

28



TÜRKİYE DİYANET VAKFI

İSLÂM ANSİKLOPEDİSİ



MANİSA MEVLEVÎHÂNESİ

Saruhanoğlu İshak Bey tarafından XIV. yüzyılın ikinci yarısında kurulan Mevlevî âsitânesi.

Saruhan Bey'in torunu İshak Çelebi tarafından Saruhanoğulları'nın başşehri Manisa'nın en eski yerleşim merkezlerinden biri olan Spil dağı eteğinde, Evliya Çelebi'nin kaydettiği, cümle kapısı üzerindeki kitâbeye göre 770'te (1368-69) inşa ettirilmiştir. İshak Çelebi'nin 1366-1379 yılları arasında yaptırdığı Ulucami Külliyesi'ne dahil olmakla birlikte külliyenin uzağında bulunan mevlevîhâne Saruhanoğulları'na ait en eski eserlerden biridir. Eski Manisa Mevlevîhânesi olarak bilinen yapı günümüzde Manisa il merkezinin güneydoğusunda Yukarı Tabakhane mahallesinde tenha bir yamacın sırtında, eskiden Mevlevîhâne bağı denilen mesirenin yanında olup bugün Millî Park içerisinde kalmıştır. Yapı büyük restorasyon hatalarına rağmen orijinalliğini koruyabilen en eski Mevlevî âsitânesidir.

Aslı kaybolan ve Fâtih Sultan Mehmed döneminde yeniden yazılan İshak Çelebi vakfiyesinde, Saruhan ili beyi İshak Çelebi'nin Manisa'nın en yüksek yerine bir ulucami ve medrese ile camiye eş mevkide, Mevlevîliği Batı Anadolu'da yaymak ve yaşatmak amacıyla bir mevlevîhâne yaptırdığı kaydedilmektedir. Vakfiyede belirtildiğine göre kuruluşunda mevlevîhânede bir şeyh, bir imam ve müezzin, bir nâzır, bir kayyım, bir kâtip, bir mesnevîhan, âyini okuyacak güzel sesli iki hânende görevlendirilecek, yemek işi için bir vekilharç ve bir aşçı görev yapacaktı. Manisa merkez nahiyelerinden Karaoğlanlı köyü ile Akcahavlı, Çatalkilise gibi köyleri ve timarları ile iki hamamın geliri ulucami, medrese ve mevlevîhâneye tahsis edilmiştir.

Mevlevîhâne, Saruhanoğulları devrinde olduğu gibi Osmanlı döneminde de faaliyetini devam ettirmiştir. Manisa'nın II. Selim'den itibaren şehzadelerin gönderildiği yegâne sancak merkezi olma geleneği Mevlevîler'ce de benimsenmiş, Konya'daki çelebinin yerine geçecek olan çelebi önce Manisa'ya şeyh tayin edilmiştir. XVI. yüzyılın sonunda mevlevîhâne vakfının maddî gücünün arttığı ve mütevellîlik, şeyhlik gibi birçok görevin

Mevlânâ ailesine mensup kişilerin elinde toplandığı görülmektedir. Mevlevîhânede yetişmiş birçok şair arasında Bülbülnâme'si ve bir divanı olan Attâr Birrî Mevlevî ile Kâmilî ve Derviş Ahmed Mevlevî adlı iki Manisalı şairden söz edilebilir.

Evliya Çelebi'nin kaydettiği kitâbeye göre mevlevîhânenin mimarı Emetullahoğlu Hacı Osman'dır. Bazı yazarlar ve özellikle Çağatay Uluçay, İshak Bey'in yaptırdığı medresenin kitâbesinde "Mimar Emed b. Osman" yazıldığı için medresenin de mevlevîhânenin de Emed b. Osman adlı mimar tarafından yapıldığını, Evliya Çelebi'nin mimarın adını yanlış yazdığını söylemiştir.

XVII. yüzyıla ait şer'î sicillerden mevlevîhânenin sık sık onarım geçirdiği anlaşılmakta ve bu tamir keşiflerinden binanın durumu ve fonksiyonları hakkında bilgi edinilmektedir. Bu dönemde mevlevîhânede bir mescid, kubbeli, orta sofalı, ahşap döşemeli, kalem işleriyle süslenmiş bir semâhâne, bir mutrip yeri, alt katta bir şeyh odası, altı derviş hücresi, güneydoğusunda ocaklı bir mutfak, doğusunda bir kiler, ayrıca dışarıda kiremit örtülü bir terasın yer aldığı ve dam üzerine tuz serpilmesi sebebiyle kubbe etrafındaki mekânların üst örtüsünün düz toprak dam olması gerektiği anlaşılmaktadır.

Mevlevîliğin Batı Anadolu'daki en güçlü merkezi olan mevlevîhâne 1870'ten önce kendi haline terkedilmiş ve şehir merkezine yakın yeni bir mevlevîhâne inşa edilmiştir. Çok harap bir durumda olan eski mevlevîhâne ancak 1961-1962'de Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından restorasyona alınmış, çeşitli aralıklarla sürdürülen ve 1982'de tamamlanan bu restorasyon çalışmalarında yıkılmış olan beden duvarları, orta kubbe, diğer tavan kısımları ile son cemaat yerinin örtüsü ve direkleri yapılmıştır. Aslî hüviyetiyle bağdaşmayan kötü restorasyonlar geçirmiş olan mevlevîhâne üst kat döşemesi ihya edilmediğinden günümüzde bu kata ait, şer'î sicil kayıtlarındaki tariflere uymayan merdivenlere, kapı ağızlarına ve pencerelere sahiptir. Mevlevîhâne 1983-1992 yılları arasında Manisa Müzesi İslâmî Mezar Taşları ve Kitâbeler Seksiyonu olarak kullanılmış, daha sonra Celal Bayar Üniversitesi'nin bir kitaplığı ve tarih araştırmaları bölümü olarak hizmete girmiştir.

Küçük bir tepe üzerine oturan kareye yakın dikdörtgen planlı (27,6 × 20,25 m.) mevlevîhâne binasının doğu ve güney cepheleri şehre bakar. Güneybatı istikametinden mevlevîhâneye ulaşan yol binanın önce güney, sonra batı cephelerini dolaşıp kuzey giriş cephesine ulaşır. Yapının yüksek cephe duvarları ana bina ve sundurma olarak ikiye bölünmüş olup müstahkem bir görünüm arzeder. Üst düz dam çatının ortasında küçük bir kubbe bulunur. Duvarlarda açılan küçük pencereler dikdörtgen veya sivri kemerlidir. Yapının doğu ve batı cepheleri birbirine benzemektedir. Güney cephesi diğer cephelere nazaran simetrik bir düzen gösterir. Kuzey giriş cephesinde kare kesitli dört beton direk ve doğu ile batı duvar üzerine oturan 5,50 × 20,25 m. ölçüsünde bir sundurma yer alır. Taçkapı gibi düzenlenmiş giriş ince uzun dikdörtgen bir niş şeklindedir. Niş içine basık yuvarlak kemerli bir kapı açılmıştır. Kapı üzerinde bir, batı yanında iki adet, doğu yanında bir sivri kemerli fil gözlü pencere bulunur.

Moloz taş ve tuğladan inşa edilen yapıda özellikle köşe dönüşlerinde kesme taş malzeme, kemer ve tonoz örgülerinde

tuğla, beden duvarlarında yığma moloz taş arasında tuğla, alt pencerelerin söve ve lentolarında yekpâre kesme taş kullanılmıştır. Duvarlar 1 m. kalınlığındadır. Saçaklarda iki sıra tuğla kirpi saçaklara rastlanır; çatı saçağının altındaki çörtenler de dikkati çeker.

Mevlevîhânenin alt katı kapalı avlulu medrese veya zâviye planına benzeyen, merkezî kubbeli, kapalı orta avlu ve dört eyvanlı simetrik haçvari bir plan şemasına sahiptir. Simetrik görünen plan biraz yamuk olup çoğu açılar 90 derece değildir. Kapıdan girilince çapraz tonozla örtülü küçük bir giriş holü eyvanına gelinir. Bu holün batısında ve doğusunda birer oda yer alır; batıdaki 4,36 × 4,40 m. ebatlı dolap nişli oda kare plana yakındır ve diğerinden biraz küçüktür, çünkü doğu odasının girişinde üst kata çıkan bir merdiven yer alır. Mescid olarak kullanılmış güneydeki eyvan diğerlerinden daha büyüktür. Sivri kemer alınlıklı eyvanların üzeri beşik tonozlarla örtülü olup sivri kemerler üzerine orta avlunun kubbesi oturur. Kubbeye pandantiflerle geçilir. Semâhâne olarak kullanılmış, kare planlı (7,20 × 7,20 m.), giriş eyvan holüyle kotu aynı olan orta avlunun etrafı yerden 50 cm. kadar yükseklikte bir setle çevrilidir. 6 × 7,90 m. ebadındaki ana mescid-eyvanı geniş bir sivri tonozla örtülü olup iki sıra halinde ikişer pencereyle

aydınlatılmıştır. Buradaki yan duvarlarda bulunan boş bırakılmış derin nişlerin ahşap kapaklı dolaplar olduğu söylenebilir. Mescid-eyvanın iki yanında 4,70 × 8,80 m. ebadındaki simetrik köşe odaları yamuk dikdörtgen planlıdır ve ikisine de avludaki köşe kapılarından girilmektedir. Ortaları kemerle ikiye ayrılmış, böylece her sahın iki çapraz tonozla örtülmüş ve ortalarına kat seviyesinde aslı meşe olması gereken ikişer gergi kirişi atılmıştır. Doğuda ve batıda iki, kıble tarafında bir pencere, ayrıca her ikisinin mescid duvarında kötü restore edilmiş birer büyük ocak bulunmaktadır. Sivri kemerli tonozla örtülü, 3 × 4,60 m. ebadında karşılıklı iki yan eyvanın geniş seti sonunda ikişer basamakla çıkılan penceresiz, 1,80 × 1,70 m. ebadında, alçak ve karanlık ikişer küçük derviş hücresi vardır.

Mevlevîhânenin ikinci kat planı güneye doğru açık "U" planlı olup güney eyvanı, orta avlu, güneybatı ve güneydoğu köşe odalarının dışında kalan köşe odaları ve derviş hücreleri üstünde yer alıyordu. Ancak restorasyonlarda ikinci katın döşemesi ihya edilmediğinden merdivenlerden üst kat mekânlarına ulaşılamamaktadır. Doğu yan eyvanının kuzey duvarında çatıya kadar çıkan dar bir merdiven mevcut olmakla birlikte giriş holündeki merdivende olduğu gibi üst kat döşemesi yapılmadığından ve buradaki merdiven sahanlığından açılması gereken kapı ağızları açılmadığından, alt kat iki derviş odasının üstündeki yaklaşık 1,90 × 4,75 m. ebatlı mekânla kuzeydoğu üst kat odasına girilememektedir. Günümüzdeki yapının içinde ve dışında süsleme yoktur. Ancak 1105 (1693) tarihli şer'î sicil kaydında nakkaşa 60 akçe ödeme yapıldığı belirtildiğine göre, iç mekânlarda özellikle semâhâne kubbesinin içiyle pandantiflerin sıvalı yüzeylerinin kalem işleriyle süslenmiş olabileceği düşünülmektedir.

Eski Manisa Mevlevîhânesi'nin plan şemasında, merkezî kubbeli orta avlu etrafına yerleştirilen simetrik haçvari dört eyvanla, Orta Asya menşeli olup Selçuklular ve Beylikler döneminde hem medrese hem tarikat yapılarında sıkça rastlanan eski plan geleneklerinin devam ettirildiği görülmektedir. XIV. yüzyılın ikinci yarısına ait bu eski plan geleneklerine burada ayrıca mevlevîhâne planının olgun simetrisi, binanın iki katlı oluşu, ocak ve bacaların tesis edilmiş olması gibi yeni özellikler de eklenmiştir. Türk mimarisinin bilinen en eski tasarım şeması olan, Orta Asya ve özellikle Horasan bölgesinde sivil mimariye de uygulanan, "evhankah" tipi ilk tarikat tesislerinde devam ettirilen meşhur plan şemasının mevlevîhâne olarak

mimari fonksiyon açısından en iyi şekilde nasıl çözülebileceği ve kullanılabileceği Manisa Mevlevîhânesi'nde ortaya konulmuştur. Çevresindeki eyvanlardan daha alçak kotlu merkezdeki kubbeli orta avlu semâ meydanı olarak değerlendirilmiş, eyvanlar mutrip maksûresi, mescid ve züvvâr mahfilleri olarak kullanılmıştır. Cümle kapısı üstünde bulunan mutrip maksûresinin hem yüksekte hem tam mihraba (dolayısıyla şeyh postuna) karşı tasarımının daha sonra yapılan semâhânelerde XX. yüzyıla kadar devam ettirildiği dikkati çekmektedir. Semâ meydanı daha düşük kotta bulunduğu için eyvandaki mahfillerinden rahatça görülebilmekteydi. Köşede kalan odalar şeyh odası, matbah-ı şerif, kiler gibi fonksiyonlar için kullanılmış ve diğer hücreler muhtemelen barınma ve eğitim ihtiyaçlarına tahsis edilmiştir.

Ancak bütün âsitâneimaret mimari fonksiyonları bir çatı altında icra edildiği için mevlevîhâne büyüyünce bu plan şeması bir âsitâne için yetersiz kaldığından 1870'te terkedilip şehrin içinde Ali Bey Camii'nin yanında yeni bir mevlevîhâne inşa edilmiştir. XIX. yüzyılda yapılan mevlevîhânelerin mimari anlayışını yansıtan yeni mevlevîhânede bir avlu etrafında tecrid edilmiş semâhâne, türbe, matbah-ı şerif, dedegân hücreleri ve haremlik-selâmlık bölümleri vardı. Semâhânenin dairevî, galerili semâ meydanı plan şeması Kütahya, Bursa, Kahire ve Samsun mevlevîhânelerini andırmakta olup son devrin olgun semâhâne çözümlerinden biridir. 1933'te Vakıflar İdaresi mevlevîhâneyi 100.000 liraya satmış, alan kişi mevlevîhânenin matbah-ı şerif dışındaki bütün bölümlerini yıktırmıştır. Manzumeden 2000 yılına kalanlar sadece arka giriş, matbah-ı şerif, havuz, semâhânenin beden duvar kalıntıları ve bu duvarların üzerinde bulunduğu setten ibaretti. Daha sonra belediye mevlevîhânenin kalıntılarını yıkarak arsasını park haline getirmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 398, 1520 Tarihli Vakıf Defteri, s. 5-10; VGMA, Esas 8/1, sıra 841, Manisa ve Nif'te İshak Çelebi Veledi Saruhan Vakfı, H. 866/M. 1462 Tarihli Arapça Vakfiyesi, 22. Mücedded Anadolu Defteri, nr. 608, s. 318-

319, sıra 129; Tapu Kadastro Genel Müdürlüğü, Tahrir Defteri, nr. 544, vr. 10b [h. 1115 / m. 1704 Tarihli] 1575 Tarihli Saruhan Sancağı Vakıf Defterinde İshak Çelebi Veledi Saruhan Vakfı'nın tam bir nüshası; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, IX, 75; İsmail Hakkı [Uzunçarşılı], Kitâbeler, İstanbul 1929, II, 75-76; A. Gabriel, Monuments turcs d'Anatolie, Paris 1934, II, 123-125; M. Çağatay Uluçay - İbrahim Gökçen, Manisa Tarihi, İstanbul 1939, s. 91-92; M. Çağatay Uluçay, Saruhanoğulları ve Eserlerine Dair Vesikalar, İstanbul 1940-46, I, 34-36, 81-82; II, 16, 22-23, 30, 93-96; a.mlf., Manisa Ünlüleri, İstanbul 1946, s. 91-93; İbrahim Gökçen, Manisa Tarihinde Vakıflar ve Hayırlar, İstanbul 1946, I, 184, 187-188; a.mlf., Saruhan Zaviye ve Yatırları, İstanbul 1946, s. 19-20, 23-24; Metin Sözen, Anadolu Medreseleri, İstanbul 1970, I, 63, 183-187; Nusret Köklü,

Dünkü Manisa, Ankara 1970, s. 21; a.mlf., "Saruhanlılar Devrinde Manisa (4)", Manisa, sy. 7, Manisa 1984, s. 7-11; G. Goodwin, A History of Ottoman Architecture, London 1971, s. 2; Oktay Aslanapa, Yüzyıllar Boyunca Türk Sanatı (XIV. Yüzyıl), Ankara 1977, s. 130; Keşfi Karadanışman, Manisa Tarihi Eser ve Kitabeleri, Manisa, ts., s. 4-6; a.mlf., "Manisa'da Mevlevilik", Manisa, sy. 1 (1982), s. 36-38; Abdülbâki Gölpınarlı, Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik, İstanbul 1983, s. 86, 177, 263, 335; Hakkı Acun, "Manisa Mevlevîhânesi", IX. Vakıf Haftası Kitabı: 2-4 Aralık 1991, Ankara 1992, s. 109-111; a.mlf., Manisa'da Türk Devri Yapıları, Ankara 1999, s. 350-368, 379; Feridun Emecen, "Saruhanoğulları ve Mevlevilik", Ekrem Hakkı Ayverdi Hâtıra Kitabı, İstanbul 1995, s. 282-297; Ş. Barihüda Tanrıkorur, "Manisa Mevlevîhanesi Restorasyonu: Tenkid ve Teklif", a.e., s. 331-361; a.mlf., Türkiye Mevlevîhanelerinin Mimarî Özellikleri (doktora tezi, 2000), SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 76-92, 398-402, çizim IV.1-6, XXII.1-2, rs. IV.1-28, XXII.1-3; Sezai Küçük, "Manisa Mevlevihanesi", Manisa Araştırmaları, Manisa 2002, II, 15-19; Müjgân Cunbur, "Manisa Mevlevîhânesi'nden Yetişen İki Şair", Birinci Uluslararası Mevlânâ, Mesnevî ve Mevlevîhâneler Sempozyumu (19-21 Aralık 2001), Manisa 2002, s. 267-274; Semavi Eyice, "İlk Osmanlı Devrinin Dinî-İçtimaî Bir Müessesesi: Zâviyeler ve Zâviyeli-Camiler", İFM, XXIII/1-2 (1962-63), s. 21; "Mevlevihane'nin Restorasyon Çalışmaları Sürdürülüyor", Manisa, sy. 3 (1982), s. 53; Nuran Tezcan, "Manisa Mevlevîhanesi", Osm.Ar., XIV (1995), s. 193-199; Mustafa Demir, "Saruhanoğulları Devrinde Manisa İmaretleri", Manisa, sy. 14

(1997), s. 60-62.

Barihüda Tanrıkorur

MANİSA ULUCAMİİ

(bk. ULUCAMİ).

MA‘NOĞULLARI

Lübnan’da Dürzî ailelerinden biri

(bk. FAHREDDİN, Ma‘noğlu).

MANSABDÂR

(منصبدار)

Hindistan’da Bâbürlü devlet bürokrasisinde yüksek rütbeli askerî ve sivil görevli.

Bâbürlü devlet bürokrasisinde görev yapan askerî ve sivil memurlar belli bir rütbe ile (mansab) derecelendirilmiş bir teşkilâtlanma yapısına sahiptiler. İdarenin değişik kademelerinde “belli bir maaş veya gelir karşılığı toprak tahsisiyle vazife yapma” anlamına gelen mansabdârlık, esasen Hindistan’a Türkler tarafından getirilmekle birlikte bir sistem olarak Ekber Şah tarafından 1573-1574’te geliştirilmiş ve uygulamaya konulmuştur. Ödeme şekillerini ve barındırmakla yükümlü bulunulan askerlerin celb, tâlim ve sınıfını (piyade, süvari ve fil sayısı) düzenleyen sicilleri de bizzat Ekber Şah tesbit etmiştir. Ebü’l-Fazl el-Allâmî’ye göre mansabdârlar, dehbâşî ile (onbaşı, on askere kumanda eden) deh-hezârî (10.000 askere kumanda edenler) arasında barındırdıkları ve kumanda ettikleri asker sayısına göre onluk rakamlarla ifade edilen rütbelere ayrılırdı. Bunlardan 5000 üzeri rütbeler sadece hükümdarın oğulları için tahsis edilmişti ve onlar emîr diye adlandırılırdı. Ekber Şah, başlangıçta rütbe sayısını Allah lafzının ebced sistemindeki sayısal karşılığı olan 66 kısım olarak düşünmüştü. Ancak Â’în-i Ekberî’nin yazıldığı 1595 yılında bu sayı 33 olarak kaydedilmiştir. Ekber Şah devrinde 1671 mansabdârın 412’si 200 ile 5000 rütbesinde, geri kalanları da 150 ile on rütbesinde idi. Sistemin başlangıç döneminde rütbeyi belirten rakam, aynı zamanda ödeme kategorisini ve barındırmakla yükümlü bulunulan asker sayısını da gösteriyordu. 1595-1597’den itibaren rütbe rakamları çift olarak (zât ve süvâr) belirlenmeye başlandı. Bunlardan zât olanı maaş statüsünü, süvâr da asker sayısı ile bunların masraflarını ifade ediyordu. Maaşlar, barındırılan süvari ve bunların temin edeceği at sayısına göre düzenleniyordu. Bir at ve atlı temin edene “yek es-peh” (sipahi), iki at getirene “dü espeh”, üç at getirene “seh espeh” deniyordu. Mansabdârların maaşları ya nakit olarak ödeniyor ya da bunun karşılığı kendilerine tahsis edilen arazinin (câgîr) gelirinden hesaplanıyordu. Şah Cihan döneminin resmî vak‘anüvisi Abdülhamîd Lâhûrî’ye göre vazifeli,

bulunduğu bölgede câgîre sahip olan mansabdâr rütbesinin gösterdiği rakamın üçte biri kadar süvari barındırmakla yükümlü iken başka bir eyalete câgîr verildiyse bu rakam dörtte bire düşüyordu. Meselâ 3000 rütbesindeki bir mansabdâr câgîri görev bölgesinde ise 1000 süvari ile, başka bölgede ise 750 süvari ile yükümlü idi. Dörtte bir esasına göre hesaplandığında Şah Cihan'ın saltanatının (1628-1657) yirminci yılında mansabdârların sorumluluğundaki süvari sayısının 185.000 civarında olduğu ortaya çıkmaktadır.

Mansabdârlar, ülkedeki nüfuzlu eş-rafın ya da eyaletlerin ikinci derecede önemli yöneticisi olan bahşi-i memâlikin tavsiyesi üzerine bizzat hükümdarın takdiriyle tayin edilirdi. Mansabdârlık babadan oğula geçmemekle birlikte görevde olan bir mansabdârın oğluna genellikle düşük rütbeli mansablar verilebilirdi. Ancak bunların terfileri kendi yeteneklerine göre yapılırdı. İran ve Orta Asya'daki devlet görevlerinden ayrılarak Bâbürlü hizmetine giren tanınmış soylulara konumlarına uygun mansablar verilmesi yaygın bir uygulama idi. Bunların terfileri de sadakatleri ve kabiliyetlerine göre olurdu. Hindu racaları da Bâbürlü Devleti'ne bağlandıklarında durumlarına uygun mansablarla taltif edilirlerdi ve genellikle daha önce hâkim oldukları topraklar câgîr olarak kendilerinde bırakılırdı. Bunların gelirleri maaş ve masraflarını karşılamakta yetersiz kalırsa başka câgîrler verilirdi. Bu durum Hindu racalarının devlete tâbi olmalarını teşvik ederdi. Mansabdâr tayini devletin ihtiyaç duyduğu bürokrasinin bütün alanlarında yapılırdı. Ekber Şah'ın kâtibi olan Ebü'l-Fazl el-Allâmî ve Şah Cihan'ın vezirlerinden Sâdullah Han da yüksek rütbeli mansab sahibi idiler. Sadakat ve kabiliyet yanında rütbenin gereğini yapabilme terfi için yeterli olurken bunların zaafı halinde tenzîl-i rütbe kaçınılmazdı. Mansabdârlara rütbelerinin yanı sıra hükümdarın takdirine bağlı olarak unvanlar da verilirdi. Ekber Şah döneminde en büyük unvan olarak "hân-ı hânân", Cihangir zamanında ise "emîrü'l-ümerâ" tabirleri kullanılırdı.

Uygulamada âcil durumlarda asker sevkiyatı talebiyle karşılaşan mansabdârlar bunun için gereken maddî meblağı bulmakta zorluk çektiklerinde devlet hazinesinden borç almaları mümkündü. Bu uygulamaya "müsâadet" deniliyordu. Hükümdar, mansabdârlara tahsis ettiği araziyi mansabdâr hayatta iken ondan alıp başkasına verebildiği gibi

bir mansabdârın vefatı halinde sahip olduğu mülk doğrudan devlete dönüyordu. Mansabdârların görev yerleri ve arazileri zaman zaman değiştirilerek sürekli bir güç oluşturacak yapılanma içerisinde olmaları engelleniyordu. Yine bu amaçla mansabdârların büyük kısmını Hindistan'a dışarıdan gelmiş memurlar teşkil ediyordu.

Mansabdârlık sistemi doğrudan hükümdara bağlı olarak işlediği ve bütün ceza ve taltifler doğrudan hükümdardan geldiği için devletin güçlü olduğu dönemlerde belli bir disiplin içerisinde hükümdara sadakatle işleyen, bu sebeple de Bâbürlü genişlemesinde fonksiyonel olan bir sistemdi. Ancak Evrengzîb'in saltanatının sonlarına doğru bozulmanın ilk işaretleri görülmeye başlandı. Evrengzîb'in

ardından yüksek rütbeli mansabların liyakat ve ihtiyaç ölçülerinden çok hükümdarların yakınlarına verilmeye başlanması sistemin etkinliğini ve işlerliğini sarstı. Mansabdâr üzerinde devlet otoritesinin zayıflamasıyla da kendi aralarında mevcut olan rekabet ve bölgesel hâkimiyet mücadelesi had safhaya ulaştı; sonunda bu durum devletin yıkılışına sebep olan etkenlerden biri oldu.

BİBLİYOGRAFYA

Berenî, Târîẖ-i Fîrûz Şâhî (nşr. Seyyid Ahmed Han), Kalküta 1860-62, s. 145; Nizâmeddin Ahmed, Ṭabaḳāt-ı Ekberî, Kalküta 1935, III, 456; Ebü'l-Fazl el-Allâmî, Ekbernâme, Kalküta 1873-87, III, 69, 117, 219, 671, 717; a.mlf., Âʾîn-i Ekberî, Kalküta 1867-77, I, 176, 179, 191, 222-232; Abdülkādir el-Bedâûnî, Münteẖabü't-tevârîẖ, Kalküta 1864-69, II, 190-191; Cihangir, Tüzük-i Cihângîrî (nşr. Seyyid Ahmed Han), Aligarh 1864, s. 4, 195; Abdülhamîd Lahorî, Pâdişâhnâme, Kalküta 1869-72, II, 506, 715-717; Ebü'l-Feth Geylânî, Ruḳaʿât, Lahor 1968, s. 15-16, 20-21, 27; Abd al-Aziz, Mansabdari System and the Mughal Army, London 1945, s. 147-149; Irfan Habib, The Agrarian System of Mughal India (1556-1707), Bombay 1963, s. 253-266; M. Athar Ali, The Mughal Nobility under Augrangzib, Bombay 1966, s. 7-66; I. Husain Qureshi, The Administration of the Mughal

Empire, Karachi 1966, s. 84-114; Shireen Moosvi, The Economy of the Mughal Empire, Bombay 1987, s. 202-247; W. H. Moreland, “Rank (Mansab) in the Mughal State Service”, JRAS (1936), s. 650-655; J. F. Richards, “Manṣab and Manṣabdār”, EI² (İng.), VI, 422.

Saıyıd Athar Abbas Rızvı

MANSIB

(bk. CÂH).

MANSIB

(منصب)

Osmanlı devlet teşkilâtında vakıf görevleri dışındaki memuriyetler için kullanılan terim.

Sözlükte “tayin edilecek yer” anlamına gelir. Osmanlı teşkilâtında vakıftaki görevler için cihet, devlet teşkilâtındaki memuriyetler için mansıb (çoğulu menâsıb) kelimesi kullanılmıştır. Osmanlı idarî yapılanmasının belirgin hale geldiği XVI. yüzyıldan itibaren askerî ve sivil görevler için “menâsıb-ı seyfiyye”; yargı, eğitim ve bazı dinî görevler için “menâsıb-ı ilmiyye”; bürokrasideki görevler için “menâsıb-ı kalemiyye” şeklinde bir sınıflandırma yapıldığı dikkati çeker. Sonuncu gruptaki yüksek bürokratların altısı (nişancı, üç defterdar [şıkk-ı evvel, sânî ve sâlis], reîsülküttâb ve defter emini) “menâsıb-ı sitte” olarak adlandırılır. Bu mansıblara tayinler usulüne uygun şekilde vekîl-i mutlak sıfatıyla sadrazama aitti (“Sadrazam olanlar ... cemî-i menâsıb-ı seyfiyye ve ilmiyyenin tevcih ve azlinde ... vekîl-i mutlaktır”, Tevkiî Abdurrahman Paşa, s. 498). Sadrazam Lutfi Paşa, görev / mansıb sahiplerinin itibar ve bağımsızlıklarının korunması, haklarındaki şikâyetlerin iyice araştırılarak haksız yere azledilmemeleri, rûznâme, muhasebe, kitâbet vb. mansıbların ehline verilmesi konusunda sadrazamın çok dikkat etmesi gerektiğini belirtir (Âsafnâme, s. 62, 65, 73-74).

Mansıb sahiplerinin tayinleri azli gerektiren bir sebep olmadıkça bir yıllık süre için yapılırdı. Bu süre bitmeden önce hizmetlerinden memnun kalınanların ya kendi müracaatları veya âmirlerinin üst makamlara teklifleriyle görevlerinde kalmalarına izin verilir, buna “ibka” veya “mukarrer” denilirdi. İlmiye mansıblarını şeyhülislâm işâret-i aliyyesiyle sadrazama teklif eder, sadrazam da, “İşaretleri mûcibince tevcih olunmak buyuruldu” derkenarını yazarak muvafakatini bildirirdi. Bu tayinler ikili, üçlü ve müneccimbaşı tayinlerinde olduğu gibi bazan dörtlü, hatta mansıb talebinde bulunanın arzuhaliyle birlikte beşli mutabakatla olurdu. Bir müneccimbaşının tayin talebini hekimbaşı şeyhülislâma sunar, şeyhülislâm

sadrazama teklif eder, o da padişaha sunar ve padişahın tasvibiyle tayin gerçekleşirdi.

Mansıblarda ibka işlemi genellikle ramazan bayramından hemen sonra şevval ayının ilk haftasında yapılırdı. Vezir, beylerbeyi ve sancak beyleri, ocak ağaları, devlet ricâli ve Dîvân-ı Hümâyun hâcegânı için olmak üzere dört liste (defter) veya bazan birleştirilerek iki liste düzenlenirdi. Bu listelerin kenarlarına sadrazam "ibkā" veya "tevcih" kayıtlarını düşer, padişahın uygun gördüğü değişiklikleri işaretlemesi için bir telhisle arzederdi. Padişah listelerde yaptığı değişikliği sadrazama geri gönderir, bu değişikliklere göre sadrazam yeniden düzenleyerek nihaî iradesini almak üzere tekrar padişaha sunardı. Çıkan hatt-ı hümâyundan sonra sadrazam buyruldusuyla yeni mansıb sahiplerinin ruûs ve beratları hazırlanırdı. Tayin sırasında İstanbul'da bulunan büyük mansıb sahipleri, kapıkuluna ulûfe çıktığı zaman yeni memuriyetleri sebebiyle padişah tarafından kabul edilirdi. Osmanlı arşivlerinde mansıb tevcihleri ve bunlarla ilgili muameleyi ihtiva eden onlarca defter türü bulunmaktadır. Çok defa ruûs defterlerinde olduğu gibi görev değişiklikleri, terakkiler kısa notlar halinde defterlere işlenirdi. Bir makamın fiilen verilmesine mansıb, makamın sadece rütbe ve unvanının verilmesine ise pâye denilirdi.

Mansıb tevcihlerinden sonra padişah başta olmak üzere bazı yetkililere pîşkeşler sunulması kanunnâmelerde yerini almış bir usuldü. Ancak bu uygulama daha ilerilere götürülerek iyi bir göreve tayin için pîşkeşe ilâveten ayrıca hediyeler takdim edilmesi veya göreve başladıktan sonra kısa sürede azledilmemesi için yetkililere hediyeler gönderilmesi âdet olmuştu. Bu husus, Osmanlı vekāyi'nâmeleri ve teşkilât tarihiyle ilgili eserlerde "mansıb satışı" olarak anılıp çok ağır bir şekilde eleştirilir. Selânikî Tarihi'nde ve Naîmâ Tarihi'nde hediye ve pîşkeş adı altında mansıbların alenen alınıp satılması ve açık arttırma ile elde edilmesi konularında örnekler yer alır.

Kuruluş dönemlerinde yetişmiş eleman ihtiyacı dolayısıyla değişik mansıblara tayin edilenler görevlerinde uzun süre kalmışlarsa da XVI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren medrese ve Enderun'dan yetişenler çoğalınca devlet bu kişileri sınırlı sayıdaki görevlere tayinde zorluklarla karşılaşmıştır. Buna çözüm olarak pâye usulünün uygulamaya konulması,

mansıbda kalma sürelerinin bir veya iki yıl ile sınırlandırılması, yeni görevler ihdas edilmesi gibi tedbirler alınmıştır.

Mansıb sahiplerine maaş ve değişik şekillerde dirlik tahsisi gibi iki tür ödeme yapılmaktaydı. Tanzimat döneminde devlet teşkilâtında önemli değişiklikler olduğu gibi görev anlayışı ve dağılımında da önemli yenilikler yapılmıştır. Bu gelişmeleri Tanzimat'tan itibaren düzenli olarak çıkan salnâmelerden takip etmek mümkündür.

BİBLİYOGRAFYA

Lutfi Paşa, Âsafnâme (nşr. Mübahat Kütükoğlu, Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan içinde), İstanbul 1991, s. 62, 65, 73-74; Selânikî, Târih (İpşirli), s. 409, tür.yer.; Tevkiî Abdurrahman Paşa, "Kanunnâme" (MTM, 1/3 [1331] içinde), s. 494-544; Naîmâ, Târih, IV, 284-285; V, 519; Uzunçarşılı, Medhal, bk. İndeks; amlf., Merkez-Bahriye, tür.yer.; Ahmet Mumcu, Osmanlı Devletinde Rüşvet (Özellikle Adlî Rüşvet), İstanbul 1985, s. 89-92; Muzaffer Doğan, "Osmanlı İmparatorluğunda Makam Vergisi: Caize", Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi, sy. 7, İstanbul 2002, s. 34-75; Pakalın, II, 403.

Mehmet İpşirli

MANSUR

(منصور)

Türk mûsikisi çalgılarından neyin bir türüne ve bir saz akorduna verilen ad

(bk. NEY).

MANSÛR

(bk. ŞEYH MANSÛR).

MANSÛR

(المنصور)

Ebû Ca‘fer el-Mansûr Abdullāh b. Muhammed b. Alî el-Hâşimî el-Abbâsî (ö. 158/775)

Abbâsî halifesi (754-775).

7 Zilhicce 95’te (23 Ağustos 714) Humeyme’de dünyaya geldi. Doğum tarihiyle ilgili olarak 90-101 (708-719) yılları arasında değişen başka rivayetler de vardır. Babası Muhammed b. Ali el-Abbâsî, annesi Sellâme adlı bir câriyedir. Arap geleneğine uyularak iyi Arapça öğrenmesi ve sağlıklı bir genç olarak yetişmesi için çöle gönderildi. Yedi yaşına geldiğinde kabilenin diğer çocuklarıyla birlikte küttâba gitti. Ardından hadis, fıkıh, ensâb, fesahat ve belâgat dersleri aldı. Ebû Tâlib’in soyundan gelen Abdullah b. Muâviye’nin Batı İran’da başlattığı isyana katıldı. Abdullah b. Muâviye tarafından Îzec şehrine vergi tahsil etmek üzere gönderildi. Ancak Mansûr topladığı vergileri Abdullah’a göndermeyip Basra’ya kaçınca yakalanıp hapse atıldı. Bir süre sonra hapisten kurtulup Humeyme’de görevli olan kardeşi İmam İbrâhim’in yanına gitti ve halife oluncaya kadar orada kaldı. 132 (749-50) yılında Humeyme’den Kûfe’ye gelen Abbâsî ailesi fertleri arasında Ebû Ca‘fer el-Mansûr da vardı. Burada ilk Abbâsî halifesi kardeşi Ebü’l-Abbas es-Seffâh için biat aldı ve onun bütün işleriyle ilgilendi. Ebü’l-Abbas es-Seffâh tarafından Ebû Müslim-i Horasânî’den biat almak üzere Merv’e gönderildi. Ancak burada Ebû Müslim’den ilgi görmedi ve dönüşünde halifeye onu ortadan kaldırmasını tavsiye etti.

Ebü’l-Abbas, Mansûr’u Emevîler’in son Irak valisi olan Ebû Hâlid İbn Hübeyre üzerine gönderdi. Mansûr, Hasan b. Kahtabe’ye bağlı kuvvetleri de yanına alarak İbn Hübeyre’nin bulunduğu Vâsıt’ı kuşattı. Abbâsî ordusu karşısında Vâsıt’ı savunmaya devam eden İbn Hübeyre bir süre sonra Mansûr’un barış teklifini bazı şartlarla kabul ederek teslim oldu. Ancak Mansûr, halifenin ve Ebû Müslim’in baskıları sonucu eman verdiği halde

İbn Hübeyre'yi öldürttü. Ardından Harran'ı kuşatan İshak b. Müslim el-Ukaylî'ye karşı sefere memur edilen Mansûr şehirde Abbâsî hâkimiyetini tekrar tesis etti. Vâsıt'ı ele geçirdikten sonra büyük itibar kazandı, el-Cezîre ve İrmîniye valiliğine getirildi (133/750-51). Bu görevi sırasında Emevî kumandanlarını kendi safına çekmeyi başardı. Aynı yıl halifenin emriyle Bizans kuşatmasına karşı Kemah'ı tahkim etti. 136 (754) yılında hac emîri oldu.

Halife Ebü'l-Abbas es-Seffâh kardeşi Mansûr'u birinci, yeğeni Îsâ b. Mûsâ'yı ikinci veliaht tayin etmişti. Mansûr Mekke'de iken Ebü'l-Abbas es-Seffâh vefat etti (136/754). Îsâ b. Mûsâ, Mansûr'a bir mektup gönderip durumu bildirdiği gibi Enbâr'da bulunan Hâşimîler'den de biat aldı. Hemen yola çıkan Mansûr'a yolda Ebû Müslim-i Horasânî ile Hâşimîler ve diğer kumandanlar biat ettiler.

Mansûr, halifeliğinin ilk yılında Abbâsîler'in kuruluşunda önemli rol oynayan amcası Abdullah b. Ali b. Abdullah ile uğraşmak zorunda kaldı. Abdullah, Mansûr'a biat etmeyi reddederek büyük bir orduyla Harran'a gitti. Mansûr onu itaat altına alma görevini Ebû Müslim'e verdi. Abdullah b. Ali, Nusaybin yakınlarında cereyan eden savaşta mağlûp oldu ve Basra'ya kaçtı (136/754), burada hapsedildiği evde vefat etti (147/764).

Abdullah b. Ali'nin isyanını bastırdıktan sonra Ebû Müslim'in giderek itibar ve kuvvet kazanmasından rahatsız olan Mansûr onu ortadan kaldırmaya karar verdi. Bir suikast düzenleyerek Ebû Müslim'i öldürttü (24 Şâban 137 / 12 Şubat 755). Bu olay üzerine Horasan'da birçok isyan ve karışıklık çıktı. Bunların başında bir Mecûsî olan Sünbâz ile İshak et-Türkî'nin isyanları gelir. Birincisi 137'de (754-55), ikincisi de 139'da (756-57) bastırıldı. Halifeyi tanrı, Ebû Müslim'i de peygamber olarak kabul eden Râvendîler'in başlattığı isyan da bastırılarak bu topluluğun tamamı kılıçtan geçirildi (141/758). Peygamberlik iddiasında bulunan Üstâdsîs'in Bâdgîs'teki isyanı da bastırıldı ve Horasan'da devlet otoritesi tesis edildi (145-151/762-768).

Halife Mansûr'u meşgul eden önemli meselelerden biri de Ali evlâdının başlattığı isyanlardır. Bunlardan Muhammed b. Abdullah el-Mehdî Medine'de halifeliğini ilân ederek halktan biat aldı (1 Receb 145 / 25 Eylül

762). İmam Mâlik’in derslerinde baskı altında meydana gelen boşamanın geçersiz olduğuna dair hadisi rivayet etmesi Mansûr’un hal‘ine hükmedip Muhammed b. Abdullah’a biatı teşvik ettiği şeklinde yorumlanmış ve bu yüzden tutuklanıp kendisine dayak atılmıştır. Mansûr, Mısır ve Suriye’den Medine’ye erzak sevkiyatını engellediği gibi Îsâ b. Mûsâ kumandasındaki orduyu da onun üzerine gönderdi. Çok çetin geçen çarpışmalar sırasında Muhammed b. Abdullah öldürüldü (Ramazan 145 / Aralık 762). Onun ölümünden kısa bir süre önce kardeşi İbrâhim Basra’da isyan edip Kûfe üzerine yürüdü. Îsâ b. Mûsâ, İbrâhim’i Bâhamrâ denilen yerde bozguna uğrattı; böylece İbrâhim de bertaraf edildi. Ermeni asıllı Bizans ordusu kumandanı Kusan’ın Erzurum’u yağmalaması üzerine Mansûr bir ordu gönderip şehri kurtardı (139/756). Diğer taraftan Mansûr, V. Konstantinos’un tahta geçmesiyle başlayan Bizans saldırılarına karşı asker sayısını arttırdı; Kafkaslar’da İslâm topraklarına giren Hazarlar’a karşı tedbir alıp müstahkem kaleler yaptırdı.

Mansûr, Endülüs’e geçerek orada bir devlet kuran (138/755-56) Abdurrahman b. Muâviye b. Hişâm’ı ortadan kaldırmak için çok uğraştıysa da başarılı olamadı ve sonunda onunla anlaşma yoluna gitti, elçiler gönderip gönlünü aldı. Kuzey Afrika’da Hâricîler isyan edip karışıklıklar çıkarınca 155 (772) yılında Yezîd b. Hâtim el-Mühellebî isyanları bastırıp Abbâsî hâkimiyetini tesis etti.

140 (758), 147 (765), 148 (766) ve 152 (769) yıllarında hacca giden Halife Mansûr 158’de (775) tekrar hacca giderken yolda rahatsızlandı ve Bi’rimeymûn denilen yerde vefat etti (6 Zilhicce 158 / 7 Ekim 775). Kabrinin belli olmaması için 100 ayrı mezar yeri kazıldı. Daha sonra Bi’rimeymûn’e yakın bir yerde veya Cennetü’l-muallâ’da defnedildi. Yerine veliaht ilân ettiği oğlu Muhammed el-Mehdî geçti.

Abbâsîler’in gerçek kurucusu sayılan Ebû Ca‘fer el-Mansûr aynı zamanda çok yönlü bir âlim ve şairdi. Araştırmaya meraklı bir kişi olup edip, şair ve âlimleri himaye ederdi. Mantık, felsefe, aritmetik, geometri, astronomi, tıp ve tarihe yakın ilgi duyardı. Akıllı ve ileri görüşlü bir hükümdar olan Mansûr güzel ahlâkıyla

tanınmakla birlikte cimriliği ve para biriktirmeye düşkünlüğüyle de ünlüdür. Vefat ettiğinde hazinede 600 milyon dirhem ve 4 milyon dinar vardı. Aile fertlerine ve halka karşı çok iyi muamele ederdi. İşçi ve sanatkârların ücretlerinin hesaplanmasında çok hassas davrandığından "ebü'd-devânik" (metelik babası) ve "Mansûr ed-Devânikî" lakaplarıyla tanınmıştır. Merkezî kontrolü sağlamak için devletin siyasetini bizzat kendisi takip eder, vergi memurlarına âdil davranmalarını tembihler, berîd teşkilâtına özel önem verirdi. Hiçbir zaman vezirlerinin nüfuzu altına girmemiştir.

Halife Mansûr döneminde ilmî ve kültürel faaliyetler yoğunluk kazanmış, Sanskritçe, Süryânîce, Kıptîce ve klasik Yunanca'dan çeşitli eserler tercüme edilmiştir. Yuhannâ b. Bıtrîķ, Muhammed b. İbrâhim el-Fezârî, Abdullah b. Mukaffa', Curcîs b. Cibrâîl ve Patrik Sergios gibi şahsiyetler Arapça'ya çeviriler yapmışlardır. Bu dönemde hadis, fıkıh, tefsir gibi ilimler bağımsız birer bilim dalı haline gelmiş, tedvin ve tasnif faaliyetleri hız kazanmıştır. İbn İshak meşhur eserini Mansûr'un isteği üzerine yazmış, Mufaddal ed-Dâbbî de onun arzusuyla bir şiir antolojisi hazırlamıştır. Ayrıca nahiv, aruz ve Arap diline dair çeşitli eserler kaleme alınmıştır. Aklî ve naklî ilimlerde büyük bir gelişme olmuş, bu alanlarda çok sayıda âlim yetişmiştir. Mansûr imar faaliyetleriyle de yakından ilgilenmiş, Bağdat'tan başka Hâşimiyye ve Râfika adlı şehirleri kurdurmuştur. Türkler Halife Mansûr döneminden itibaren İslâm dünyasına nüfuz etmeye başlamışlardır. Sugūr ve Avâsım bölgelerinde Türk askerleri de istihdam edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Halîfe b. Hayyât, Târîḫ (Ömerî), bk. İndeks; Ya'kūbî, Târîḫ, II, 364-380; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), bk. İndeks; Mes'ûdî, Mürûcü'ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), III, 294-318; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, Meķātilü'ṭ-Ṭâlibiyyîn (nşr. Ahmed Sakr), Kahire 1949, s. 179-399; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, I, 62-98; Agobios b. Kostantin el-Menbicî, el-Münteḫab min Târîḫi'l-Menbicî (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Trablus 1406/1986, s. 119-131; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, bk. İndeks; G. le Strange, Baghdad During the Abbasid Caliphate, Oxford 1924, bk. İndeks; Ahmed Zeki Safvet, Cemheretü

resâʾili'l-ʿArab fî ʿuṣûri'l-ʿArabiyyeti'z-zâhire, Beyrut, ts. (el-Mektebetü'l-ilmiyye), III, 10-12; IV, 368-372; D. Sourdel, Le vizirat ʿabbāside de 749 à 936, Damas 1959-60, bk. İndeks; Abdülcebbâr el-Cûmerd, Dâhiyetü'l-ʿArab Ebû Caʿfer el-Manṣûr, Beyrut 1963; Abdüsselâm Rüstem, Ebû Caʿfer el-Manṣûr, Kahire 1965; Ali Edhem, Ebû Caʿfer el-Manṣûr, Kahire 1969; J. Lassner, "Did the Caliph Abu Ja'fer al-Mansur Murder his Uncle Abdullah b. Ali and Other Problems with in the Ruling House of the Abbasids", Studies in Memory of Gaston Wiet (ed. M. Rosen-Ayalon), Jerusalem 1977, s. 69-99; a.mlf., "Provincial Administration under the Early Abbasids: Abu Ja'far al-Mansur and the Governors of the Haramayn", St.I, XLIX (1979), s. 39-54; Baron Carra de Vaux, Müfekkirü'l-İslâm (trc. Âdil Züaytir), Kahire 1979, s. 13 vd.; Cebrâil Süleyman Cebbûr, el-Mülûkü'ş-şuʿarâʾ, Beyrut 1401/1981, I, 100-105; H. Kennedy, The Early Abbasid Caliphate, London 1981, s. 57-95; a.mlf., "al-Manṣūr", EI² (İng.), VI, 427-428; Reşîd Abdullah el-Cümeylî, Dirâsât fî târîḫi'l-ḫilâfeti'l-ʿAbbâsiyye, Rabat 1984, s. 31-47; Bessâm el-Aselî, el-Manṣûr el-ḳāʿid el-Manṣûr el-ʿAbbâsî, Ebû Caʿfer ʿAbdullāh, Beyrut 1406/1986; D. Gutas, Greek Thought, Arabic Culture, London 1999, s. 28-60; Gülgûn Uyar, Siyâsî ve İçtimaî Hayatta Ali-Fâtıma Evlâdı (260/873'e Kadar) (doktora tezi, 2003), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 120 vd.; A. Dietrich, "Das politische Testament des zweiten Abbasidenkalifen al-Mansūr", Isl., XXX/2-3 (1952), s. 133-165; M. Qasim Zaman, "Routinization of Revolutionary Charisma: Notes on the ʿAbbasid Caliphs al-Mansūr and al-Mahdī", IS, XXIX/3 (1990), s. 251-275; K. V. Zetterstéen, "el-Mansûr", İA, VII, 295-296.

Nahide Bozkurt

MANSÛR, İbn Ebû Âmir

(ابن أبي عامرالمنصور)

Ebû Âmir Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdillâh b. Âmir b. Ebî Âmir el-Meâfirî (ö. 392/1002)

Endülüs Emevî Devleti'nin başveziri.

326'da (938) Turruş'ta doğdu. Hıristiyan kaynaklarında Almanzor olarak geçer. Yemen kökenli bir ulemâ ailesine mensuptur. Aileden Târık b. Ziyâd ile birlikte Endülüs'e ilk geçen kişi olan Abdülmelik b. Âmir el-Meâfirî, Cezîretülhadrâ bölgesinde kendisine iktâ edilen Turruş Kalesi'ne yerleşti. Zamanla kalabalıklaşan ve daha çok ilimle şöhret bulan aileden hadis ve fıkıh âlimleri, kâtiplik ve kadılık yapan idareciler çıktı. Mansûr'un dedesi Ebû Âmir Muhammed İşbîliye (Sevilla) kadılığı yapmış, babası Abdullah hadis ve fıkıh âlimi olarak tanınmıştır. Annesi Kurtuba'nın (Cordoba) nüfuzlu ailelerinden Benî Birtâl'e mensuptu.

Mansûr küçük yaşta gittiği Kurtuba'da edebiyat, hadis ve fıkıh tahsil etti. Hocaları arasında Ebû Ali el-Kālî, Ebû Bekir b. Muâviye, Ebû Bekir İbnü'l-Kūtıyye gibi dönemin ünlü âlimleri bulunmaktaydı. Kurtuba başkadısının yanında kâtip olarak göreve başlayan Mansûr daha sonra Reyye (Regio) kadılığına tayin edildi. Zekâsı ve insanlarla kolayca anlaşabilmesi sayesinde kısa sürede tanınmaya başladı ve saraya girmeyi başardı. 356 (967) yılında Endülüs Emevî Halifesi II. Hakem'in veliaht olan oğlu Abdurrahman'ın mallarını yönetmekle görevlendirildi. Bu sırada hükümdarın İspanyol asıllı eşi Subh ile tanıştı, onun yakın ilgi ve desteğini kazanarak darphânenin başına getirildi. Çok geçmeden hazinenin teftişi de kendisine verildi. Bu şekildeki yükselişi ve saraydaki faaliyetleri görevini suistimal ettiğine dair şikâyetlere sebep olunca II. Hakem tarafından sorgulandı, ancak şikâyetleri haklı çıkaracak bir durum tesbit edilemedi. Bu olayın ardından sırasıyla İşbîliye ve Sebte (Ceuta) kadılıklarına tayin edildi. 359'da (970) veliaht Abdurrahman'ın ölümü üzerine II. Hakem'in hayatta kalan ve Subh'tan doğma tek oğlu olan Hişâm'ın mallarını yönetmekle görevlendirildi. 361'de

(972) Kurtuba’nın asayiş ve güvenliğinden sorumlu olmak üzere sâhibü’ş-şurtati’l-vüstâ tayin edildi. Bu görevi sırasında, Fâtımîler’le mücadele etmek üzere Mağrib’de bulunan ordu kumandanı Gālib b. Abdurrahman’ın aşırı harcamalarda bulunduğuna dair şikâyetler sebebiyle halife tarafından teftiş için Mağrib’e gönderildi. Bu vesileyle kumandanlar, Berberî yöneticileri ve kabile reisleriyle yakın ilişkiler kurdu. 363’te (974) ordu ile birlikte Kurtuba’ya döndü. İki yıl sonra II. Hakem’in vefatından kısa bir süre önce veliaht olarak Hişâm’a biatin sağlanmasında önemli rol oynadı. Aynı şekilde II. Hakem vefat ettiğinde çoğunluğunu sakālibenin teşkil ettiği bir kesimin hilâfete halifenin amcası Mugīre b. Abdurrahman’ı çıkarma teşebbüsüne karşı Hişâm’ın halife ilân edilmesi için Vezir Ca‘fer b. Osman el-Mushafî ile birlikte büyük çaba harcadı.

II. Hişâm halife olunca Mushafî başvezir (hâcib), Mansûr da Subh’un desteğiyle vezir tayin edildi. Bu sırada Endülüs’teki anlaşmazlıklar ve Fâtımîler’le olan mücadele sebebiyle hıristiyan akınları artmış ve Kurtuba’yı tehdit eder hale gelmişti. Bu akınları durdurma görevi Mansûr’a verildi. Mansûr’un 366 (977) yılında Kastilya (Kaştâle) Krallığı topraklarına düzenlediği seferden muzaffer olarak ve bol ganimetle Kurtuba’ya dönmesi devlet içindeki konumunu güçlendirdi. Bu yükselişiyle Hâcib Mushafî’yi tedirgin etmekle birlikte ona saygıda kusur etmemeye büyük özen gösterdi. Mushafî ile Medînetüsâlim’in askerî valisi olan Gālib b. Abdurrahman arasındaki soğukluktan

yararlanma yoluna gitti. Gālib’i yanına çekip Mushafî’yi saf dışı bırakmaya çalıştı. Bunun için 366 (977) yılında Gālib’e Mushafî’yi hâciblik için yeterli görmediğini söyledi. Ardından Gālib’in kızı ile evlenerek onunla akrabalık bağı kurdu. Bir yıl sonra hıristiyanlara yönelik ikinci ve kayınpederiyle birlikte çıktığı üçüncü seferden de galibiyetle ve bol miktarda ganimetle dönmesi onu daha da güçlendirdi. Kurtuba’ya sâhibü’l-medîne olarak tayin edildi. Çok geçmeden “zü’l-vizâreteyn” unvanıyla taltif edildi. Mushafî’nin azledilmesi üzerine II. Hişâm tarafından hâcibliğe getirildi.

Mansûr hâcib olduktan sonra II. Hişâm’ı tamamen kontrolü altına aldı. Onun Medînetüzzehrâ’da vaktini eğlenceyle geçirmesini sağlayarak devlet işlerine karışmasına engel oldu. Devlet işlerinde müstakil kalmak için Vâdilkebîr (Guadalquivir) nehrinin kenarında Medînetüzzâhire adıyla

Medînetüzzehrâ'ya benzer yeni bir şehir kurdurdu ve bütün devlet dairelerini oraya taşıdı. Ardından vilâyetlere mektuplar yollayarak bundan böyle vergilerin yeni merkeze gönderilmesini istedi. Diğer taraftan vezirliği sırasında orduda başladığı yenileştirme çalışmalarını sürdürdü. Bu çerçevede Berberîler'den ve aralarında Leonlu, Kastilyalı ve Navarralılar'ın bulunduğu kuzeyli hıristiyanlardan müteşekkil güçlü bir ordu kurdu. Kabile sistemine göre orduda görev yapan Arap birliklerini kabile düzenini dikkate almaksızın yeni ordu içinde dağıttı. Ayrıca daha önce III. Abdurrahman tarafından oluşturulan ve yalnız sakālibeden meydana gelen saray muhafızlarının gücünü büyük ölçüde sınırladı. Askerî iktâ sisteminin bırakılıp maaşlı askerî sisteme geçildiğinden yeni ordu Endülüs'ten çok iktidara bağlı bir ordu haline geldi. Ancak bu icraatlar Kurtuba'da bazı ciddi rahatsızlıklara sebep oldu. Kurtuba'nın önde gelen ailelerinin, fakihlerin, şairlerin ve sakālibenin de içinde yer aldığı muhalefet cephesi, Emevî sarayını Mansûr'dan kurtarmak için II. Hişâm'ı öldürüp yerine III. Abdurrahman'ın torunu Abdurrahman b. Ubeydullah'ı tahta çıkarmak üzere bir suikast düzenledi, ancak başarılı olamadı. Bu arada felsefeyle ilgilenmenin halk arasında "sapıklık" olarak kabul edildiği Kurtuba'da bazı fakihler tarafından hâcibin felsefeye merak sardığı haberlerinin yayılması üzerine Mansûr, söylentilerin asılsız olduğunu ispatlamak için II. Hakem tarafından zenginleştirilen saray kütüphanesinde mevcut, fakihler tarafından zararlı kabul edilen bütün eserleri imha ettirdi.

İbn Ebû Âmir el-Mansûr'un yönetimde tek adam olmaya yönelik politikası kayın pederi Gālib'i de muhalefet safına itti. Emevî sülâlesine son derece sadık olan bu ünlü kumandan, sakālibenin gücünün azaltılması ile birlikte özellikle II. Hişâm'ın saraya kapatılarak devlet işlerinden uzaklaştırılması üzerine Emevî hânedanını yıkmaya çalışmakla suçladığı damadı Mansûr'a karşı kendisini halifenin haklarının koruyucusu ilân etti. Bu durum, iki tarafı 371 (981) yılında Şentvecent (San Vicente) Kalesi yakınında savaş alanında karşı karşıya getirdi. Daha çok sınır bölgesi birliklerinden oluşan Gālib'in ordusu, Kuzey Afrika'dan yeni getirilen Berberî birlikleriyle desteklenen Mansûr'un ordusu karşısında başlangıçta başarılı olduysa da Gālib'in atından düşerek ölmesi üzerine bozguna uğramaktan kurtulamadı. Mansûr bu olayın hemen ardından çıktığı Liyûn (Leon) seferinden de büyük bir zaferle dönünce Endülüs'te ilk defa olmak üzere "el-Mansûr-Billâh" unvanını aldı ve saray âmiri oldu (371/981). Kendi adına para bastırdığı

gibi cuma hutbelerinde halifenin adıyla birlikte onun ismi de zikredilmeye başlandı. Hatta bu gelişmeler sonucunda elde ettiği fiilî hükümdarlık konumunun kendisinde halifeliğini ilân etme düşüncesini doğurduğu, ancak bunun için istişarede bulunduğu İbn Zerb, İbnü'l-Mekvî, Usaylî gibi fakihlerle İbn Ayyâş ve İbn Futays gibi vezirlerden çoğunun muhalefet etmesi üzerine bundan vazgeçtiği rivayet edilmektedir.

Mansûr'un dış politikasında ağırlık merkezini Endülüs'e yönelik olarak kuzeyde hıristiyan krallıklarından, güneyde (Mağrib'de) Şiî Fâtımîler'den kaynaklanan tehditlerin bertaraf edilmesi oluşturmuştur. Mansûr Endülüs'ün kuzeyinde bulunan Kastilya, Leon ve Navarra (Neberre) krallıklarının hükmettikleri topraklara elliden fazla sefer düzenledi ve bunların hepsinden galip çıktı. Bu seferlerle, söz konusu prensliklerin III. Abdurrahman döneminden beri Kurtuba'ya olan bağımlılıklarını pekiştirdiği gibi zaman zaman kendi politikasına uygun prenslerin tahta oturmasını sağlamak suretiyle onların iç işlerine müdahale etme gücünü de elde etti. Mağrib'de ise III. Abdurrahman ve II. Hakem'in siyasetini aynen sürdürdü. Bunun için Fâtımîler'e karşı Emevî yanlısı mahallî Berberî hânedanlarını destekledi. 381 (991) yılında oğlu Abdülmelik lehine hâciblikten feragat eden Mansûr 386'da (996) hükümdarlara mahsus "es-Seyyid el-Melikü'l-Kerîm" lakabını aldı. Bir yıl sonra da oğlu Abdülmelik b. Mansûr'un Fas'a girmesi bölgedeki Endülüs Emevî nüfuzunu daha da pekiştirdi. İbn Ebû Âmir el-Mansûr, Kastilya üzerine düzenlediği elli ikinci seferinden dönerken Medînetüsâlim'de hastalandı ve kısa süre sonra vefat etti. Torunu Abdülazîz b. Abdurrahman mülûkü't-tavâiften biri olan Âmirîler'in kurucusudur.

Mansûr'un müstebit ve hedefine varmak için her yolu mubah gören bir kişiliğe sahip olduğu şeklinde değerlendirmeler yapılmış olmakla birlikte onun zamanında Endülüs'te III. Abdurrahman'la başlayıp II. Hakem'le devam eden istikrar ve gelişmenin sürdürüldüğü görülmektedir. Bu başarıda Ebû Mervân İbn Şüheyd, Muhammed b. Cehver, İbn Ayyâş, İbn Hudayr ve Ahmed b. Hazm gibi dönemin en yetenekli idarecileriyle birlikte çalışmasının önemli rolü vardı. Yeni bir saltanat şehri olarak Medînetüzzâhire'nin inşası, Kurtuba Ulucamii'nin genişletilmesi, Belyûneş'te bahçeler içinde bir saray ve sahilde bir kale inşası, Vâdilkebîr üzerindeki Romalılar döneminden kalma büyük köprünün restore edilmesi,

yeni yollar ve köprüler yapılması onun döneminde gerçekleştirilen belli başlı imar faaliyetleridir. Sefere çıkmadığı zamanlarda düzenlediği haftalık ilim meclislerine dönemin ünlü bilginleri katılırdı. Sefere çıkarken yanında şairlerin ve tarihçilerin bulunmasına özen gösterirdi; nitekim 980 yılında çıktığı Kastilya seferi esnasında beraberinde kırk bir şair ve tarihçinin bulunduğu kaydedilmektedir. İbn Derrâc ve Ebü'l-Mugīre İbn Hazm onun himaye ettiği şairlerdendir. Felsefeye olan merakı bilinmekle birlikte fakihlerin tepkisini çekmemek için bu alandan uzak dururdu. Döneminde matematik ve astronomi öğrenimi yaygınlaşmış, Ebü'l-Kāsım el-Mecrîtî astronomi alanındaki orijinal çalışmalarını onun zamanında gerçekleştirmiştir. Özel hekimi, İbnü'l-Heysem diye tanınan Abdurrahman b. İshak müshiller ve genel tıp konuları üzerine eserler kaleme almıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hazm, Naḳtü'l-ʿarûs (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1987, s. 107; Humeydî, Cez̠vetü'l-muḳtebis (nşr. M. Tâvît et-Tancî), Kahire 1953, s. 73-74; İbn Bessâm eş-Şenterînî, ez̠-Z̠aḫîre, I/1, s. 417-418 (fihrist); IV/1, s. 988-989 (fihrist); Dabbî, Buġyetü'l-mültemis (Ebyârî), s. 21; İbnü'l-Kerdebûs, Târîḫu'l-Endelüs (nşr. Ahmed Muhtâr el-Abbâdî), Madrid 1971, s. 62-65; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, Kahire 1353, VII, 83-84;

Abdülvâhid el-Merrâküşî, el-Muʿcib fî telḫîsi aḫbâri'l-Maġrib (nşr. M. Saîd el-Uryân), Kahire 1383/1963, s. 72 vd.; İbnü'l-Ebbâr, el-Ḥulletü's-siyerâʾ (nşr. Hüseyin Mûnis), Kahire 1985, I, 257-259, 268-277; İbn Hallikân, Vefeyât, II, 488; İbn İzârî, el-Beyânü'l-muġrib, Leiden 1951, s. 251-301; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, Beyrut 1413, XVI, 480; İbnü'l-Hatîb, el-İḥâṭa, I, 466, 493; II, 102-108; a.mlf., Aʿmâlü'l-aʿlâm (nşr. E. Lévi-Provençal), Beyrut 1956, s. 59 vd.; Makkarî, Nefḥu'ṭ-ṭîb, bk. İndeks; R. Dozy, Histoire des musulmans d'Espagne, Leyde 1861, III, 111-258; E. Lévi-Provençal, Histoire de l'Espagne Musulmane, Paris-Leiden 1950, II, 197-290; a.mlf., "Mansur", İA, VII, 302-305; M. Abdullah İnân, ed-Devletü'l-ʿÂmiriyye, Kahire 1958; a.mlf., Devletü'l-İslâm fi'l-Endelüs, Kahire 1408/1988, II, 517-587; Ali Edhem, el-Manṣûr el-Endelüsî, Kahire 1974; W. M. Watt - P.

Cachia, A History of Islamic Spain, Edinburgh 1977, s. 81-84; Anwar G. Chejne, Espana musulmana, Madrid 1980, s. 44-47; F. J. Simonet, Historia de los Mozarabes de España, Madrid 1983, tür.yer.; Bessâm el-Aselî, el-Ḥâcib el-Manṣûr, Beyrut 1405/1985; C. S. Albornoz, La Espana musulmana, Madrid 1986, I, 474-506; Abdülmecîd Na‘naî, Târîḫu’d-devleti’l-Ümeviyye fi’l-Endelüs, Beyrut 1986, s. 419-469; Abdurrahman Ali el-Hajjî, “Christian States in Northern Spain During the Umayyad Period (138-366/755-976)”, IQ, IX/1-2 (1965), s. 51-53; Luis Seco de Lucena Paredes, “New Light on the Military Campaigns of Almanzor”, a.e., XIV/3 (1970), s. 126-142; P. Guichard, “Al-Manṣūr ou al-Mansūr bi-llāh? Les Laqab/s Amirides d’après la numismatique et les documents officiels”, Archéologie islamique, V, Paris 1995, s. 47-53; Lütfi Şeyban, “Endülüs Emevî Hanedanına Karşı Bir İktidâr Denemesi: Endülüs Emevî Hâciblerinden el-Mansûr Muhammed İbn Ebî Âmir”, İslâmî Araştırmalar, XI/3-4, Ankara 1998, s. 250-272; P. Chalmeta, “al-Manṣūr”, EI² (İng.), VI, 430-432; Abdülkerim Özaydın, “Âmirîler”, DİA, III, 72-73.

Mehmet Özdemir

MANSÛR b. AMMÂR

(منصور بن عمّار)

(ö. 225/840)

İlk zâhidlerden.

Merv yakınlarında Dandanakan'da doğdu. Künyesi Ebü's-Serî'dir. İlk öğrenimini Merv'de tamamladıktan sonra Bağdat'a gitti. Tahsiline bir süre Basra'da devam etti. Güzel konuşması ve hitabet gücüyle tanındı. Şam ve Mısır'da yaptığı vaazlarla dikkati çekti. Ömrünün son yıllarını Bağdat'ta geçirdi ve burada vefat etti. O dönemde daha ziyade İranlılar'da görülen etkili konuşma gücü ve dinleyenleri coşturup ağlatmasından hareketle onun İran asıllı olduğu söylenebilirse de Massignon'un ileri sürdüğü gibi Şiî olduğunu kabul etmek mümkün değildir. Çünkü sözlerinde bu görüşü destekleyen bir ifade bulunmamaktadır. Mansûr b. Ammâr'ın tasavvufa yönelmesine yolda bulduğu, üzerinde "besmele" yazılı kâğıda saygı göstermesinin sebep olduğu kaydedilmektedir. Aynı yıllarda Bağdat'ta yaşayan Bişr el-Hâfî ile görüşmüş, Ahmed b. Ebü'l-Havârî'nin sohbetlerine katılmıştır.

Vaaz ve sohbetlerinde nefis terbiyesi üzerinde özellikle duran Mansûr b. Ammâr'a göre nefsini bilen kişi riyâzet ve mücâhedeyle, rabbini bilen kişi ise ibadet ve taatle O'nun rızâsını kazanmaya çalışır (Sülemî, s. 136). Nefsin arzularına muhalefet ederek selâmete ulaşan gönül şüphe ve mânevî kirlerden temizlendiği için hikmetin kaynağı olur. Hikmet âriflerin gönlünde tasdik, zâhidlerin gönlünde lutuf, âbidlerin gönlünde ilâhî başarı, müridlerin gönlünde tefekkür ve âlimlerin gönlünde tezekkür olarak ortaya çıkar. Kulun en iyi elbisesi alçak gönüllülük, ârifin en güzel elbisesi takvâdır. Mansûr b. Ammâr'ın bu görüşlerinden hareket eden Muhammed Celâl Şeref onun tasavvuf anlayışının nefis, kalp ve takvâ olarak üç esasa dayandığını söylemektedir (Dirâsât fi't-taṣavvufi'l-İslâmî, s. 93-113).

Mansûr b. Ammâr, tasavvufî konuların yanı sıra kelâm meseleleriyle de

ilgilenip bu alandaki tartışmalara katılan zâhidlerdendir. III. (IX.) yüzyılda kelâmcıların en çok tartıştığı Kur’an’ın mahlûk olup olmaması ve istivâ konularıyla ilgili olarak Bişr b. Gıyâs el-Merîsî ile mektuplaşan Mansûr b. Ammâr’a göre Allah’ın dışındaki her şey mahlûktur, ancak Allah’ın kelâmı olduğu için Kur’an mahlûk değildir. Mansûr, istivâ konusunu açıklamanın zor olduğunu ifade ederek bu hususta soru sormanın bid‘at sayıldığını, konunun bütününe iman edilmesi gerektiğini söyler.

Hadis ilmiyle de meşgul olan Mansûr’un rivayet ettiği hadisleri Ebû Nuaym Ḥilyetü’l-evliyâ ʾda nakletmiş, bu hadisleri Ebû Bekir b. Ahmed el-Hemedânî bir araya getirmiştir (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 546). İbn Adî ve Dârekutnî onun rivayet ettiği hadislerin zayıf olduğunu belirtmektedir.

İbnü’n-Nedîm’den itibaren (el-Fihrist, s. 114) kaynaklarda Mansûr b. Ammâr’ın bazı risâleler kaleme aldığından bahsedilmekteyse de bunlar günümüze ulaşmamıştır. Dinî-ahlâkî konulara dair bu risâlelerine Meclis fî ẕikri’l-mevt, Meclis fî ḥüsni’ẓ-ẓannî billâh, Meclisü’t-tekfûriyye fi’l-ġazv gibi “meclis” kelimesiyle başlayan adlar verdiği kaydedilmektedir (Sezgin, I, 637).

Mansûr b. Ammâr, heyecanla anlattıklarını kendi hayatında uygulamadaki zaafından dolayı Bişr el-Hâfî tarafından eleştirilmiş (Hatîb, XIII, 72), vâizlikten gelir elde etmesi de kınanmasına sebep olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist, s. 114; Sülemî, Ṭabaḳāt, s. 130-136; Ebû Nuaym, Ḥilye, IX, 325-331; Kuşeyrî, er-Risâle, s. 423-424; Hücvîrî, Keşfü’l-mahcûb (Uludağ), s. 227-228; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, XIII, 71-79; Herevî, Ṭabaḳāt, s. 123; İbnü’l-Cevzî, el-Ḳuṣṣâṣ ve’l-müẕekkirûn (nşr. M. L. Swartz), Beyrut 1986, s. 86-87; a.mlf., Ṣıfatü’ṣ-ṣafve, II, 173; Ferîdüddin Attâr, Teẕkiretü’l-evliyâ ʾ, Tahran 1346 hş., s. 225-228; İbnü’l-Mulakkın, Ṭabaḳātü’l-evliyâ ʾ (nşr. Nûreddin Şerîbe), Kahire 1393/1973, s. 286; İbn

Hacer, Lisânü'l-Mîzân, VI, 98-100; Sezgin, GAS, I, 637-638; M. Celâl Şeref, Dirâsât fi't-taṣavvufi'l-İslâmî, Beyrut 1404/1984, s. 93-113.

Ethem Cebecioğlu

MANSÛR el-FÂTIMÎ

(المنصور الفاطمي)

Ebü't-Tâhir el-Mansûr-Billâh (Binasrillâh) İsmâîl b. el-Kāim-Biemrillâh Muhammed b. Ubeydillâh el-Fâtımî (ö. 341/953)

Fâtımî halifesi (946-953).

301 Ramazanında (Nisan 914) Rakkāde'de dünyaya geldi. Mehdiye veya Kayrevan'da 302 veya 303 (915-916) yılında doğduğu da rivayet edilmektedir. Annesi Kerîme adlı bir câriyedir. Babası Kāim-Biemrillâh, 7 Ramazan 334'te (12 Nisan 946) veliaht tayin edip biat aldığı ve yönetime katılma yetkisi verdiği Mansûr'u, 316 (928) yılından beri Fâtımî aleyhtarı faaliyetleri yürüten İbâzî-Hâricî lideri Ebû Yezîd en-Nükkârî ile savaşa memur etmişti. Biattan birkaç hafta sonra babası vefat etti (13 Şevval 334 / 18 Mayıs 946). Mansûr, devlete karşı ayaklanan Ebû Yezîd en-Nükkârî'nin bu haberi duymasını önlemek amacıyla babasını gizlice defnetti.

Babasının ölümünü iki yıl gizlemeyi başararak bu zaman zarfında meydana gelen ayaklanmalara karşı mücadele eden Mansûr, Berberî ve Arap kabilelerini etrafında topladı. Sicilya askerleriyle de iş birliği yaparak büyük bir güç oluşturdu. 19 Şevval 334'te (24 Mayıs 946) Mehdiye'den Ebû Yezîd en-Nükkârî'ye karşı bir müfreze sevketti. Üç gün sonra Sûse

önünde mağlûp edilen Ebû Yezîd Kayrevan'a hareket ettiyse de şehre giremedi. Mansûr ertesi gün Kayrevan'a girince Ebû Yezîd batıya doğru çekildi. Onu takibe devam eden Mansûr, 26 Rebîülevvel 335'te (25 Ekim 946) Kayrevan'dan ayrılarak Begāye'ye ulaştı, Ebû Yezîd'i Biskre'ye kadar takip ettikten sonra Tubne'ye döndü. 12 Cemâziyelevvel 335'te (9 Aralık 946) Makkara civarında Ebû Yezîd'i bozguna uğratıp Mesîle'ye girdi. Ebû Yezîd'i aramak amacıyla şehirden ayrılınca Ebû Yezîd Mesîle'yi kuşatma altına aldı. Mansûr ancak 5 Receb 335'te (30 Ocak 947) Mesîle'ye hâkim olabildi. 22 Muharrem 336'da (13 Ağustos 947) Ebû Yezîd'in sığındığı Kiyâne şehrini zaptederek kendisini yaralı vaziyette esir aldı. Ebû Yezîd beş

gün sonra ölünce cesedini Mehdiye’de halka teşhir etti. Genç Fâtımî Devleti için bir tehdit oluşturan ve Berberî kabileleri, Endülüs Emevî Halifesi III. Abdurrahman, Mağrib ve özellikle Tâhertliler tarafından desteklenen Ebû Yezîd en-Nükkârî’nin isyanı böylece sona erdi.

III. Abdurrahman, Fâtımîler’e muhalefet eden Miknâsî lideri Mûsâ b. Ebü’l-Âfiye ile Berberî kabilelerini Fâtımîler aleyhine kışkırttı. Zenâte kabilesini de Fâtımîler’in müttefiki Sanhâce’nin reisi Zîrî b. Menâd’a karşı savaşa teşvik etti. Tâhert’teki Rüstemîler Devleti gibi Mağrib’deki küçük devletlerle de sağlam ilişkiler kurarak Fâtımî halifesine baş kaldıranları destekleyen III. Abdurrahman, Fâtımîler’den Sicilya’yı geri almayı düşünen Bizanslılar’la ittifak oluşturdu. Mısır’daki İhşîdîler’le iyi ilişkiler kurarak Şiî mezhebiyle savaş için Mısır’a Mâlikî fakihler gönderdi.

Mansûr bunun üzerine önce III. Abdurrahman adına hutbe okutan Tâhert’e yöneldi, kısa bir süre Tâhert’te kaldıktan sonra buraya Benî İfren’den Ya‘lâ b. Muhammed’i vali tayin edip Kayrevan’a gitmek üzere yola çıktı. Kayrevan’a gönderdiği menşurda babası Kāim-Biemrillâh’ın vefat ettiğini, savaş dolayısıyla bunu gizlediğini ve el-Mansûr-Billâh unvanıyla hilâfet makamına geçtiğini belirtti. Tâhert’ten ayrılarak nüfuzunu sağlamlaştırmak üzere Kartaca’ya ve diğer bazı şehirlere uğradıktan sonra Mansûriye’ye geldi, burada bir kahraman gibi karşılandı. Mansûr ülkede istikrarı sağlamak üzere iken Ebû Yezîd en-Nükkârî’nin oğlu Fazl, Avrâs ve Kafsa’da isyan etti. Zilkade 336’da (Mayıs 948) öldürülerek bertaraf edilen Fazl’ın kardeşleri Endülüs Emevî Devleti’ne sığındı.

İç ve dış düşmanların saldırılarına karşı Mansûr güçlü bir donanma kurmuştu. 334 (945-46) yılında Hasan b. Ali el-Kelbî kumandasındaki bu donanma Meriye (Almaria) şehrine saldırarak limanda demirlemiş gemileri yaktı, şehir halkından birçok kişi esir alındı. Bu olay üzerine Endülüs Emevî donanması bir yıl sonra Afrika sahillerine hücum edip Sûse bölgesini tahrip etti. Fâtımî kaynaklarında, VII. Konstantinos zamanında Bizanslılar’ın Fâtımîler’in elindeki Sicilya adasını geri almak için giriştikleri teşebbüslere karşı koymada donanmanın büyük rol oynadığı belirtilmekte, ayrıca Mehdiye’de bulunan tersane ve 900 savaş gemisinin önemi de vurgulanmaktadır. Mansûr bunlardan ve Fâtımîler’e Ağlebîler’den kalan Sicilya ve Mağrib’deki düzenli deniz gücünden

faydalanmış, daha sonra bunları geliştirerek devletin gücünü arttırmıştır.

Ramazan 341'de (Şubat 953) dinlenmek amacıyla Celûlâ şehrine giden Mansûr yolda şiddetli bir soğuk ve yağmurla karşılaştı. Mansûriye'ye dönerken maiyetindeki birçok kişi hayatını kaybetti. Kendisi de hastalandı ve 28 Şevval 341'de (18 Mart 953) Mansûriye'de vefat etti. Mehdiye şehrine götürülerek orada defnedildi. Yerine oğlu Muiz-Lidînillâh geçti. Akıllı ve cesaretli, yerinde konuşmasını bilen iyi bir hatip ve sabırlı bir kişi olan Mansûr, zamanının çoğunu ayaklanmaları bastırmaya ve ülkenin birliğini sağlamaya vermiştir. Karmatî lideri Ebû Tâhir el-Cennâbî'nin 317'de (929) söküp götürdüğü Hacerülesved'in yerine iade edilmesini emretmiş, bunun üzerine Hacerülesved 339'da (950-51) Mekke'ye getirilerek yerine konulmuştur. Bu arada çeşitli vergileri kaldırmış, vergi konusunda halka hoşgörülü davranılmasını istemiştir. Hem zimmîler hem müslümanlar için geçerli olan bu karar sayesinde sükûnet ve barış sağlanmış, vergi sisteminde adalet temin edilmiştir. Kendi adıyla anılan Mansûriye (Sabra) şehrinin inşasını emreden Mansûr, Mehdiye'nin yerine Mansûriye'yi başşehir yaparak buraya yerleşmiştir (336/947-48). Şehri saraylarla süslemiş ve kurduğu pazar yerleriyle zenginleştirmiştir. Şair Ebü'l-Kāsım el-Fezârî onun için bir kaside yazmıştır (bk.bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Ali b. Zâfir, Aḫbârü'd-düveli'l-münḳaṭıʿa (nşr. A. Ferré), Kahire 1972, s. 18-20; İbn Hammâd es-Sanhâcî, Aḫbâru mülûki Benî ʿUbeyd ve sîretühüm (nşr. Tihâmî Nakra - Abdülhalîm Uveys), Riyad-Kahire 1401/1981, s. 59-83; İbn Hallikân, Vefeyât, I, 234-236; İbn İzârî, el-Beyânü'l-muġrib, I, 218-221; Makrîzî, İttiʿâẓü'l-ḥunefâ (nşr. Cemâleddin eş-Şeyyâl), Kahire 1416/1996, I, 88-91; a.mlf., el-Muḳaffe'l-kebîr (nşr. Muhammed el-Ya'lâvî), Beyrut 1407/1987, s. 142-192; İdrîs İmâdüddin el-Kureşî, ʿUyûnü'l-aḫbâr ve fünûni'l-âs̱âr (nşr. Mustafa Gālib), Beyrut, ts. (Dârü'l-Endelüs), s. 231-341; Ebü'l-Kāsım el-Fezârî, el-Ḳaṣîdetü'l-fezâriyye fî medḥi'l-ḫalîfeti'l-Fâṭımî el-Manṣûr (nşr. Mustafa ez-Zemerlî), Beyrut 1995, neşredenin girişi, s. 5-74; Hasan İbrâhim Hasan, Târîḫu'd-devleti'l-

Fâṭımiyye, Kahire 1981, s. 89-92; Muhammed el-Ya‘lâvî, el-Edeb bi-İfrîḳıyye fi’l-ʿahdi’l-Fâṭımî (296-365 h.), Beyrut 1986, s. 149-185; Eymen Fuâd Seyyid, ed-Devletü’l-Fâṭımiyye fî Mıṣr, Kahire 1413/1992, s. 59-60, 62; H. Halm, The Empire of the Mahdi: The Rise of the Fatimids, Leiden 1996, s. 310-337; F. Dachraoui, “al-Manṣūr-Billāh”, EI^2 (İng.), VI, 434-435.

Kåsım Abduh Kåsım

MANSÛR FEHMÎ

(منصور فهمي)

(1886-1959)

Mısırlı ilim ve fikir adamı, deneme yazarı.

Mansûre'ye bağlı Talhâ'da doğdu. Mağrib asıllı bir ailenin çocuğudur. İlk öğrenimini Mansûre'de, orta öğrenimini Kahire'deki bir Fransız lisesinde tamamladı. Hukuk Mektebi öğrencisi iken Mısır (Kahire) Üniversitesi'nin felsefe alanında öğretim elemanı yetiştirmek amacıyla açtığı bir sınavı kazanarak Sorbonne Üniversitesi'nde felsefe tahsili yapmak üzere 1908'de Fransa'ya gönderildi. Fransa'da kaldığı beş yıl boyunca bir yandan felsefe ve sosyoloji alanında lisans öğrenimini sürdürürken bir yandan da tabiat bilimleri ve özellikle fizikî coğrafya, fizyoloji, embriyoloji gibi alanlardaki derslere katıldı. Ayrıca sosyal bilimlerde metodoloji konusunda kendini yetiştirmeye çalıştı ve Fransız sosyolojisinin önde gelen temsilcilerinden olan sosyoloji hocası Lévy Bruhl'ün etkisinde kaldı. Bu arada Fransız dili ve edebiyatı yanında Arap dili ve kültürüyle ilgili eserler okuyarak ileri düzeyde birikim elde etti.

Sorbonne'da felsefe alanında doktora çalışmasına başlayan Mansûr Fehmî, o sıralarda Mısır'da Kāsım Emîn'in önderliğinde bir grup aydın tarafından gündemde tutulan kadının hakları ve özgürlüğü problemiyle ilgili tartışmaların da etkisiyle kadının İslâm'daki durumu hakkında bir tez hazırlamaya karar verdi. Doktora çalışmasını tamamladığında Mısır Üniversitesi yetkilileri, içinde dinî telakkilere aykırı görüşlerin yer alması sebebiyle tezinin kabul edilmemesi yönünde

girişimde bulundularsa da bu girişim sonuç vermedi ve Mansûr Fehmî doktor unvanını aldı. Ardından ülkesine dönerek 1913'te Kahire Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde felsefe tarihi hocası olarak göreve başladı. Ancak doktora teziyle ilgili dine aykırılık iddiaları sürdü ve bu yüzden altı ay sonra görevinden uzaklaştırıldı. Düşüncelerini ve eleştirici

üslûbunu gözden geçirip bir zihnî değişim süreci yaşadığı altı yıllık ayrılıktan sonra tekrar eski fakültesinde görevlendirilen Mansûr Fehmî aynı üniversitede doçent ve profesör oldu; Edebiyat Fakültesi dekanlığı yaptı. Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye müdürlüğünü yürüttü. Ardından İskenderiye Üniversitesi rektörlüğüne getirilen Mansûr Fehmî bu görevindeyken 1946'da emekliye ayrıldı.

Mansûr Fehmî, 1933 yılında Kahire'de kurulan Mecmau'l-lugati'l-Arabiyye'nin yirmi kişiden oluşan birinci bilim kuruluna üye olarak seçildi; bir yıl sonra yapılan ilk toplantıda kurumun sekreterliğine getirildi. Hayatının sonuna kadar devam ettirdiği bu görevi sırasında (Ahmed Fuâd el-Ehvânî, XIX/2 [1961], s. 2) bilim ve sanat alanlarına dair terimlere Arapça karşılıklar bulunması, yeni kavramlar için Arapça kelimeler türetilmesi, bilimsel toplantılar düzenlenmesi gibi pek çok faaliyetiyle kurumun verimliliğine katkı sağladı. Ayrıca el-Mecmau'l-ilmiyyü'l-Arabî (Dımaşk), el-Mecmau'l-ilmiyyü'l-Îrânî ve el-Mecmau'l-ilmiyyü'l-Irâkī adlı kuruluşlarla Mısır Müslüman Gençler Cemiyeti, Kızılay Derneği, Arap Birliği gibi kurumların üyesiydi; bu arada Demokrat Parti'nin kurucuları arasında yer aldı. I. Dünya Savaşı'ndan önce el-Cerîde'de, savaş esnasında Muhammed Hüseyin Heykel, Mustafa Abdürrâzık, Tâhâ Hüseyin ve Abdülhamîd Hamdî ile birlikte çıkardıkları haftalık es-Süfûr, el-Ehrâm, el-Hilâl ve Fetâtü'ş-Şarḳ gazetelerinde denemeler yazdı. Çok sayıda bilimsel toplantıya katılarak toplum ve ahlâk meselelerine dair bildiriler sundu. 27 Mart 1959 tarihinde Kahire'de vefat etti.

Mansûr Fehmî'nin ilk baskısı La condition de la femme dans la tradition et l'évolution de l'Islamisme başlığıyla yayımlanan doktora tezi (Paris 1913) bizzat kendi ifadesinden de anlaşıldığı gibi (La condition, s. 20) pozitivizmin önde gelen temsilcilerinden yahudi asıllı hocası Lévy Bruhl'ün etkisinde hazırlanmış olup eserde İslâm öncesi dönemde kadının durumu, Hz. Muhammed ve kadın, kadının örtünmesi ve evine kapanması, İslâm'da câriyelik, İslâm hukukunda kadın, İslâm aile yapısında eşler arasındaki bağın gevşekliği ve bunda sosyal sebeplerin rolü gibi konular incelenmiştir. Tam bir şarkiyatçı üslûbuyla kaleme alındığı, yaklaşım ve muhtevaya da büyük ölçüde müsteşrik zihniyetin hâkim olduğu görülen eserde uydurma veya sıhhati tartışmalı bazı rivayetlerden de yararlanılarak özellikle Resûl-i Ekrem'e çirkin isnatlarda bulunulmuştur (meselâ bk. a.g.e., s. 37, 59).

Eser ciddi eleştirilere hedef olmuştur. Mısır'ın o dönemdeki etkili ilim ve fikir adamlarından Muhammed Lutfî Cum'a, el-Müʾeyyed gazetesinde (28 Ocak 1914) yayımlanan uzun bir yazısında Mansûr Fehmî'nin uydurma veya zayıf rivayetlere dayanarak, ayrıca bunları kötü niyetle yorumlamak suretiyle Hz. Peygamber ve İslâmiyet hakkında iftiralarda bulunduğunu söylemiş, başta Resûl-i Ekrem'in çok kadınla evliliği meselesi olmak üzere eserde ileri sürülen iddiaları cevaplandırmıştır. M. Seyyid Kîlânî, kendisi tarafından neşredilen Şehristânî'nin elMilel ve'n-niḥal'inin II. cildine eklediği 109 sayfalık zeyilde, Kur'an ve Hz. Peygamber'in hayatı hakkında kendilerini küfre götürebilecek iddialar ortaya atan çağdaş yazarlar hakkında bilgi verirken ilk sırada Mansûr Fehmî'yi zikretmiştir (s. 81-83). Ancak Kîlânî -Resûl-i Ekrem'i ve İslâm dinini övücü bir konuşmasından da örnek vererek-Mansûr Fehmî'nin 1915 yılından itibaren olumsuz fikirleri terkettiğini, İslâm dinine bağlılığını ispatlayan pek çok konuşma ve makalesinin bulunduğunu belirtmektedir. Öte yandan İbrâhim Medkûr, Ahmed Fuâd el-Ehvânî gibi bazı fikir adamları, eserlerindeki olumsuz görüşlere katılmamakla birlikte Mansûr Fehmî'ye karşı takınılan tepkisel tavrı düşünce ve bilim özgürlüğüne aykırı bularak eleştirmişlerdir.

Mansûr Fehmî, kitap telifinden ziyade toplumun aydınlatılması bakımından daha yararlı olacağını ifade ettiği (Ahmed Fuâd el-Ehvânî, XIX/2 [1961], s. 4) radyo konuşmaları ve toplantılarıyla, ayrıca gazete yazılarıyla tanınmıştır. 1915-1930 yılları arasında çeşitli gazetelerde yayımladığı yazılarını Ḫaṭarâtü nefs başlıklı kitapta bir araya getirmiş (Kahire 1930), çoğu sanat felsefesiyle ilgili olmak üzere bazı yazıları 1961'de Kahire Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nin dergisinde yayımlanmıştır (Mecelletü Külliyeti'l-âdâb, XIX/2 [1961], s. 7-46). Mansûr Fehmî'nin Mısır halkının ekonomik sefaleti, siyasal alanda halk iradesinin zayıflığı, Batı ile kültürel ilişkilerin doğru ve yanlış yönleri gibi konularla ahlâk problemlerinin ele alındığı yazıları muhtevaları yanında üslûp güzelliğiyle de büyük takdir toplamış, yazar bu hususta Mısır'ın tanınmış edebiyatçılarından Mustafa Lutfî el-Menfelûtî'ye çok şey borçlu olduğunu belirtmiştir (Brockelmann, III, 212).

BİBLİYOGRAFYA

Mansûr Fehmî, La condition de la femme dans l'Islam, Paris 1990, tür.yer.; Brockelmann, GAL Suppl., III, 211-212; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, XIII, 16-17; M. Seyyid Kîlânî, Ẕeylü'l-Milel ve'n-niḥal (Şehristânî, elMilel [Kîlânî] içinde), s. 81, 83; M. Mehdî Allâm, el-Mecmaʿiyyûn fî ḫamsîne ʿâmen, Kahire 1406/1986, s. 362-365; Ziriklî, el-Aʿlâm, Beyrut 1997, VII, 302; Ahmed Fuâd el-Ehvânî, "Manṣûr Fehmî", Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb: Câmiʿatü'l-Ḳāhire, XIX/2, Kahire 1961, s. 1-6; İbrâhim Medkûr, "el-Merḥûm ed-Doktor Manṣûr Fehmî", MMLA, XXII (1967), s. 353-360.

Mustafa Çağrıcı

MANSÛR el-HAMMÂDÎ

(المنصور الحمّادي)

(ö. 498/1105)

Hammâdî emîri (1089-1105)

(bk. HAMMÂDÎLER).

MANSÛR b. MU‘TEMİR

(bk. İBNÜ’l-MU‘TEMİR).

MANSÛR el-MUVAHHİDÎ

(bk. EBÛ YÛSUF el-MANSÛR).

MANSÛR enNEMERÎ

(bk. NEMERÎ).

MANSÛR b. NÛH I

(منصور بن نوح)

Ebû Sâlih el-Emîrü’s-Sedîd Mansûr b. Nûh b. Nasr es-Sâmânî (ö. 365/976)

Sâmânî hükümdarı (961-976).

Kardeşi Abdülmelik’in ölümü üzerine Türk asıllı nüfuzlu kumandanlardan Alp Tegin’in isteğiyle küçük yaştaki oğlu Nasr, Vezir Ebû Ali Bel‘amî tarafından hükümdar ilân edildi (11 Şevval 350 / 23 Kasım 961). Ancak Nasr’ın saltanatı bir gün sürdü.

Mansûr b. Nûh ertesi gün ulemâ, meşâyih, hânedan mensupları, hassa kuvvetleri ve özellikle çocukluğundan beri arkadaşı olan Fâik el-Hassa adlı kumandanın desteğiyle tahta çıkarılıp kendisine biat edildi. Alp Tegin’in Mansûr’un yerine amcasını tahta çıkarmak istediği de rivayet edilir (Müstevfî, s. 382).

Mansûr, hükümdar olmasına karşı çıktığı için Alp Tegin’i görevinden uzaklaştırdı. Bunun üzerine Alp Tegin topladığı kuvvetlerle Sâmânî başşehri Buhara’yı ele geçirmek istedi. Ancak askerlerin ve devlet adamlarının Mansûr’un safına geçtiklerini görünce vazgeçip Belh’e çekildi. Mansûr’un, üzerine gönderdiği orduyu yenilgiye uğrattı ve aralarında Mansûr’un dayısının da bulunduğu kumandanları esir aldı (Rebîülevvel 351 / Nisan 962). Aynı yıl Sâmânîler’in en uçtaki sınırlarına çekilen ve Levik hânedanından Ebû Ali’yi mağlûp ederek Gazne’ye giren Alp Tegin böylece Gazneliler Devleti’nin temellerini atmış oldu. Mansûr, daha sonra Ebû Ca‘fer adlı kumandanının idaresindeki bir orduyu Gazne’ye sevkettiyse de Sâmânî ordusu mağlûp olmaktan kurtulamadı ve ağır kayıplar verdi (Nizâmülmülk, metin, s. 123-124, trc., s. 82). Cûzcânî, Alp Tegin’in Mansûr b. Nûh’tan aldığı menşurla Gazne’de meşrû bir otorite tesis ettiğini kaydeder (Ṭabaḳāt-ı Nâṣırî, I, 211). Alp Tegin’in Mansûr b. Nûh’a karşı yarı bağımsız hareket ettiği Kâbil yakınlarındaki Pervân’da basılan iki sikkeden de anlaşılmaktadır. Alp Tegin’in yerine geçen oğlu Ebû İshak

İbrâhim Buhara'ya giderek Emîr Mansûr'dan menşur almış, bu olayın ardından Gazneli-Sâmânî ilişkileri olumlu bir gelişme seyri takip etmiştir. Nitekim Ebû İshak İbrâhim, 353-354 (964-965) yıllarında Levik hânedanı Gazne'yi işgal edince Mansûr'un yardımıyla tekrar Gazne'ye dönebilmiştir (354/965). Alp Tegin'in ölümünden sonra basılan Gazneli paralarında Mansûr b. Nûh'un adı da yer almaktadır.

Mansûr, Alp Tegin'e karşı verdiği başarılı mücadele sebebiyle Ebû Mansûr Muhammed b. Abdürrezzâk'ı Horasan orduları başkumandanlığına getirdi. Ancak Horasan'da halka zulmedip şehirleri yağmalaması ve Büveyhî Emîri Rüknüddevle ile iş birliği yapması üzerine onu azlederek yerine Ebü'l-Hasan Muhammed b. İbrâhim es-Simcûrî'yi tayin etti (Zilhicce 350 / Ocak 962).

Sîstan hâkimi Halef es-Saffâr'ın hacca giderken yerine vekil bıraktığı Tâhir b. Hüseyin'in iktidarı ele geçirip isyan etmesi üzerine Halef Buhara'ya gidip Mansûr b. Nûh'tan yardım istedi. Mansûr asker sevkederek Halef'in Sîstan'a dönmesini sağladı (354/965). Tâhir, Halef'in askerlerini terhis ettiğini görünce tekrar Sîstan'ı ele geçirdi; Halef de yine Mansûr'un gönderdiği Sâmânî kuvvetlerinin yardımıyla ülkesine dönebildi. Ancak Halef, Buhara'ya yollamakta olduğu vergi ve hediyeleri göndermemeye başlayınca onunla Mansûr arasındaki ilişkiler bozuldu. Bunun üzerine Mansûr, Sîstan'a Hüseyin b. Tâhir kumandasında bir ordu sevketti (354/965). Yedi yıl boyunca devam eden savaşlar yapılan bir antlaşmayla sona erdi ve Halef Sâmânîler adına hutbe okutmayı kabul etti. İbnü'l-Esîr, Halef'in isyanını Sâmânîler'de ortaya çıkan ilk zaaf alâmeti olarak gösterir ve bu olaydan sonra çevredeki emîrlerin Sâmânî topraklarına göz dikmeye başladığını belirtir (el-Kâmil, VIII, 564).

Mansûr b. Nûh 356'da (967) Ziyârî Hükümdarı Veşmgîr ile görüştü. Bu görüşmede iki hükümdar Büveyhîler'e karşı birlikte hareket etmeye karar verdi. Bunun üzerine Mansûr, Horasan orduları başkumandanı Ebü'l-Hasan Muhammed b. İbrâhim es-Simcûrî'yi büyük bir orduyla Veşmgîr'in emrine verdi. Veşmgîr, Büveyhî Hükümdarı Rüknüddevle ile oğlu Adudüddevle'nin karşı harekete geçtiği sırada vefat etti. Yerine geçen oğlu Bîsütûn'un Rüknüddevle ile anlaşması bu iş birliğini sonuçsuz bıraktı (Muharrem 357 / Aralık 967). Mansûr b. Nûh, 359'da (970) Kirman'ı

hâkimiyeti altına almak üzere Süleyman b. Ebû Ali b. İlyâs'a yardımcı birlikler gönderdi, fakat sefer başarısızlıkla sonuçlandı.

Büveyhîler'le Sâmânîler arasında 356 (967) yılında başlayan mücadele 361'de (971-72) yapılan bir antlaşmayla sona erdi. Buna göre Büveyhîler, Mansûr b. Nûh'a yıllık 150.000 dinar vergi ödeyecekti. Bu antlaşmada Horasan orduları başkumandanı Ebü'l-Hasan Muhammed es-Simcûrî önemli rol oynamış, antlaşmanın imzalanmasına Horasan, Fars ve Irak eşrafı da tanıklık etmiştir. Antlaşmadan sonra Mansûr Adudüddevle'nin kızıyla evlendi.

Mansûr 11 veya 15 Şevval 365'te (12 veya 16 Haziran 976) Buhara'da vefat etti. 366 (977) yılında öldüğü de rivayet edilir. Yerine on üç yaşındaki oğlu Ebü'l-Kāsım Nûh geçti. Çağdaşı coğrafyacı İbn Havkal onu güzel ahlâklı, yetenekli, dönemindeki hükümdarların en âdili ve en ihtiyatlısı, ileri görüşlü, azimli ve iyi niyetli olarak tavsif eder (Ṣûretü'l-arż, I, 472). Bazı tarih ve tefsir kitapları Mansûr'un emriyle Arapça'dan Farsça'ya tercüme edilmiştir. Veziri Ebû Ali Bel'amî, Taberî'nin Târîḫ'ini bazı ilâvelerle Farsça'ya çevirmiştir.

İmar faaliyetleriyle de ilgilenen Mansûr'un 354 (965) yılında Kârek-i Aleviyyân denilen yerde yaptırmış olduğu saray Sâmânîler devri sonuna kadar ayakta kalmıştır. II. Nasr'ın Rîgistan'da inşa ettirdiği, kendi hükümdarlığının ilk yıllarında yanan sarayı onartmış, ayrıca Rîgistan dar geldiği için Semtîn köyü yolu üzerinde yeni bir musallâ yaptırmış, mihrap ve minberi için büyük paralar harcamıştır (360/971).

BİBLİYOGRAFYA

Nerşahî, Târîḫu Buḫârâ (trc. ve nşr. Emîn Abdülmecîd Bedevî - Nasrullah Mübeşşir et-Tırâzî), Kahire 1385/1965, s. 78, 134; İbn Havkal, Ṣûretü'l-arż, I, 469, 472; Gerdîzî, Zeynü'l-aḫbâr (nşr. Abdülhay Habîbî), Tahran 1347 hş., s. 98-100, 152, 161-164, 171; Nizâmülmülk, Siyâsetnâme (nşr. ve trc. Mehmet Altay Köymen), Ankara 1999, metin, s. 116-124, tercüme, s. 77-

82; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, VIII, 535, 544, 563-564, 577-578, 586, 609, 626, 673, 683; Cûzcânî, Ṭabaḳāt-ı Nâṣırî, I, 211-212; İbnü'l-İbrî, Târîḫu muḫtaṣari'd-düvel (nşr. Antûn Sâlihânî el-Yesûî), Beyrut 1890, s. 168, 171; Müstevfî, Târîḫ-i Güzîde (Nevâî), s. 381-382; Ahmed el-Menînî, el-Fetḥu'l-vehbî ʿalâ târîḫi Ebî Naṣr el-ʿUtbî, Kahire 1286, I, 349-350; C. E. Bosworth, The Ghaznavids, their Empire in Afghanistan and Eastern Iran: 994-1040, Edinburg 1963, s. 38-39; a.mlf., "Sāmānids", EI^2 (İng.), VIII, 1027-1028; Artuk, İslâmî Sikkeler Kataloğu, I, 318-319; Hasan İbrâhim, İslâm Tarihi, III, 451-452; İsâm Abdürraûf el-Fıkī, ed-Düvelü'l-İslâmiyyetü'l-müstaḳille fi'ş-şarḳ, Kahire 1987, s. 18-19; V. V. Barthold, Moğol İstilâsına Kadar Türkistan (haz. Hakkı Dursun Yıldız), Ankara 1990, s. 11, 114, 116, 267-270, 288; a.mlf., "Manṣūr b. Nūḥ", EI^2 (İng.), VI, 432-433; Erdoğan Merçil, "Simcûriler III", TD, sy. 33 (1982), s. 117-122.

Abdülkerim Özaydın

MANSÛR b. NÛH II

(منصور بن نوح)

Ebü'l-Hâris Mansûr b. Nûh b. Mansûr es-Sâmânî (ö. 389/999)

Sâmânî hükümdarı (997-999).

II. Nûh 13 Receb 387'de (22 Temmuz 997) vefat edince yerine veliaht olan oğlu Mansûr geçti. Mansûr, Sâmânîler'i içinde bulunduğu zaaftan kurtarıp devlet

otoritesini temin etmek istediyse de yönetim kumandanlarından Fâik el-Hassa ile veziri Ebü'l-Muzaffer Muhammed b. İbrâhim el-Bergaşî'nin elinde kaldı. İsfîcâb'da Sâmânîler'e bağlı olarak hüküm süren Ebû Mansûr Muhammed b. Hüseyin isyan edip Karahanlı Hükümdarı İlig Han Nasr b. Ali'den yardım isteyince Nasr b. Ali yardım bahanesiyle Semerkant üzerine yürüdü. Bazı Sâmânî devlet adamları da Karahanlılar'la iş birliği yaptılar. İlig Han Nasr'ın ordugâhına getirilen Fâik el-Hassa saygıyla karşılandı. Fâik'in 3000 kişilik süvari birliğinin başında başşehir Buhara'ya gönderildiğini haber alan Mansûr Âmül'e kaçtı. Fâik, Sâmânîler'e hizmet amacıyla geldiğini ve kendisine sadık kalacağını bildirip Mansûr'u Buhara'ya dönmeye razı etti. Buhara meşâyihi de Mansûr'a haber gönderip onu Buhara'ya dönmeye ikna etti. Nüfuzlu kumandanlardan Begtüzün, Horasan orduları başkumandanlığına getirildi. Fâik'in tahrikiyle Horasan'ı ele geçirmek için harekete geçen Kuhistan hâkimi Ebü'l-Kāsım Simcûrî mağlûp edildi (Rebîülevvel 388 / Mart 998).

Bu sırada Mahmûd-ı Gaznevî kardeşi İsmâil ile Gazneli tahtı için mücadele ediyordu. Mahmud'un kardeşiyle meşgul olduğu sırada Horasan Sâmânîler tarafından işgal edilmişti. Mahmud kardeşini mağlûp ederek tahta çıkınca Mansûr'a bağlılık arzetti ve Horasan'ın eskiden olduğu gibi yine kendisine bırakılmasını istedi. Mansûr cevabında Belh, Tirmiz, Mâverâünnehir, Büst, Herat ve civarını kendi hâkimiyetine tevdi ettiğini, Begtüzün'ün idaresine bıraktığı Horasan'ı ise ondan alıp kendisine veremeyeceğini bildirdi.

Mahmûd-ı Gaznevî, Ebü'l-Hasan Hamûlî'yi Buhara'ya gönderip israr etti. Mansûr yine kabul etmeyince bölgeyi zorla ele geçirmeye karar verdi ve Nîşâbur'a yürüdü. Begtüzün şehri tahliye edip Serahs'ta karargâh kurmuş olan Mansûr'un yanına gitti. Mahmûd-ı Gaznevî savaşmadan Nîşâbur'dan ayrılıp Merverrûz'a çekilince Begtüzün tekrar Nîşâbur'u zaptetti. Daha sonra kuvvetleriyle birlikte Mansûr'un yanına gitti. Fakat burada hükümdardan beklediği ilgiyi göremeyince onun kendisi aleyhine Mahmûd-ı Gaznevî ile iş birliği yaptığı kanaatine vardı. Durumu Fâik'e anlatıp desteğini sağladı. Mansûr, Serahs yakınlarında bir av partisinden dönerken Fâik ve Begtüzün tarafından tutuklandı (12 Safer 389 / 2 Şubat 999). Begtüzün'ün teklifiyle gözlerine mil çekilip Buhara'ya gönderildi. Yerine küçük yaştaki kardeşi Abdülmelik b. Nûh b. Mansûr Sâmânî hükümdarı ilân edildi. Mahmûd-ı Gaznevî bu olaya çok öfkelendi ve Mansûr'un intikamını alacağını söyleyerek iki kumandanı cezalandırmak niyetiyle Serahs'a yürüdüyse de Fâik ve Begtüzün Merv'e kaçtılar.

II. Mansûr b. Nûh fikrî ve ahlâkî meziyetleriyle temayüz etmiş, cesur bir hükümdardı. Bununla beraber ülkede asayiş ve huzuru şiddet yoluyla sağlamaya çalıştığı ve kumandanların nüfuz ve kontrolü altına girdiği için eleştirilmiştir. Onun zamanında ülke toprakları küçülmüş, tahttan indirilmesinden sonra Karahanlılar başta Siriderya havzası olmak üzere Sâmânî topraklarını istilâ etmeye başlamışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Nerşahî, Tarîḫu Buḫârâ (trc. ve nşr. Emîn Abdülmecîd Bedevî - Nasrullah Mübeşşir et-Tırâzî), Kahire 1385/1965, s. 146-148; Gerdîzî, Zeynü'l-aḫbâr (nşr. Abdülhay Habîbî), Tahran 1347 hş., s. 171-172; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, IX, 129-130, 139, 145-146, 149; Cûzcânî, Ṭabaḳāt-ı Nâṣırî, I, 214-215; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, XXV, 367-368; Ahmed el-Menînî, el-Fetḥu'l-vehbî ʿalâ târîḫi Ebî Naṣr el-ʿUtbî, Kahire 1286, I, 350; Muhammad Nazım, The Life and Times of Sultan Mahmud of Ghazna, Cambridge 1931, s. 38, 41-43, 183; C. E. Bosworth, The Ghaznavids, their Empire in Afghanistan and Eastern Iran: 994-1040, Edinburgh 1963, s. 45-46; İsâm Abdürraûf el-

Fıkī, ed-Düvelü'l-İslâmiyyetü'l-müstaḳille fi'ş-şarḳ, Kahire 1987, s. 73-74; V. V. Barthold, Moğol İstilâsına Kadar Türkistan (haz. Hakkı Dursun Yıldız), Ankara 1990, s. 283-286; a.mlf., "Mansûr b. Nûh", İA, VII, 305.

Goulnara Baltanova

MANSÛR es-SA‘DÎ

(bk. AHMED el-MANSÛR).

MANSÛR b. SELÎM

(منصور بن سليم)

Ebü'l-Muzaffer Vecîhüddîn Mansûr b. Selîm b. Mansûr el-Hemdânî el-İskenderî (ö. 673/1275)

Fıkıh, hadis ve tarih âlimi.

8 Safer 607'de (1 Ağustos 1210) İskenderiye'de doğdu. İbnü'l-İmâdiyye olarak da bilinir. İlk öğrenimini İskenderiye'de gördü. Ardından Mısır, Suriye ve Irak bölgelerini dolaştı; Dımaşk, Hama, Halep, Harran, Musul ve Mekke'ye gitti. Bağdat'ta bir süre kalıp hadis ve fıkıh tahsil etti. Hocaları arasından Muhammed b. İmâd el-Harrânî, İskenderiyeli Mâlikî fakihi ve kıraat âlimi Ebü'l-Kāsım Abdurrahman b. Abdülmecîd es-Safrâvî, İbnü'l-Katîî diye bilinen Ebü'l-Hasan Muhammed b. Ahmed el-Bağdâdî, İbn Rûzbih olarak anılan muhaddis Ebü'l-Hasan Ali b. Ebû Bekir zikredilebilir. İlmî seyahatlerini tamamladıktan sonra 639'da (1241-42) İskenderiye'ye döndü ve şehrin muhtesibi oldu. Bu arada Silefî'nin Âdiliyye (Hâfızıyye) adıyla bilinen medresesine hoca tayin edildi. Talebeleri içinde Abdülmü'min b. Halef ed-Dimyâtî gibi âlimler bulunmaktadır. Mansûr b. Selîm Şâfiî mezhebine mensup, hadis öğretimiyle meşgul olan münekkit bir âlimdi. Okuttuğu hadis kitapları arasında Şâfiî'nin es-Sünen'inin Müzenî rivayetinin yer aldığı bilinmektedir. Mansûr 21 Şevval 673'te (19 Nisan 1275) İskenderiye'de vefat etti. 677'de (1278) öldüğü de söylenmektedir.

Eserleri. 1. ed-Dürretü(Dürerü)'s-seniyye fî târîḫi(aḫbâri)l-İskenderiyye. İbn Hacer el-Askalânî bu eserden faydalanmıştır (Lisânü'l-Mîzân, IV, 56, 139). 2. Tuḥfetü ehli'l-ḥadîs̱ fî îṣâli icâzâti'l-ḳadîm bi'l-ḥadîs̱. Hocalarıyla hocalarının hocalarının, onların da bazı hocalarının icâzet kayıtlarını güvenilir eserlerden toplayıp bir araya getirdiği, bunlardan kendisine muttasıl bir senedle ulaşanlarla adı geçen hocaların hayatları hakkında kısa bilgiler verdiği bir kitaptır. Eser alfabetik olup adı Muhammed olanlar en başta zikredilmiştir. Georges Vajda bu çalışmayı bir makalesinde değerlendirmiştir (bk. bibl.). 3. Ẕeylü Tekmileti'l-İkmâl. İbn Mâkûlâ'nın el-

İkmâl’ine İbn Nukta’nın Tekmiletü’l-İkmâl adıyla yazdığı zeylin zeylidir. Kahire’de bir nüshasının olduğu bildirilmektedir. İbn Hacer’in el-Müʾtelif ismiyle bahsettiği eser (Lisânü’l-Mîzân, III, 308) bu kitap olmalıdır. 4. Ẕeylü’t-Taḳyîd li-Maʿrifeti ruvâti’s-sünen (ricâli’s-sünen) ve’l-mesânîd. İbn Nukta’nın et-Taḳyîd’ine yazdığı bir zeyildir. Mansûr b. Selîm’in kaynaklarda adı geçen diğer eserlerinden bazıları şunlardır: el-Erbaʿûne’l-büldâniyye (Georges Vajda bu eserin Silefî’ye ait olduğunu, Mansûr’un onu tahrîc ettiğini kaydeder), Meşyeḫatü İbni’l-Burhân Muḥammed b. ʿAbdirraḥmân el-Ezdî, Meşyeḫatü İbni’l-Maḳdisiyye Muḥammed b. el-Ḥasan es-Sefâkusî, el-Müstecâd min fevâʾidi Baġdâd, Reyyü’l-ʿÂṭış ve ünsü’l-vâḥiş.

BİBLİYOGRAFYA

Birzâlî, Meşyeḫatü ḳāḍi’l-ḳuḍât Bedreddin İbn Cemâʿa (nşr. Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkādir), Beyrut 1408/1988, II, 544-547; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XXIII, 296; a.mlf., Teẕkiretü’l-ḥuffâẓ, IV, 1467-1468; Fâsî, Ẕeylü’t-Taḳyîd fî ruvâti’s-sünen ve’l-mesânîd (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut 1410/1990, I, 347; II, 285; İbn Hacer, Lisânü’l-Mîzân, III, 308; IV, 56, 139; Süyûtî, Ṭabaḳātü’l-ḥuffâẓ (Lecne), s. 512; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 281-282; II, 1637; Îżaḥu’l-meknûn, I, 458, 545, 604; Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 474; Kettânî, er-Risâletü’l-müsṭetrafe, s. 117; Brockelmann, GAL, I, 355; Suppl., I, 573, 602; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VII, 300; G. Vajda, “La liste d’autorités (Tuḥfat Ahl al-Ḥadīṭ fî Īṣāl İǧāzat al-Qadīm bil-Ḥadīṭ) de Manṣūr b. Salīm Wağīh ad-Dīn al-Hamdânî”, JA, CCLIII (1965), s. 341-406.

Abdullah Aydınlı

MANSÛR b. ZÂZÂN

(منصور بن زاذان)

Ebü’l-Mugīre Mansûr b. Zâzân es-Sekafî el-Vâsıtî (ö. 129/747)

Muhaddis.

Abdullah b. Ömer (ö. 73/693) henüz hayatta iken doğduğu kaydedilir. Sakīf kabilesinden Abdullah b. Akīl’in âzatlısı olduğu için Sekafî nisbesiyle anılır. Haccâc’ın kapıcısı olan babası ile kardeşi Hâlid sika râvilerdendir (İbn Hibbân, IV, 266; VI, 256). Verkā adlı oğlunun da râvi olduğu, kardeşi Mugīre b. Zâzân’ın oğlu Ebû Âmir Sürûr ile kız kardeşinin oğlu Müstelim b. Saîd el-Vâsıtî’nin hadis rivayet ettiği bilinmektedir. Hasan-ı Basrî, İbn Sîrîn, Muâviye b. Kurre, Atâ b. Ebû Rebâh, Amr b. Dînâr, Nâfi‘ ve Katâde b. Diâme’den hadis rivayet etti. Enes b. Mâlik ve Nâfi‘den yaptığı rivayetlerin mürsel olduğu belirtilmektedir. Kendisinden Şu‘be b. Haccâc, Ebû Avâne el-Vâsıtî, Hüşeym b. Beşîr, hadis hâfızı Cerîr b. Hâzim el-Ezdî, Halef b. Halîfe el-Eşcaî, yeğeni Sürûr b. Mugīre gibi muhaddisler rivayette bulundular. Hem ilim hem zühd hayatı bakımından Vâsıt’ın üstadı kabul edilir. Hayatının son yıllarına doğru Vâsıt’a 9 fersah mesafedeki Mübârek’e yerleşti. Vaktinin çoğunu namaz ve zikirle geçirdiği için öğrencileri ondan ancak yatsı namazından sonra hadis yazma imkânı bulabilirlerdi. Mansûr’un vefat ettiği yıl hâfıza kaybına uğradığı anlaşılmaktadır (Buhârî, et-Târîḫu’ṣ-ṣaġīr, II, 30). Âlimlerin çoğu onun 129’da (747) öldüğünü kabul etmektedir. 127 (745), 128 (746), veba salgınının olduğu 131 (748-49) yılında öldüğü de söylenmektedir. Çok kalabalık bir cemaatin katıldığı cenazesinde hıristiyan, Mecûsî ve yahudilerin de bulunduğu belirtilmektedir. Zehebî onun Vâsıt’taki kabrinin ziyaret edildiğini kaydeder (Aʿlâmü’n-nübelâʾ, V, 442).

Sika bir râvi olan Mansûr’un 400 hadis rivayet ettiği, rivayetlerinin Kütüb-i Sitte’de bulunduğu bilinmektedir. Bu rivayetlerin büyük çoğunluğu talebesi Hüşeym b. Beşîr yoluyla gelmektedir. Onun dünyaya değer vermediği, ibadete düşkün olduğu, Kur’an’ı sık sık hatmettiği ifade edilmektedir.

Mansûr'un talebesi Hüşeym hocasının çok ibadet ettiğini anlatırken, “Ölüm meleği kapıda bekliyor deseler daha fazla ibadet edemezdi” der. Nesâî'nin Mansûr'un rivayetlerini Müsnedü Manṣûr b. Zâẕân adlı bir eserde topladığı kaydedilmektedir (Süyûtî, II, 364).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Saʿd, eṭ-Ṭabaḳāt, VII, 311; Ahmed b. Hanbel, el-ʿİlel (Vasiyyullah), I, 542; III, 472; Buhârî, et-Târîḫu'l-kebîr, VII, 346; a.mlf., et-Târîḫu'ṣ-ṣaġīr, II, 30; Bahşel, Târîḫu Vâsıṭ (nşr. C. Avvâd), Beyrut 1406/1986, s. 81-83; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, I, 367; IV, 54; VIII, 172, 438; İbn Hibbân, eṡ-Ṡiḳāt, IV, 266; VI, 256; VII, 474-475; Ebû Nuaym, Ḥilye, III, 57-59; İbnü'l-Cevzî, Ṣıfatü'ṣ-ṣafve, III, 11-13; Mizzî, Tehẕîbü'l-Kemâl, XXVIII, 523-526; XXX, 282; Zehebî, Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ, I, 141-142; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, V, 441-442; İbn Hacer, Tehẕîbü't-Tehẕîb, X, 306-307; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Kahire 1385/1966, II, 364.

Abdullah Aydınlı

MANSÛR-BİLLÂH, Abdullah b. Hamza

(المنصور بالله، عبد الله بن حمزة)

el-Mansûr-Billâh Abdullāh b. Hazma b. Süleymân el-Hasenî ez-Zeydî (ö. 614/1217)

Yemen'de hüküm süren Zeydîler Devleti'nin hükümdarlarından (1187-1217).

21 Rebîülâhir 561'de (24 Şubat 1166) Hemdân yakınlarındaki Ayşan'da doğdu. Hz. Hasan'ın soyundandır. Zeydî âlimi Ebû Muhammed Hasan b. Muhammed er-Ressâs'tan ilim öğrendi. Zeydîler'in 532-566 (1137-1171) yılları arasında Cevf, Necran, Sa'de, Zâhir ve Zebîd'de kurdukları hâkimiyet Hemdânîler'den Hamîdüddevle Hâtim ile oğlu Ali b. Hâtim döneminde zayıflamıştı. Daha sonraki yıllarda Selâhaddîn-i Eyyûbî kardeşi el-Melikü'l-Azîz Tuğtegin'i Yemen'in idaresine memur etti. Tuğtegin Receb 579'da (Kasım 1183) Yemen'e giderek yönetime hâkim oldu. Abdullah b. Hamza dört yıl sonra Mansûr-Billâh lakabıyla imamlığını (halifelik) ilân etti (583/1187). Onun 13 Rebîülevvel 594'te (23 Ocak 1198) cuma camisinde halktan biat alarak imamlığını ilân ettiği de rivayet edilmektedir (Eymen Fuâd Seyyid, Târîḫu'l-meẕâhib, s. 267).

Mansûr-Billâh, Tuğtegin 585'te (1189) San'a'ya girince karargâhını Sa'de'ye nakletti. 587'de (1191) Yemen'i kontrol altına alan Tuğtegin 593 (1197) yılına kadar orada kaldı. Bu dönemde İmam Mansûr-Billâh'ın otoritesi sadece Kuzey Yemen'le sınırlı kaldı. Hemdânîler'den Ali b. Hâtim 593'te (1197) kardeşi Bişr'i gönderip ona biat arzetti. Sa'de'yi kendine karargâh yapan Mansûr-Billâh 594 yılı sonunda veya 595 başında (1198 sonları) San'a'ya girdi. Aynı yıl Zemâr ve civarını ele geçirdi. Emrinde 12.000 süvari ve çok sayıda piyade vardı. Tuğtegin'in oğlu İsmâil 597'de (1201) Mansûr-Billâh'ın karargâhına saldırarak 6000 kişiyi öldürdü. Bunun üzerine Mansûr-Billâh tekrar kuzeye çekilmesine rağmen (İbnü'l-Esîr, XII,

172) hâkimiyeti Hicaz'a kadar yayıldı. Mekke Emîri Katâde b. İdrîs 598'de (1202) ona biat etti ve Mekke'de adına hutbe okuttu. Gîlân ve Deylem'e de dâîler gönderip buradaki halktan imam sıfatıyla biat aldı. Bölgedeki camilerde hutbe onun adına okundu. Mansûr-Billâh, şöhreti her tarafa yayılınca devrin güçlü hükümdarlarından Hârizmşah Alâeddin Muhammed b. Tekiş'e de elçi gönderip kendisine biat etmesini istedi.

600 (1204) yılında Zafâr Kalesi'ni tamir ettirip orada oturmaya başlayan Mansûr-Billâh ertesi yıl Seyyid Katâde b. İdrîs'e Meşhed-i Hüseyin'i tamir ettirmesini istedi. 603'te (1206-1207) Zeydiyye'nin bir kolu olan ve Mutarrif eş-Şihâbî (ö. 459/1067'den sonra) tarafından kurulan Mutarrifiyye mezhebi mensuplarıyla itikadî konularda tartıştı ve kendilerine çok sayıda mektup yazdı. Sonunda Mansûr-Billâh onların kâfir olduğuna, kadın ve çocuklarının esir alınabileceğine ve mallarının mubah sayıldığına, mezheplerini terketmedikleri takdirde kılıçtan geçirilmelerine hükmetti.

Mutarrifiyye'nin yurtlarını dârülharp kabul eden Mansûr-Billâh önce onlarla fikrî mücadeleye girdi ve düşüncelerinden vazgeçmediklerini görünce savaş ilân edip yurtlarını tahrip etti. Onun gayretiyle pek çok kişi Mutarrifiyye mezhebinden ayrıldı. 610'da (1213) Mutarrifiyye'den

Muhammed b. Mansûr b. Mufaddal adlı bir kişi Mansûr-Billâh ile mücadeleye girişti. Onu imam olarak tanıyan İran ve Masnaa halkı ile savaştı. Himyerî kabilelerinin şehirlerindeki birçok kişinin Muhammed b. Mansûr'a tâbi olması üzerine Mansûr-Billâh onlarla savaşmak üzere bir ordu hazırladı ve kumandanlığına kardeşi Yahyâ b. Hamza'yı getirdi. Yahyâ onları mağlûp etti, bir kısmını öldürüp birçoğunu esir aldı. İmam Mansûr kendisini halife tanımadıkları için onların kanını mubah saydı. Ertesi yıl Mutarrifiyye'nin Sena'daki mescidinin ve Vakaş şehrinin tahrip edilmesini emretti. Mutarrifiyye mensuplarının hicret ettikleri ve "hicre" adını verdikleri yerleşim merkezleri de Mansûr-Billâh tarafından tamamen tahrip edildi.

Mutarrifiyye'den İbnü'n-Nessâh adlı bir kişi, Abbâsî Halifesi Nâsır-Lidînillâh'a mektup gönderip onu Mansûr-Billâh'a karşı savaşa tahrik etti ve Yemen'e asker göndermesini istedi. İbnü'n-Nessâh'ın daha sonra bundan dolayı pişmanlık duyup Mansûr-Billâh'tan özür dilediği ve hatta onu öven

bir şiir yazdığı rivayet edilir (Eymen Fuâd Seyyid, Meṣâdiru târîḫi’l-Yemen, s. 118). Bunun üzerine Halife Nâsır-Lidînillâh, bir yandan para dağıtarak Yemenli Araplar’ı Mansûr-Billâh’a karşı isyana teşvik etti, bir yandan da Eyyûbî Hükümdarı el-Melikü’l-Kâmil Muhammed’e haber gönderip Yemen’e asker sevketmesini istedi. O da oğlu el-Melikü’l-Mes‘ûd Selâhaddin Yûsuf Atsız’ı bir orduyla Yemen’e gönderdi. Kahire’den yola çıkan Atsız önce Mekke’ye gidip hac farîzasını eda ettikten sonra Safer 612’de (Haziran 1215) Yemen’e ulaştı ve Ömer b. Resûl kumandasındaki birlikleri Mansûr-Billâh üzerine sevketti. Mansûr-Billâh bulunduğu kaleyi terkedip Kevkebân civarına çekildi. Burada kendisi ve taraftarları için büyük bir karargâh yaptırdı. Eyyûbîler’le Mansûr-Billâh arasındaki savaşlar barış yapılıncaya kadar devam etti.

Zilhicce 613’te (Mart 1217) Kevkebân Kalesi’ne gitmek üzere yola çıkan Mansûr-Billâh Bevn’e ulaşınca hastalandı. Kevkebân’a vardıklarında hastalığı ağırlaştı. Buna rağmen halkın işleriyle ilgilenmeye devam etti. 12 Muharrem 614’te (21 Nisan 1217) Kevkebân’da vefat etti ve önce orada defnedildi, daha sonra na‘şı Zafâr Kalesi’ne götürülerek orada toprağa verildi. Kabri ziyaretgâhtır. Yerine oğlu İzzeddin Muhammed geçti. Mansûr-Billâh fesahat ve belâgat sahibi bir kişiydi, aynı zamanda şairdi. Kendisini Abbâsî Halifesi Nâsır-Lîdinillâh ile eşit seviyede görmüş ve ona karşı düşmanca bir tavır takınmıştır.

Zeydî kaynakları Yemen’deki hiçbir imamın onun kadar eser yazmadığını belirtir. Sayısı altmışı geçen eserlerinden bazıları şunlardır: er-Risâletü’l-fâriḳa beyne’z-Zeydiyye ve’l-mâriḳa fi’l-kelâm ʿale’l-Muṭarrifiyye, er-Risâletü’n-nâṣiḥa li-ehli’l-îmân bi-bilâdi’l-Cîl ve Deylemân ve’l-ʿIrâḳayn ve Ḫorâsân, el-Kâşif li’l-işkâl fi’l-farḳ beyne’t-teşeyyuʿ ve’l-iʿtizâl, eş-Şâfî fi’l-cevâb ʿale’r-Risâleti’l-ḫâriḳa (diğer eserleri için bk. GAL, I, 509; Suppl., I, 701; Abdullah Muhammed el-Habeşî, s. 594-600).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, XII, 171-172; Abdülbâkī b. Abdülmecîd el-Yemânî, Târîḫu'l-Yemen (Behcetü'z-Zemen fî târîḫi'l-Yemen) (nşr. Mustafa Hicâzî), Beyrut 1985, s. 82-83; Fâsî, el-ʿİḳdü'ṣ-ṣemîn, VII, 492-493; Hüseyin b. Ahmed el-Arşî, Bulûġu'l-merâm fî şerḥi miski'l-ḫitâm (nşr. Anistâs Mârî el-Kermelî), Kahire 1939, s. 43; Brockelmann, GAL, I, 509; Suppl., I, 701; Eymen Fuâd Seyyid, Meṣâdiru târîḫi'l-Yemen fi'l-ʿaṣri'l-İslâmî, Kahire 1974, s. 117-118; a.mlf., Târîḫu'l-meẕâhibi'd-dîniyye fî bilâdi'l-Yemen, Kahire 1405, s. 267-270, 285-290; G. R. Smith, The Ayyūbids and Early Rasūlids in the Yemen (567-594/1173-1295), A Study of Ibn Hātim's Kitāb al-Simt, Cambridge 1978, II, 76-78, 81, 94-95; Ramazan Şeşen, Salâhaddin Devrinde Eyyûbîler Devleti, İstanbul 1983, s. 56-57; Abdullah b. Abdülkerîm el-Cürâfî, el-Muḳteṭaf min târîḫi'l-Yemen, Beyrut 1407/1987, s. 129, 181-182; Abdullah Muhammed el-Habeşî, Meṣâdirü'l-fikri'l-İslâmî fi'l-Yemen, Beyrut 1408/1988, s. 594-600; E. van Donzel, "al-Manṣūr-Billāh", EI² (İng.), VI, 433-434; W. Madelung, "Muṭarrifiyya", a.e., VII, 772-773.

Abdülkerim Özaydın

MANSÛR-BİLLÂH, Kāsım b. Muhammed

(المنصور بالله، القاسم بن محمد)

el-Mansûr-Billâh İbnü'r-Reşîd el-Kāsım b. Muhammed b. Alî ez-Zeydî (ö. 1029/1620)

Zeydî imamı, Yemen'de Kāsımiyye Devleti'nin kurucusu.

12 Safer 967'de (13 Kasım 1559) muhtemelen Şeref'in kuzeybatısındaki Zeydî bölgesinde doğdu. Soyu, Yemen'de ilk Zeydî hâkimiyetini kuran Hâdî-İlelhak Yahyâ b. Hüseyin'e (ö. 298/911) ulaşmaktadır. Babası Muhammed b. Ali, Zeydî İmamı Mütevekil-Alellah Yahyâ'dan sonra yönetimi eline geçiren oğlu Mutahhar'ın askeri olup Vezir Koca Sinan Paşa ile Kā' Hucân'da yapılan savaşa katılmıştı. Kāsım b. Muhammed öğrenim yaşına geldiğinde bölgedeki Zeydî âlimlerinden ilim tahsil etti. Özellikle Ehnûm'da İmam Hasan b. Ali ile irtibat kurduğu, bu zatın Yemen Valisi Hasan Paşa ile ihtilâfa düşüp İstanbul'a sürgün edilmesine kadar ondan ilim öğrendiği bilinmektedir. Ardından Yemen'de çeşitli yerlere giderek ilmini geliştiren Kāsım, olgunluk yaşına ulaştığında imâmetini ilân edip memleketini içine düştüğü zor şartlardan kurtarmaya karar verdi. Ona göre 1569 yılında Yemen'i ele geçiren Osmanlılar'ın uyguladığı baskı, halka yüklenen ağır vergi ve malî külfetler, bir kısım vali, asker, kumandan ve memurların kötü idaresi, gayri ahlâkî tavırları, kendilerine yardımcı olan ailelerle iyi münasebetler kurup diğerlerinin nefretini celbetmeleri isyan etmek için yeterli sebeplerdi. Osmanlı görevlileri arasındaki bazı meseleler ve huzursuzluklar da ona uygun bir ortam oluşturuyordu.

Yemen Valisi Hasan Paşa'nın son zamanlarında 27 Muharrem 1006'da (9 Eylül 1597) Hucûr'un kuzeyinde bulunan Hadîdülkâre (Cedîdülkâre) adlı bir köyde imamlığını ilân eden Kāsım b. Muhammed, 1006 yılı Safer ayının ilk günlerinde (Eylül 1597 ortaları) faaliyetlerini fiilen yürütmeye başladı. Çevredeki bütün kabilelere mektuplar, kitaplar ve siyasî mahiyette risâleler

göndererek onları idareye karşı kendisini desteklemeye çağırdı (örnek mektup ve ifadeler için bk. Mustafa Sâlim, s. 343). Özellikle Yemen'in kuzeyinde bulunan kabilelerden büyük destek gören Kāsım b. Muhammed kısa zamanda cemaatini oluşturmayı başardı. San'a'nın kuzeybatısındaki Zeydî merkezlerinden Hucûr, Ehnûm ve Hacce beldelerinde başlayan isyan süratle güneydeki Hayme, Senhân ve Ânis'e sıçradı. Bir kısım mahallî yöneticiler de isyana katıldılar. Kethüdâ Sinan'ın ordu kumandanlığına tayiniyle durum Osmanlılar'ın lehine döndü. İmam Kāsım, Ehnûm bölgesindeki Şehâre Kalesi'nde kuşatıldı. Kalede on beş ay kadar direndikten sonra yerine oğlu Müeyyed-Billâh Muhammed'i bırakarak kuzeydeki Berat dağlarına çekildi (Muharrem 1011 / Temmuz 1602). Muhammed, kaleden çıkacak adamlarına dokunulmayıp istedikleri yere gitmelerine izin verilmesi ve kendisinin Kevkebân hâkimi Ahmed b. Muhammed Şemseddin'in gözetimine girmesi şartıyla Osmanlı

kuvvetleriyle anlaştı (Muharrem 1011 / Temmuz 1602).

Berat dağlarında yerleşen, orada karargâh olarak kullandığı bir mescid inşa eden, çevresine birçok fakihi toplayan İmam Kāsım, kendisini ziyaret eden çok sayıda mensubuna tâlimatlar verirken bunların getirdiği mal ve paraları da kabul ederek iktisaden güçleniyordu. Berat'ta uzun süre Osmanlı tesirinden uzak yaşadıktan sonra Osmanlılar'a karşı ikinci defa harekete geçti. Sinan Paşa'nın halefi olan Câfer Paşa'nın 11 Zilhicce 1016'da (28 Mart 1608) Kāsım ile on yıllık bir barış antlaşması yapmasıyla durum yatışır gibi oldu. Osmanlılar onun Kuzey Yemen'deki Ehnûm, Azr, Vâdia ve Hayme gibi beldeler üzerindeki hâkimiyetini kabul ettiler, oğlu Muhammed'i de serbest bıraktılar. 1022 (1613) yılında Osmanlı idarî kademelerindeki çekişmeler İmam Kāsım'ı yeniden harekete geçirdi. Câfer Paşa'nın yerine geçen İbrâhim Paşa'nın âni ölümü üzerine kethüdâ Abdullah Çelebi'nin barışın süreceği konusundaki taahhütlerine itibar etmeyerek saldırıya geçti (Topçular Kâtibi, s. 495-497). Kısa zamanda Hacce, Afar, Zâhir ve İyâlî Yezîd dağı gibi yerlerde hâkimiyet kurmayı başardı. Bir müddet Sa'de'yi ele geçirdiyse de tekrar vali tayin edilen Câfer Paşa Sa'de'yi geri aldı. İki aylık bir süre içinde her iki taraf arasında çeşitli çarpışmalar meydana geldi. 1025'te (1616) Câfer Paşa, kendisinin azledilip yerine Mehmed Paşa'nın tayin edildiği haberini alınca İmam Kāsım'la iki tarafın elinde bulunan toprakların kendilerinde kalması şartıyla bir yıllık bir

mütareke yaptı (1 Receb 1025 / 15 Temmuz 1616). İmam Kāsım böylece elindeki toprakları genişletmek için önemli bir fırsat elde etmiş oluyordu. Ertesi yıl düşmanlıklar artarak devam etti. Yemen'de mutlak hâkimiyeti sağlamak isteyen ve mütarekenin uzatılması teklifini reddeden Vali Mehmed Paşa savaşı tekrar başlattı. Üç yıl süren savaş sonunda Osmanlı kuvvetleri önemli bir başarı sağlayamadı. Buna karşılık İmam Kāsım'ın kuvvetleri kuzeydeki topraklarını genişleterek Sa'de, Hamîr ve Kevkebân'a hâkim oldu. Bu sırada âsilerin ele geçirdikleri ateşli silâhlardan rahatsızlık duyan Osmanlılar, bu defa her iki tarafın haklarının saklı kalması ve imamın hapiste bulunan oğullarından Hasan dışında diğerlerinin salıverilmesi şartıyla barış yaptılar (Cemâziyelevvel 1028 / Nisan-Mayıs 1619). İmam Kāsım bu anlaşmadan kısa bir süre sonra 12 Rebîülevvel 1029 (16 Şubat 1620) tarihinde vefat etti. Beş Osmanlı valisine karşı yirmi yılı aşkın bir süre mücadele eden Kāsım b. Muhammed'in ölümü esnasında kendisine bağlı güçler Osmanlılar'ın merkezi olan San'a dışında kontrolü ellerinde bulunduruyorlardı. Onun başarıları Mansûr-Billâh lakabıyla anılmasını sağlamıştır. Ölümünden sonra beş oğlundan Muhammed ve İsmâil kendisine halef oldular. İmam Kāsım'ın kurduğu, evlâtları vasıtasıyla devam eden Zeydî Kāsımî imâmeti 1962 yılında Yemen'de cumhuriyet ilân edilinceye kadar varlığını sürdürmüştür.

Eserleri. Zeydî-Mu'tezilî inancını benimseyen İmam Kāsım'ın özellikle tefsir, hadis, akaid ve fıkıh sahasındaki derin bilgisi yanında dinî tatbikatı çevresinde saygı hissi uyandırmış, siyasî ve askerî başarısında ilmî yönü etkili olmuştur. Sayıları kırka ulaşan eserlerinden bazıları şunlardır: 1. Tefsîrü'l-Ḳurʾân. et-Tefsîrü'ṣ-Ṣanʿânî diye bilinen ve Fâtiha sûresinden Mâide sûresinin sonuna kadar beş sûrenin tefsirini ihtiva eden bir çalışmadır. 2. Ecvibetü mesâʾili'ş-şâḳ fi'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm. Kur'an'daki müşkil ve müteşâbih âyetlerin tefsirini içermektedir. 3. el-İʿtiṣâm bi-ḥablillâhi'l-metîn. Müellif, Zeydî mezhebine dair bir fıkıh külliyatı özelliği taşıyan rivayet ağırlıklı bu eserinde tahâret, namaz, zekât ve oruç bölümlerini tamamlayabilmiş, geri kalan fıkıh bablarını Ahmed b. Yûsuf Zebâre Envârü't-tamâm el-müşriḳa biḍavʾi (fî tetimmeti)'l-İʿtiṣâm adıyla ikmal etmiştir (Amman 1983; nşr. Yahyâ Abdülkerîm el-Fudayl, I-V, San'a 1408/1987, Ahmed b. Yûsuf Zebâre'nin tetimmesiyle birlikte). İmam Kāsım eserine uzunca bir mukaddime yazarak (I, 5-169) dinde tefrikaya düşmenin haram olduğunu ve Ehl-i beyt'e uymanın gerekliliğini anlatmış,

bazı hadis ve fıkıh usulü konularını ele almıştır. Gerek eserin aslında gerekse tetimmesinde başta Zeyd b. Ali'nin el-Mecmûʿu olmak üzere birçok Zeydî ve Sünnî fıkıh eserinden iktibaslarda bulunulmuş, Kütüb-i Sitte'den ve Sünnîler'e ait diğer hadis kaynaklarından geniş biçimde istifade edilmiş, zaman zaman bu eserlerde yer alan hadisler tenkide tâbi tutulmuştur. 4. Kitâbü'l-Esâs li-ʿaḳāʾidi'l-eḳyâs (nşr. Albert Nasrî Nâdir, Beyrut 1980; nşr. Muhammed Kāsım Abdullah el-Hâşimî, Sa'da 1994). Usulü'd-dînle ilgili olan eser Dâvûd b. Hâdî es-Sa'dî, Ahmed b. Muhammed Lokmân, Ahmed b. Muhammed eş-Şerefî (Şerḥu'l-Esâsi'l-kebîr: Şifâʾü ṣudûri'n-nâs bi-şerḥi'l-Esâs, nşr. Ahmed Atâullah Ârif, San'a 1991; ʿUddetü'l-eḳyâs fî şerḥi meʿâni'l-Esâs; Şerḥu'l-Esâsi'ṣ-ṣaġīr, San'a 1995) tarafından şerhedilmiştir. 5. el-İrşâd fî tefsîri'l-ictihâd. 6. Mirḳātü'l-vuṣûl. Usûl-i fıkıhla ilgili olan bu eser müellifin torunu Emîr Muhammed b. Hasan tarafından şerhedilmiştir. 7. Mesâʾil ve Cevâbâtühâ. İzzeddin Muhammed b. Ali'nin sorduğu sorulara verilen cevapları ihtiva eder. 8. et-Taḥẕîr li'l-ʿibâd. Fesatçı kimselere yardımcı olunmaması gerektiği hususunda yazılmış bir eserdir. 9. Mirḳātü'ṭ-ṭullâb ilâ ʿilmi'l-iʿrâb. 10. el-Vaṣiyyetü's-seniyye. Oğlu Müeyyed-Billâh Muhammed'e vasiyetidir (müellifin eserleri ve yazma nüshaları hakkında geniş bilgi için bk. Abdullah Muhammed el-Habeşî, Meṣâdir, s. 663-669).

BİBLİYOGRAFYA

Topçular Kâtibi Abdülkadir Efendi, Târih (haz. Ziya Yılmazer, doktora tezi, 1990), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 495-497; Muhibbî, Ḫulâṣatü'l-eṡer, I, 845-847; II, 73-76, 217; III, 293-297; IV, 296-299; Şevkânî, el-Bedrü'ṭ-ṭâliʿ, II, 47-50; Ahmed Râşid, Târîh-i Yemen ve San'a, İstanbul 1291, I, 170-223; Âtıf Paşa, Yemen Tarihi, İstanbul 1326, s. 86-96; Brockelmann, GAL, II, 405; Suppl., II, 559; Îżâḥu'l-meknûn, II, 469; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 833; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, III/1, s. 28; Abdullah b. Abdülkerîm el-Cürâfî, el-Muḳteṭaf min târîḫi'l-Yemen, Kahire 1951, s. 141-144; Muhammed es-Sevr, Hâẕihî hiye'l-Yemen, Kahire 1969, s. 324-325; Mustafa Sâlim, el-Fetḥu'l-ʿOs̱mâniyyü'l-evvel li'l-Yemen, Kahire 1969, s. 338-369; Abdullah Muhammed el-Habeşî, Müʾellefâtü ḥükkâmi'l-Yemen,

Wiesbaden 1979, s. 128-136; a.mlf., Meṣâdirü'l-fikri'l-İslâmî fi'l-Yemen, Beyrut 1408/1988, s. 661-669; Âgā Büzürg-i Tahrânî, eẕ-Ẕerîʿa ilâ teṣânîfi'ş-Şîʿa, Beyrut 1403/1983, II, 3; Ahmed Mahmûd Subhî, ez-Zeydiyye, Kahire 1404/1984, s. 596; DMİ, V, 505; J. R. Blackburn, "al-Manṣūr Billah", EI² (İng.), VI, 436-437.

Mustafa Öz

MANSÛRE

(المنصورة)

Fetihten sonra Sind bölgesinde bugünkü Haydarâbâd’ın kuzeydoğusunda müslümanlar tarafından kurulan ve bölgenin merkezi olan şehir

(bk. SİND).

MANSÛRE

(المنصورة)

Merînîler tarafından Tilimsân yakınında kurulan kasaba

(bk. TİLİMSÂN).

MANSÛRE

(المنصورة)

Mısır’da Dekahliye idarî bölümünün merkezi olan şehir.

616’da (1219) Eyyûbî Sultanı el-Melikü’l-Kâmil Muhammed tarafından, Dimyat’ı işgal eden Haçlılar’a karşı Nil’in Dimyat kolunun doğu kıyısında bir askerî karargâh olarak kuruldu. Şehre Mansûre adının verilmesi Haçlılar’a karşı burada bir zafer kazanılmasıyla alâkalıdır. Şehir, genellikle Haçlı seferlerinden bahseden kaynaklar ve Batılı tarihçiler tarafından Mansûre çevresinde gerçekleşen savaşlar dolayısıyla söz konusu edilmekte ve tarihî önemi bu çerçevede belirgin hale gelmektedir. Bir karargâh olarak kurulmakla birlikte el-Melikü’l-Kâmil şehirde sokaklar oluşturarak ve kasır, ev, hamam, camiler inşa ettirerek burasını kalıcı bir yerleşim merkezine dönüştürdü, Nil tarafını da surla çevirtti (Makrîzî, I, 231). Mansûre hakkındaki ilk bilgileri coğrafyacı Yâkūt el-Hamevî vermektedir (Muʿcemü’l-büldân, V, 245). Nil nehrinin Dimyat ve Üşmûm Tannâh (Üşmûnürrummân) kollarının arasında yer alan şehir, doğu deltasının iki önemli su yolunu kontrol ederek Kahire için ileri bir karakol durumuna gelmişti. Kral Jean de Brienne ve Kardinal Legate Pelagius kumandasındaki Haçlılar’ın Temmuz-Ağustos 1221’deki ilerleyişleri Mansûre önlerinde durduruldu. Nil sularının taşmasını hesaba katmayan Haçlılar’ın kaçış yolları müslümanların su bentlerini açmasıyla birlikte kapandı; sonunda Haçlılar, el-Melikü’l-Kâmil’in şartlarını kabul ederek Dimyat’tan çekilmek zorunda kaldılar (DİA, XIV, 540).

Mansûre, VII. Haçlı Seferi sırasında da önemli bir rol oynamıştır. 1249 Mayısında Fransa Kralı IX. Saint Louis kumandasında Kıbrıs’tan yola çıkan Haçlı ordusuna karşı duramayan müslümanlar Dimyat’ı boşaltarak Mansûre’ye çekildiler, böylece Dimyat tekrar Haçlılar’ın eline geçti. Fransa’dan takviye kuvvetlerin gelmesiyle güçlenen Haçlılar, bu arada Sultan el-Melikü’s-Sâlih Eyyûb’un Mansûre’de ölümünden sonra Kahire’de karışıklıkların çıkması üzerine Kahire’ye yürümeye karar verdiler. 5 Zilkade 647 (9 Şubat 1250) tarihinde Bahr Üşmûm kolunu (sonradan

Bahrüssagīr) geçerek Mansûre yakınlarındaki müslüman karargâhına girdiler ve buradakilerin çoğunu katlettiler. Baskın sırasında öldürülen kumandan Fahreddin'in yerine geçen Baybars Mansûre'ye giren Haçlılar'ı tuzağa düşürdü, bunlardan pek azı canını kurtarabildi.

Bu arada Eyyûbî Hükümdarı el-Melikü'l-Muazzam Turan Şah 1 Şubat 1250'de Mansûre ordugâhına gelerek sultan olmuş ve Haçlı ordusuna yiyecek taşıyan gemileri ele geçirmişti. Haçlı ordusunun durumunun kötüleşmesi üzerine Kral Louis, Kudüs karşılığında Dimyat'ı bırakmayı teklif ettiyse de kabul edilmedi. Nihayet 3 Muharrem 648'de (7 Nisan 1250) kral ve ordusundan geri kalanlar müslümanlar tarafından esir alındılar ve 3 Safer'de (7 Mayıs) Dimyat'ın boşaltılması ve yüklü bir fidye karşılığında serbest bırakıldılar (a.g.e., XIV, 541).

Mansûre, Memlük sultanları zamanında Dekahliye idarî bölümüne (muhafaza) bağlı kaldı. 933'te (1527) Osmanlı Valisi Hadım Süleyman Paşa dîvânü'l-hükmü Üşmûnürrummân'dan ulaşımının daha elverişli olmasından dolayı Mansûre'ye taşıdı ve burayı Dekahliye bölgesinin merkezi yaptı; bu durum günümüze kadar devam etti. 1826'da Mansûre altmış köylü bir "kısm"ın merkezi oldu (kısım yönetim olarak muhafazanın bir alt birimi olup 1871'de merkez adını almıştır).

Şubat 1863'te yerel mahkemelerin tekrar oluşturulmasıyla birlikte Mansûre'de de bir şube açıldı. 21 Kasım 1893'te Dahiliye Nezâreti diğer bazı şehirlerle birlikte Mansûre'de bir komisyon kurulmasını kararlaştırdı. Bu komisyonlar bulundukları bölgelerle ilgili bilgileri nezârete aktarmakla görevliydiler. Komisyonlar vasıtasıyla yerleşim alanları valiliğin yönetimi altına getirilmiştir. Günümüzde Mansûre Nil deltasının kuzeydoğu bölümünün ticaret ve ulaşım merkezi olup Kahire'ye yaklaşık 120 km., Akdeniz sahiline 60 km. uzaklıktadır. Zekāzîk ve Kahire'ye kara ve demiryoluyla bağlıdır.

Pamuk, pirinç ve keten gibi tarım ürünlerinin pazarı durumunda olan Mansûre'nin çevresinde ayrıca çırçır ve çeltik tarımı yapılmakta olup bunlarla bağlantılı olarak tekstil, un işletmeleri, süt ürünleri, yağ ve sabun sanayii gelişmiştir. Ayrıca şehirde matbaa ve yayıncılık sektörü de oldukça canlıdır. XIX. yüzyıldan itibaren Delta'da pamuk üretiminin çoğalmasıyla

birlikte Mansûre'nin nüfusu hızla artmıştır: 1821-1826'da 8500, 1846'da 9886, 1900'de 27.000, 1917'de 49.000, 1970'te 218.000, 1996'da 369.600, 2003'te 432.100 (tah.). Şehirde 1973 yılında açılan ve on altı fakültesi olan Mansûre Üniversitesi mevcuttur. el-Ezher Üniversitesi'nin Akaid ve Arap Dili fakültelerinin bir şubesi de burada bulunmaktadır. Şehrin tarihî yapıları arasında Sanga Camii ve Kral IX. Saint Louis'in adını taşıyan kale (Aziz Louis Kalesi) yer almaktadır. Ayrıca bu kralın VII. Haçlı Seferi sırasında İbn Lokmân adlı bir kadının evinde esir alınmasından dolayı burası bir müzeye çevrilmiştir. Mansûre'den Mısır ve Arap dünyasının meşhur bazı şahsiyetleri yetişmiştir. Şair Ali Mahmûd Tâhâ, Kevkebü'ş-Şark lakaplı şarkıcı Ümmü Gülsüm ve gazeteci-yazar Enîs Mansûr bunlar arasında sayılabilir. İslâm dünyasında Mansûre adını taşıyan daha başka şehirler de vardır (Yâkūt, V, 244-256).

BİBLİYOGRAFYA

Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân (Cündî), V, 244-256; İbn Vâsıl, Müferricü'l-kürûb, IV, 95-105; V, 165, 296; Makrîzî, Ḫıṭaṭ, I, 231-232; J. Maspero - G. Wiet, Matériaux pour servir à la géographie de l'Egypte, Caire 1919 → Frankfurt 1992, s. 198-199; Muhammed Remzî, el-Ḳāmûsü'l-coġrâfî li'l-bilâdi'l-Mıṣriyye min ʿahdi ḳudemâʾi'l-Mıṣriyyîn ilâ sene 1945, Kahire 1954-55, II/1, s. 213-227; Fr. Gabrieli, Arab Historians of the Crusades (trc. E. D. Costello), London 1984, s. 286-292, 302; Runciman, Haçlı Seferleri Tarihi, III, 147, 225-231, 238; J. H. Kramers, "Mansûre", İA, VII, 307; H. Halm, "al-Manṣūra", EI² (İng.), VI, 440; Işın Demirkent, "Haçlılar", DİA, XIV, 540-541.

Hilal Görgün

MANSÛRE HAZİNESİ

(bk. HAZİNE).

MANSÛRİYYE

(المنصوريّة)

Aşırı Şiîler’den Ebû Mansûr el-İclî’nin (ö. 123/741 [?]) mensuplarına verilen ad

(bk. EBÛ MANSÛR el-İCLÎ).

MANSURNÂME

(منصورنامه)

Niyâzî'nin (XV. yüzyıl) Hallâc-ı Mansûr'a dair manzum menâkıbnâmesi.

Hallâc-ı Mansûr'un hayatını, tasavvufî görüşlerini, kerametlerini ve öldürülüşünü anlatan Mansurnâme, Ferîdüddin Attâr'a ait olduğu söylenen Farsça sekiz bin beyitlik Cevherü'z̠-z̠ât ile (Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 234/2) yine onun Tez̠kiretü'l-evliyâʾ adlı eserindeki Hallâc'a dair bölümün serbest, muhtasar bir çevirisi niteliğindedir.

XIV. yüzyılın sonlarıyla XV. yüzyıl başlarında yaşadığı sanılan Niyâzî mahlaslı bir şairin yazdığı eser bazı muahhar nüshalarında Niyâzî-i Mısrî'ye (ö. 1105/1694) atfedilir. Niyâzî-i Mısrî ile ilgili kaynaklarda böyle bir eserin ismi geçmediği gibi eserin dilinin Niyâzî-i Mısrî'nin yaşadığı dönemden daha eski olduğu görülmektedir. İsmail Hikmet Ertaylan bir kaynağa dayanmadan eserin Ahmed-i Dâî'ye (ö. 824/1421) ait olduğunu söyler. Bursalı Mehmed Tâhir'in, Mürîdî-i Aydınî'nin Niyâzî'ye nazîre olarak yazdığını söylediği Mansurnâme-i Hallâc esasen Niyâzî'nin eseriyle aynıdır. Vasfi Mahir Kocatürk, Agâh Sırrı Levend'in yazarı bilinmeyen dinî hikâyelerden biri olarak değerlendirdiği eserin dili ve imlâsından hareketle Yıldırım Bayezid devri şairlerinden Niyâzî'ye ait olduğunu ileri sürer. Bu tahminlere göre Mansurnâme müellifinin, şuarâ tezkirelerinde geçen Niyâzî mahlaslı on şairden Yıldırım Bayezid devrinde yaşamış, Derviş Niyâzî veya Niyâzî-i Kadîm adıyla anılan şair olduğu söylenebilir. Derviş Niyâzî, Âlî Mustafa Efendi ve Riyâzî'ye göre Gelibolu'da; Latîfî, Sehî Bey, Mecdî ve Ali Enver'e göre Bursa'da; Kınalızâde Hasan Çelebi'ye göre Serez'de doğmuştur. Sehî, Riyâzî ve İsmâil Belîğ'in, adını İlyâs b. İlyâs Şücâüddin olarak kaydettikleri Niyâzî devrin tanınmış şairlerinden Molla Vildân'ın kardeşidir. Mecdî, Dimatoka'da kadılık yaparken tasavvufa yönelen Niyâzî'nin Hacı Halîfe'ye, Sehî ise Emîr Sultan'a intisap ettiğini söyler. Şairin ölüm tarihi olarak Riyâzî ve Mecdî'nin verdiği 914 (1508) yılı oldukça geç bir tarihtir. Mecdî kabrinin Bursa'da olduğunu kaydeder.

Mansurnâme'nin kaynağı Farsça eserler olduğuna göre şairin Farsça'yı iyi bildiği anlaşılmaktadır. Aruzu da iyi kullanmasından hareketle tezkirelerde Mansurnâme müellifinin Arapça, Farsça ve Türkçe ilk mürettep divanların sahibi bulunduğu söylenen Niyâzî ile aynı kişi olduğu tahmin edilebilir. Âlî Mustafa Efendi'nin, "Kudemâ-yı Rûm olan Ahmedî ve Şeyhî ve Ahmed Paşa bunların peyrevidir" dediği Niyâzî'nin Yıldırım Bayezid'e takdim ettiği divanları Timur'un Anadolu'yu tahribi sırasında kaybolmuştur. Tâhirülmevlevî'nin tanıttığı bir mecmuada yer alan (Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 682) "Şeytanın Hz. Peygamber'e Bazı Sualler Sorup Cevap Aldığına Dair" adlı mesnevi de muhtemelen Derviş Niyâzî'ye aittir.

Mansurnâme'nin en eski yazmaları 936 (1530) ve 997 (1589) tarihlidir. Daha geç döneme ait diğer nüshalarda eserin muhtelif şairlere atfedilmesinin yanında beyit sayısındaki değişiklikler dikkati çekmektedir. Nüsha farklarının pek az olduğu en eski üç yazmaya göre Mansurnâme 1066 beyitten meydana gelmektedir (bk. Mansûrnâme, neşredenin girişi, s. 82-83). Mesnevi nazım şekliyle ve "fâilâtün fâilâtün fâilün" kalıbıyla yazılan Mansurnâme vezin yönüyle devrine göre oldukça başarılıdır. Beyitlerde bazı tekrarlar olmakla birlikte yer yer sanatkârane söyleyişlere de rastlanmaktadır. Konunun mahiyeti, şairin dilinin sade, üslûbunun akıcı olması ve orijinal ifade kalıpları kullanması sebebiyle söz konusu tekrarlar hissedilmemektedir.

Müstakil bölüm başlıkları bulunmayan eserde tevhid ve na't niteliğini taşıyan ilk on beyitten sonra aşk konusuna temas edilerek esas bahse girilir. Bu bölümde Mansûr'un Cenâb-ı Hakk'a aşkı, fenâ câmından aşk şarabı içmesi, aşk hallerinin zuhur etmeye başlaması, çeşitli kerametler göstermesi, sihirbazlıkla suçlanması, zindana atılışı, devlet ricâlinin fitneye sebebiyet verdiği gerekçesiyle Hallâc'ı ikna etmesi için Cüneyd-i Bağdâdî'den ricada bulunması, Hallâc'ın enelhak davasından vazgeçmemesi ve bunun üzerine öldürülmesi için fetva çıkarılması, asılması, yakılıp küllerinin Dicle'ye savrulması, nihayet öldürüldükten sonra gösterdiği kerametler anlatılır. Hallâc-ı Mansûr'un durumunun yorumlandığı sonraki beyitlerde şair, Allah'a akılla değil aşkla varılabileceği görüşünü akıl ve aşk arasındaki diyaloglarla işlemiştir. Eser dua ve Hz. Peygamber'e salât ü selâmla sona erer.

İlk defa taşbaskı olarak Mansûr-ı Bağdâdî (İstanbul 1261), ardından Mansûr-ı Bağdâdî'nin Vukūât-ı Meşhûresini Mübeyyin Manzûme (İstanbul 1288) adıyla basılan eser Mustafa Tatcı tarafından bir incelemeyle birlikte yayımlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Niyâzî, Mansûrnâme (nşr. Mustafa Tatcı), İstanbul 1994, neşredenin girişi, s. 81-95; Sehî, Tezkire (Kut), s. 240-241; Latîfî, Tezkire (haz. Mustafa İsen), Ankara 1990, s. 358; Mecdî, Şekāik Tercümesi, s. 355; Kınalızâde, Tezkire, II, 1024; Belîğ, Güldeste, İstanbul 1278, s. 505; Osmanlı Müellifleri, II, 415; İsmail Hikmet Ertaylan, Ahmed-i Dâ'î: Hayatı ve Eserleri, İstanbul 1952, s. 127; Vasfi Mahir Kocatürk, Türk Edebiyatı Tarihi, Ankara 1970, s. 165; Künhü'l-Ahbârın Tezkire Kısmı (haz. Mustafa İsen), Ankara 1994, s. 102; Tâhirülmevlevî, "Bizim Lehçe Edebiyatının İlk Divan Sahibi Bursalı Niyâzî'nin Bir Mesnevîsi", İslâm Yolu, sy. 4, İstanbul 1951, s. 14-15; L. Massignon, "Hallâc", İA, V, 170.

Mustafa Tatcı

MANSUROĞLU, Mecdut

(1910-1960)

Türk dili âlimi.

4 Eylül 1910 tarihinde İzmir'de doğdu. İzmir eşrafından olan babası, İstanbul Dârülfünunu Hukuk Fakültesi'nde fıkıh tarihi müderrisliği yapan Mansûrîzâde Said Bey, annesi Çelebizâde Halil Efendi'nin kızı Zehrâ Hanım'dır. Babasının Mütareke'den sonra İngilizler'in elinden Rodos'a kaçması dolayısıyla ilkokulu Rodos'ta ve İzmir'de okudu. Orta öğrenimini İzmir Amerikan Koleji'nde tamamladı (1931). İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü'nü bitirdi (1936). Aynı yıl doktora yapmak üzere devlet bursuyla Almanya'ya gönderildi. 1936-1939 yıllarında Leipzig ve Berlin üniversitelerinde okudu; Annemarie von Gabain'in derslerini takip etti; ancak II. Dünya Savaşı'nın başlamasıyla doktorasını tamamlayamadan yurda döndü. 1940'ta İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü'ne asistan olarak tayin edildi ve Reşit Rahmeti Arat'ın yanında çalışmaya başladı. Türkiyat Enstitüsü ile İslâm Ansiklopedisi'nin çalışmalarına katıldı. 1945'te XIII. Asır Eski Anadolu Türkçesi Metinleri ve İndeksi adlı teziyle doktor, 1949'da XIII. Asır Eski Anadolu Türkçesi Metinlerinin Grameri adlı çalışması ile doçent oldu. Bu arada bir yıl kadar Maarif Vekâleti Yüksek Tahsil Umum Müdürlüğü'nde şube müdürü olarak görev yaptı. 1960 yılında profesörlüğe yükseltildi, ancak kadrosunun onaylanmasından bir gün sonra öldü (27 Ağustos). Mansuroğlu, Türkiye Türkolojisi'nin Ragıp Hulusi Özden, Ahmet Caferoğlu ve Reşit Rahmeti Arat neslinden sonra gelen en güçlü temsilcilerindendi. İngilizce, Almanca ve Fransızca bilen Mansuroğlu'nun bu dillerde yayımlanmış makaleleri vardır.

Eserleri. Bilimsel çalışma alanı Türkiye Türkçesi ve özellikle Eski Anadolu Türkçesi olan Mecdut Mansuroğlu, en eskileri XIII. yüzyıla tarihlenen bu dönem metinlerinden Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin bazı Türkçe beyitleriyle Sultan Veled'in Türkçe manzumelerini, Ahmed Fakih'in Çarhnâme'sini, Hoca Dehhânî ve Şeyyad Hamza'nın gazellerini neşretmiş,

böylece Türkiye Türkçesi'nin ilk devrelerini aydınlatmıştır. Yayımlanmış üç kitabının da Eski Anadolu Türkçesi alanında olması onun bu sahadaki çalışmalarının yoğunluğunu gösterir. 1. Anadolu Türkçesi (XIII. Asır). Dehhanî ve Manzumeleri (İstanbul 1947). Bu çalışmada çeşitli kaynaklarda tesbit edilen Dehhânî'ye ait şiirler neşredilmiş, ancak daha sonra bu gazellerden bazılarının Dehhânî'ye ait olmadığı anlaşılmıştır (DİA, XVIII, 188). 2. Ahmed Fakih, Çarhnâme (İstanbul 1956). Transkripsiyonlu metin verildikten sonra eserin imlâ, ses ve yapı özellikleri ayrıntılı biçimde incelenmiş, kelime ve eklerin karma diziniyle metnin tıpkıbasımı verilmiştir. 3. Sultan Veled'in Türkçe Manzumeleri (İstanbul 1958). Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin oğlu Sultan Veled'in çeşitli eserlerinde dağınık olarak yer alan Türkçe şiirleri bir araya toplanarak yayımlanmış, bunların dil özellikleri ayrıntılı biçimde işlenerek metinlerin söz varlığı ortaya konulmuştur. Eserin sonunda metinlerin tıpkıbasımı da yer almaktadır.

Mecdut Mansuroğlu, doktora ve doçentlik tezleri ile bu arada yaptığı diğer çalışmalar sonucunda Anadolu'da Türk yazı dilinin doğuşu ve gelişmesi hakkında yeni fikirler geliştirmiş, Batı bilim dünyasında o güne kadar kabul edilenin aksine Anadolu Türkçesi'nin Orta Asya Türk yazı dilinden kopuk olmadığını, onun bir devamı olduğunu savunmuştur. Philologie Turcicae Fundamenta'ya yazdığı "Das Altosmanische" (1959) başlıklı incelemesi bu dönemin ilk derli toplu grameri olma özelliğini taşır. Mansuroğlu'nun Orta Asya İslâm-Türk yazı dilinin ilk dönemiyle meşgul olması, bir yönüyle onun Eski Anadolu Türkçesi üzerindeki çalışmalarını tamamlayıcı niteliktedir. Bu alanda en önemli yazısı Fundamenta'da yayımlanmış olan "Das Karakhanidische" (nr. 102) başlığını taşımaktadır. Bu çalışma aynı zamanda Karahanlı Türkçesi'nin ilk grameridir. Onomastik ve diyalektolojiyle de ilgilenen Mansuroğlu Eski Anadolu Türkçesi'nde rastlanan bazı unvan ve adları da incelemiştir. Anadolu'da gelişen Türk yazı dilinin başlangıcı konusunda çalışmalar yapmış, bu yazı dilinin önceki dönemlerle olan bağlarını araştırmış, müşterek Orta Asya Türkçesi'nin ilk devresi olan Karahanlı Türkçesi ile ilgili araştırmalar yayımlamıştır. Umumi Türkçe'nin çeşitli yapı bilgisi meseleleri ve Anadolu ağızları sahasında da çalışmaları bulunan Mansuroğlu ayrıca dil bilgisi terminolojisi ve dilde sadeleşme konularıyla meşgul olmuştur. Avrupa Türkolojisi'nde haklı bir şöhret kazanan Mansuroğlu'nun yazılarının büyük bir kısmı dergi

sayfalarında kalmıştır (eserlerinin ve makalelerinin tam listesi Eckmann ve Timurtaş’ın yazılarında yer almaktadır, bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

İÜ Ed. Fak. Arşivi’ndeki Özlük Dosyası, nr. 21; J. Eckmann, “Mecdut Mansuroğlu”, TDED, X (1960), s. V-XVI; Faruk Kadri Timurtaş, “Ölümünün 5. Yıldönümünde Prof. Dr. Mecdut Mansuroğlu”, TK, III/35 (1965), s. 857-863; Mustafa Kutlu, “Mansuroğlu, Mecdut”, TDEA, VI, 140-141.

Hayati Develi

MANSÛRÜ'l-YEMEN

(bk. İBN HAVŞEB).

MANTIK

(المنطق)

Düşünme faaliyetinde zihni hatalardan koruyan, doğru düşünmenin kurallarını, ölçülerini ve yöntemlerini gösteren ilim yahut sanat.

Etimoloji ve Tanım. Sözlükte "konuşmak" anlamına gelen Arapça nutk kökünden türetilmiştir. İbn Manzûr nutku "kelâm"ın eş anlamlısı olarak gösterir

(Lisânü'l-ʿArab, "nṭḳ" md.). Râgıb el-İsfahânî, nutk kelimesinin genellikle dilin çıkardığı ve kulakların duyduğu kesik sesler için kullanıldığını ifade ettikten sonra insanın dışındaki varlıklar için de nâdiren ve yalnız "ses" anlamında kullanılabildiğini söyler (el-Müfredât, "nṭḳ" md.). Nitekim Kur'an'daki "mantıku't-tayr" ifadesine (en-Neml 27/16) dayanılarak mantık kelimesinin insanın dışındaki varlıklar hakkında da kullanılabileceği belirtilmiştir (Lisânü'l-ʿArab, "nṭḳ" md.). Ancak Râgıb el-İsfahânî, Hz. Süleyman'ın kuş seslerini anlaması dolayısıyla âyette kuş sesine nutk denildiğini, zira bir şeyden bir anlam çıkaran herkes için o şeyin nâtık (konuşan), anlamayana göre de sâmit (susan) olduğunu belirtir.

Nutk kelimesi eski Yunanca'da hem "akıl" hem "konuşma, söz" mânasına gelen logosun karşılığıdır. Mantıkla ilgili Grekçe yazıların Arapça'ya tercümesini kolaylaştırmak, bu eserleri özetlemek, şerhetmek ve yorumlamak için Arapça'da yeni kelimeler türetme veya kullanılan kelimelere yeni anlamlar yükleme ihtiyacı duyulmuş, bu çerçevede nutk ve mantık da logosu karşılayacak şekilde yeni anlamlar kazanmıştır. Fârâbî'nin incelemesine göre bu süreçte nutk kelimesine de üçlü bir anlam yüklenmiştir. a) "Kendisiyle insanların akledilirleri (maʻkūlât) kavradığı güç". Bu güçle ilimler ve sanatlar kazanılır, iyi ve kötü birbirinden ayırt edilir. b) "Kavrama yoluyla insan ruhunda oluşan maʻkuller". Eskiler bu maʻkulleri "iç konuşma" diye adlandırır. c) "Dil aracılığı ile düşüncenin ifade edilmesi". Buna da eskiler "dış konuşma" demişlerdir (İlimlerin Sayımı, s. 78; et-Tavṭıʾe, I, 59).

İslâm mantıkçıları, genellikle mantığı “bilinenden bilinmeyenin elde edilmesine vasıta olan ilim” (Kutbüddin er-Râzî, Şerḥu’ş-Şemsiyye, s. 10); “kurallarına uyulduğunda zihni hataya düşmekten koruyan bir fen” (et-Taʿrifât, “el-Manṭıḳ” md.; Ali b. Ömer el-Kazvînî, s. 3); “insanı fikrin sahihini fâsidinden ayırmaya muktedir kılacak kuralları veren alet ilmi” (Ali Sedad, Mîzânü’l-ukūl, s. 6) şeklinde tanımlamışlardır. Mantık, hataya düşmenin mümkün olduğu bütün durumlarda düşünme gücünü doğru yöne sevkedecek imkânları kapsayan bir sanat, akılla bulunup ortaya çıkarılmaya elverişli olan her bilgi konusunda kişiyi yanlıştan koruyacak şeyleri öğreten bir tekniktir. Dile göre dil bilgisinin işlevi ne ise akla göre mantığın işlevi de odur. Dil bilgisi, konuşmada yanlış yapmanın mümkün olduğu durumlarda dili yanlıştan koruduğu gibi mantık da soyut ve küllî mefhumları kavramada aklın hataya düşmesini önlemekte, bunun için kurallar ortaya koymaktadır (Fârâbî, et-Tavṭıʾe, s. 55).

Mantık hem ilim hem de yöntem (alet, sanat) olarak ele alınmıştır. Buna göre mantık biri teorik, diğeri pratik olmak üzere iki özelliğe sahiptir. Teorik yönüyle mantıklı düşünme denilen düşünme biçimini tesbit eder; bu yönüyle bir ilimdir. Pratik yönü ise bu ilmin uygulanmasını, yani akıl yürütmelerin doğruluğunu sağlayan kuralları ortaya koyma metotlarını gösterir; bu tarafıyla da bir sanattır. Mantık ilminin sanat (teknik) yönünün öneminden dolayı birçok İslâm mantıkçısı bu dalda yazdıkları eserlerine “ilmü’l-mîzân, fenn-i mîzân, lisânü’l-mîzân, mîzânü’l-ukūl, mi‘yârü’l-ilm, miftâhu’l-fünûn, el-kıstâsü’l-müstakīm” gibi adlar vermişlerdir.

İslâm mantıkçılarını meşgul eden meselelerden biri de mantığın felsefenin bir aleti mi yoksa onun bir bölümü mü olduğu hususudur. Bu konudaki tartışmalar eski çağlarda da yapılmıştı; Eflâtuncular mantığı felsefenin hem bir bölümü hem de aleti, Meşşâîler sadece aleti, Stoacılar da bir bölümü olarak kabul etmişlerdi. İslâm mantık tarihi mantığın felsefenin aleti olduğu düşüncesine ilişkin referanslarla doludur. Fakat bir kısım mantıkçılar mantıktan bazan alet, bazan da ilim, dolayısıyla felsefenin bir bölümü diye bahsederler. Meselâ İbn Sînâ mantığı felsefenin hem aleti hem bölümü saymada bir çelişki görmez. Ona göre çelişki iddiası, felsefe teriminin iki farklı anlamda kullanılmasından kaynaklanan bir yanılgıdır. Bir anlamıyla felsefe, zâhirî ve zihnî mânaya gelecek şekilde iki türlü var oluşa sahip olan

ve bölünebilen şeyler hakkında bir araştırma olup bu tanıma göre mantık felsefenin bir bölümü sayılmamalıdır; ancak söz konusu araştırma için faydalı olduğu müddetçe mantık felsefenin aynı zamanda bir aletidir. Öte yandan felsefe, zâhirî ve zihnî ayırımı gözetmeksizin bütün teorik konulara ilişkin bütüncül bakış açısına sahip bir araştırma olarak anlaşıldığında mantık hem felsefenin bir bölümü hem de onun diğer bölümlerinin bir aleti olarak görülmelidir (Shams Inati, II, 814). Müslüman mantıkçılar arasında bu üç görüşün de temsilcileri bulunmakla birlikte zamanla mantığın diğer ilimler için bir alet olduğu şeklindeki anlayış yaygınlık kazanmış, hatta onun bir alet ilmi sayıldığı yapılan mantık tanımlarında özellikle vurgulanmıştır (meselâ bk. et-Taʿrîfât, “el-Manṭıḳ” md.; Tehânevî, I, 34; Gazzâlî, Miʿyârü’l-ʿilm, s. 59; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1862; İzmirli İsmail Hakkı, Mi‘yârü’l-ulûm, s. 8).

Mantık, koymuş olduğu ölçülere uyulduğunda zihni düşüncede yanlışa düşmekten korumayı amaç edinir; kişiye, geçerli düşünce ile bozuk ve geçersiz düşünceyi birbirinden ayırt etme gücünü kazandırmayı hedefler (Molla Fenârî, s. 3; İzmirli İsmail Hakkı, Felsefe Dersleri, s. 39). Sonuçta mantık, “doğru ve tutarlı düşünme” demek olan mantıklı düşünmenin kural ve yasalarını gösteren bir ilimdir. Doğru ve tutarlı düşünme ise bütün ilimler için gerekli olan temel bir metottur. Bu sebeple ilimlerin sınıflandırılmasında mantık en başta yer almış, hatta ilimlerin ilmi sayılmıştır.

Mantık hataya düşmemesi için zihni uyarmakla kalmaz, düzgün düşünmek için sağlam ölçüler ve bol temrinler de verir. Bu ölçü ve temrinler kavramlar, hükümler, akıl yürütme yolları ve ilimlerin takip edeceği metotlarla ilgilidir. Mantık, fikir binasının sağlam tuğlalardan (kavramlar) nasıl kurulması gerektiğinin, bu tuğlaların uygun şekilde yerleştirilerek sağlam bir şekilde nasıl harçlanacağının (önermeler) ve duvarın (çıkarım) sağlam ve düzgün biçimde nasıl yükseltileceğinin ölçülerini verir; fikir binasının bu usule uygun olarak inşa edilip edilmediğini ölçer. Bundan dolayı Fârâbî, mantığı yapı ustasını yanlış ölçme ve yanlış inşadan koruyan cetvel, pergel, şakul, su terazisi ve çırpı kullanımına benzetmiştir (İlimlerin Sayımı, s. 68-69).

Müslüman filozof ve mantıkçılar, mantık konularını titizlikle

incelemelerinin gerekçelerini gösterme ve kendi felsefî eserlerine bu alanla başlamalarının sebeplerini belirtme gereğini duymuşlar; bu konuda özellikle Fârâbî, Ebû Süleyman es-Sicistânî, İbn Sînâ ve Gâzzâlî etkin çabalar göstermişlerdir. Meselâ Fârâbî mantığın bilgiye, bilginin de insanın nihaî gayesi olan mutluluğa ulaştıran bir anahtar olduğunu savunur. Eğer mutluluğa ulaşılmak isteniyorsa mantık tam olarak anlaşılmalı ve yeterli ölçüde ondan istifade edilmelidir. Bu noktada şu üç hususun iyi anlaşılması gerektiği ortaya çıkmaktadır: Bilginin tabiatı, mantığın bilgiye ulaştırmada gerekli olmasının sebebi, bilginin mutluluğa ulaştırma şekli. Birinci ve ikinci hususlar bu filozofların mantıkla ilgili yazılarında ayrıntılı biçimde tartışılmışken (meselâ bk. Fârâbî, a.g.e., s. 68

vd.; Mutluluk Yoluna Yöneltme, s. 55) üçüncüsüne mantık kitaplarında sadece temas edilmiş, metafizik, ahlâk ve tasavvufa dair eserlerde ise ayrıntılı olarak işlenmiştir.

Tarih. a) Grek Düşüncesi. Aristo öncesinde Grek düşünürleri, gerek tabiat gerekse insan ve toplum incelemelerinde mantıksal yasa ve ilkeleri kullanmışlardı. Elea okulu ve Sofistler'in çalışmaları mantık biliminin kurulması için bir hazırlık mahiyetindedir. Meselâ Parmenides (ö. m.ö. 450) ve öğrencisi Zenon'a (ö. m.ö. 430) göre varlık vardır, yokluk yoktur; hareket ve değişme görünüşten ibarettir. Bu ifadelerde özdeşlik ve çelişmezlik ilkelerinin ilkel formu görülmektedir. Ayrıca Zenon'un delillerinde adı konmasa da hulfî kıyas (reductio ad absurdum) kullanılmaktadır. Bu iki filozoftaki güçlü diyalektik sebebiyle onlara mantığın habercileri gözüyle bakanlar bile olmuştur. Sofistler ise bu dönemde şüpheci bir diyalektik ortaya koymuşlar, her delilin bir karşı delille çürütülebileceğini savunmuşlardır. Bu aşırı kuşkucu tutumun Sokrat, Eflâtun ve Aristo'ya kavramları tanımlamak ve hükme sağlam mesnetler bulmak için genel geçer öncüllere dayanmanın zorunlu olduğu fikrini ilham etmiş olabileceği düşünülmektedir. Sokrat, ömrünü geçerli doğrunun var olduğunu savunmaya ve erdemli bir hayat sürmenin gerekliliğine adamış, inandırıcı olması için tutarlı olmaya son derece önem vermiştir. Onun çabası kullanılan terimlerin genel tanımını verebilmekti. Böylece mantık açısından bakıldığında Sokrat, düşünce tarihinde kavram konusunu ilk defa açıkça ele alan ve tanım teorisine öncülük eden filozof olmuştur.

Aristo'dan önce mantığın bir sistem olarak kurulmasını sağlayacak ön hazırlıklar yapılmış, bir birikim meydana gelmiş bulunuyordu. Aristo, bu birikimden de yararlanmak suretiyle akıl yürütmeyi bir ilke haline getirip mantığı bir disiplin olarak kurmuş, doğru düşünmeyi gerçekleştirecek ve insan zihninin düşünürken hata yapmasını önleyecek ilkeler üzerinde durmuş ve ilk defa bu hususta kurallar koymuştur. Aristo'ya göre esasen mantık bir bilim değil herhangi bir bilimle ilgilenmeden önce öğrenilmesi gereken genel bilgilerdir, yani ilimler için bir alettir. Nitekim filozof kendi sisteminde ve ilimler sınıflamasında mantığa ayrı bir yer vermemiştir. Aristo'ya göre mantık ilmin aleti veya biçimi olup bilimlere giriş konumunda bulunduğu için onun mantık hakkındaki eserlerine kendisinden sonra (m.ö. III. yüzyıl sonlarında) Organon adı verilmiştir. Bununla birlikte Aristo'ya göre varlığın yasaları düşüncenin de yasaları olduğundan mantık, ilmin aleti olduğu gibi ontolojik karaktere bürünerek ilmin kendisini de konu edinmiş olur.

Aristo'nun Organon'u şu altı kitaptan oluşur: Kategoriler (Categorias), Önermeler (Peri Hermeneias), I. Analitikler (Analytica Prioa [Kıyas]), II. Analitikler (Analytica Posteriora [Burhan]), Topika (Cedel), Sofistik Deliller (De Sophisticis Elenchis [Safsata]). Mantıkçılar daha sonra Organon'a, yine Aristo'ya ait olan Retorika (hitabet) ve De Poetika (şiir) adlı eserlerle Porphyrios'un (Furfûriyûs) Eisagoge (Îsâġūcî, el-Medḫal) adlı eserini de eklemişlerdir. Böylece klasik mantık külliyatı dokuz kitap haline getirilmiş ve asırlarca bu şekilde anılıp okutulmuştur. Bu kitaplarda kavramlar, hükümler, akıl yürütmeler, çeşitli ispat ve çürütme şekilleri üzerinde durulmuş, akıl yürütmelerden ise en çok kıyasa önem verilmiştir. Aristo'dan sonra Stoacılar mantığı metafizikten ayırarak şekil ve dille ilgili bir bilim haline getirmeye çalışmışlarsa da gerek İslâm dünyasında gerekse Batı'da Aristo'nun mantık anlayışı yüzyıllar boyunca hâkim olmuş, Stoacılar'ın düşünceleri bu anlayış içinde erimiş, Aristo tek otorite olarak devam etmiştir.

b) İslâm Düşüncesi. İslâm kültür dünyasında mantık çalışmaları Aristo'nun eserlerinin Arapça'ya çevrilmesiyle başlamıştır. Grek mantığının Arapça'ya tercümesi çalışmalarının IV. (X.) yüzyıllarda doruk noktasına ulaştığı bilinmektedir. Bu tercüme faaliyetinin başlıca sebepleri şunlardır: 1. İslâm'ın yayıldığı yerlerdeki hıristiyan, yahudi ve İran kaynaklı değişik

inanç grupları kendi itikadlarını Grek dünyasından aldıkları mantık metoduyla savunuyorlardı. Bu durum, müslümanları da kendi delillerinin tertibinde bir kılavuz bulmak için Yunan mantığını tanıyıp öğrenmeye yöneltmiştir. Abbâsî Halifesi Ebû Ca‘fer el-Mansûr’un şahsî otoritesi, ilim aşkı ve din sevgisi, hilâfeti sırasında mantık eserlerinin Arapça’ya çevrilmesinde önemli bir âmil olmuştur (Muhammed el-Behiy, s. 184). 2. Kur’ân-ı Kerîm’de doğru bilgi edinme, araştırma, aklını doğru kullanma, inceleme, ibret alma, tefekkür ve tezekkür etme, bir şeyin bilincine varma, fıkhetme gibi kavramların yer aldığı çok sayıda emir ve tavsiyelerle aklî faaliyetlere dikkat çekilmesi, yine Hz. Peygamber’in, Muâz b. Cebel’in hüküm verirken Kitap ve Sünnet’te çözümünü bulamadığı meselelerde kendi re’yi ile karar vereceğini bildirmesinden memnun olduğunu belirten ifadelerinde görüldüğü gibi aklî kanıt ve istidlâl yöntemini onaylayıcı bir tavır ortaya koyması müslümanların mantığa yönelmesinde etkili olmuştur (bk. DÜŞÜNME). 3. Bu dönemde dinî ve itikadî tartışmaların dışında genel düşünce seviyesinde geçerli olan hakikat ölçüsünün ve mantıkî tartışma metotlarının bilinmesine karşı duyulan ihtiyaç da müslümanları mantık eserlerini tercüme etmeye zorlayan bir sebeptir (Emiroğlu, Ana Hatlarıyla Klasik Mantık, s. 48-49).

Milâdî III. yüzyılda Organon yorumcularından Ammonios Saccas, Aristo’nun altı mantık kitabına Retorika ve De Poetika adlı iki eseriyle Porphyrios’un beş tümeli konu alan Eisagoge’sini (Îsâġūcî) eklemiş, İslâm mantıkçıları da bu dokuz kitaptan her birini mantığın bir bölümü saymıştır. Grekçe mantık eserlerinin Arapça’ya tercümesi hareketi ilk aşamalarda Aristo’nun Kategoriler (Kitâbü’l-Maḳūlât), Önermeler (Kitâbü’l-ʿİbâre) ve I. Analitikler (Kitâbü’l-Ḳıyâs) adlı eserleri kadar Porphyrios’un Îsâġūcî’si üzerinde de yoğunlaşmıştır. Son eser Aristo’nun mantık kitaplarına giriş (el-Medḫal) olarak düşünülmüştür. Bu dönemde aynı zamanda Aristo’nun şârihlerinden olan Theophrastus, İskender Afrodîsî, Themistius, Ammonius ve John Philoponus’un eserlerine de ilgi gösterildi.

Grekçe’den Arapça’ya tercüme faaliyetine en çok katkıda bulunan isimler şunlardır: 1. Abdullah İbnü’l-Mukaffa‘. Bazı Arapça kaynaklara göre İbnü’l-Mukaffa‘, Grekçe mantık literatüründen Arapça’ya ilk çeviri yapan kişidir. Bu çeviriler arasında Aristo’nun Kategoriler’i, Önermeler’i ve I. Analitikler’iyle Porphyrios’un Îsâġūcî’si vardır (İbnü’n-Nedîm, s. 581;

İbnü'l-Kıftî, s. 36). 2. Yuhannâ (Yahyâ) b. Bıtrîḳ. Arapça ve Yunanca'ya olan vukufundan ötürü felsefe kitaplarının tercümesi işine başkan tayin edilmiş ve I. Analitikler'i tercüme etmiştir (Kumeyr, s. 174; Mâcid Fahrî, s. 18). 3. Abdullah b. Nâime el-Hımsî. Aristo'nun Sofistika'sı üzerinde Süryânîce bir tercüme yapmış, bu tercüme daha sonra Arapça'ya nakledilen Sofistika'ya esas teşkil etmiştir (İbnü'n-Nedîm, s. 249; İbnü'l-Kıftî, s. 28). 4. Huneyn b. İshak. Beytülhikme'nin reisi olan bu zat, Grekçe eserleri Süryânîce'ye ve Arapça'ya çevirenlerin en meşhuru olarak kabul edilir (Kumeyr, s. 176).

5. İshak b. Huneyn. Bazan Süryânîce'den, bazan Yunanca asıllarından Arapça'ya Îsâġūcî dışında hemen bütün mantık külliyatını nakletmiştir (Rescher, s. 147, 150). 6. Ebû Osman Saîd b. Ya'kūb ed-Dımaşkī. Hıristiyan iken ihtidâ etmiş bir tabip olan Ebû Osman, Aristo'nun Topika'sının ilk yedi bölümü ile Îsâġūcî'nin çevirisini yapmıştır (a.g.e., s. 283-284). 7. Ebû Bişr Mettâ b. Yûnus. Fârâbî'nin hocası olan Nestûrî mantıkçısı Ebû Bişr, Süryânîce'den Arapça'ya çok sayıda çeviri yapmış olup bunlardan önemli bir kısmı mantıkla ilgilidir. Bu çalışmaları sebebiyle daha sağlığında "reîsü'l-mantıkıyyîn" pâyesine erişmiştir. Aristo'nun II. Analitikler'ini Arapça'ya ilk tercüme eden kişidir. De Poetika'yı ve onun İskender Afrodîsî'ye ait Süryânîce bir şerhini, I. Analitikler'in Themistius'a ait yine Süryânîce şerhini Arapça'ya çevirmiş, Îsâġūcî'nin bir bölümünü Arapça şerhetmiş, aynı eserin çeşitli bölümlerine Arapça şerhler yazmıştır (a.g.e., s. 290-292). 8. Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Adî. Ya'kūbî mezhebinden olup Fârâbî'den sonra en tanınmış mantıkçılardan biridir. Kategoriler, Analitikler, Topika, Sofistika ve De Poetika'yı Arapça'ya çevirmiş, bu kitaplarla ilgili olarak şahsî araştırmalar ortaya koymuştur (Keklik, I, 56).

IX ve X. yüzyıllarda Grekçe mantık eserleri üzerinde ayrıca şerhler, ihtisarlar, hatta düzeltmeler yapılmıştır. İbn Rüşd gibi daha sonraki şârihler tarafından örnek alınıp geliştirilen bu şerhler büyük, orta ve küçük hacimli olmak üzere üç çeşittir. Büyük hacimli şerhler metinden alınan bir pasajla bu pasajın uzun bir müzakeresinden meydana gelmektedir. Orta hacimli şerhler, metindeki bir pasajın bir paragrafı ve bu paragrafın müzakeresinden oluşmaktadır. Küçük hacimli şerhler ise metnin ana fikrinin bir özeti niteliğindedir. Grek mantığı üzerine yazılan Arapça şerhler ve önce Doğu'da, ardından Batı'da olmak üzere İslâm mantığındaki üreticilik IV.

(X.) yüzyıldan X. (XVI.) yüzyıla kadar gelişme göstermiştir. Ebû Bekir er-Râzî, Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd başta gelen şârihlerdendir (Inati, II, 803).

Tercüme faaliyetleri zamanla müslümanlar arasında büyük mantıkçıların yetişmesine ortam hazırlamış olup felsefenin diğer alanlarında olduğu gibi bu konuda da Fârâbî ve İbn Sînâ en başta gelen isimlerdir. Grek mantığını kendi filolojik ve kültürel amaçlarına uygun şekilde değiştiren, mantığa orijinal kısımlar dahil eden ve bu alanın İslâm dünyasında daha da geliştirilmesine zemin hazırlayan ilk ve en ünlü İslâm mantıkçısı Fârâbî'dir. Aristo'nun eserlerini büyük bir dirayetle şerhederek İslâm dünyasında tanınmasında önemli rol oynadığından ona "Muallimi Sânî" unvanı verilmiştir. Fârâbî, Aristo'nun Organon adı altında toplanan mantık kitaplarını küçük muhtasarlar şeklinde toplu olarak ele aldığı gibi onları ayrı ayrı inceleyerek daha geniş özetler yapmış, nihayet şerhler veya büyük muhtasarlar halinde genişletmiştir. Bu arada mantıkta ihtiyaç duyulan konularda küçük risâleler yazmıştır. Onun mantık eserleri, İslâm âleminde daha sonra yetişecek olan mantıkçılara temel oluşturma hizmetini görmüştür.

İhvân-ı Safâ'ya ait elli iki risâleden oluşan er-Resâ᾿il'de on-on dördüncü risâleler sırasıyla "Îsâgūcî", "kategoriler" (makūlât), "önermeler" (bârâmâniyâs), "I. Analitikler" ve "II. Analitikler"e ayrılmıştır. Kırk birinci risâlede de tanım (el-hudûd ve'r-rusûm) konusu işlenmiştir. Mantığı hem bağımsız bir ilim hem diğer ilimlerin aracı olarak gören İhvân-ı Safâ mantıkla matematik arasında işlevleri açısından bir paralellik kurmuştur. Buna göre matematik duyulur şeylerden akledilirlere, mantık fizikten metafiziğe geçişte bir alet işlevi görür (er-Resâ᾿il, I, 427).

Mantık alanında ilk müslüman sistemci düşünür İbn Sînâ'dır. Büyük bir zihin gücüne sahip olan İbn Sînâ kendisinden öncekilerin hatalarını düzeltmiş, yeni görüşler öne sürmüş, bütün mantık disiplinlerini ilgilendiren önemli yenilikler ortaya koymuştur. İbn Sînâ, Porphyrios'un Îsâġūcî'si ile Aristo'nun mantık külliyatını incelemiş ve mantığı dokuz bölüm halinde işlemiştir. Kitâbü'ş-Şifâ᾿, el-İşârât ve't-tenbîhât, Kitâbü'n-Necât, Manṭıḳu'l-Meşriḳıyyîn, ʿUyûnü'l-ḥikme gibi eserlerinin ilk kısımlarını mantık incelemelerine ayırmış, böylece kendisinden sonra gelenlere zengin malzeme bırakmıştır. İbn Sînâ'nın Urcûze fi'l-manṭıḳ adlı kısa risâlesinde

kaydettiğine göre Allah'ı ve O'nun yarattığı aklın eserlerini tanımakta, bunları tasavvur etmekte ve âlem-i mahsûsu kavramakta tek alet mantık ilmidir ve bütün ilimler ancak onun kurallarına dayanarak gelişebilir.

Çok yönlü bir âlim ve fikir adamı olan İbn Hazm, et-Taḳrîb li-ḥaddi'l-manṭıḳ isimli eserinde Îsâġūcî ile Aristo'nun mantık külliyatını esas alan Fârâbî'nin sistemini devam ettirmiştir. Bununla birlikte Fârâbî'den farklı olarak İbn Hazm, Organon'un birinci kitabını (Kategoriler = Kitâbü'l-Maḳūlât) "el-Esmâü'l-müfrede", ikinci kitabını (Önermeler = Kitâbü'l-ʿİbâre) "Kitâbü'l-İhbâr" şeklinde adlandırır; sonraki dört kitabı da "el-Burhân" başlığıyla tek bölümde toplar. Diğer mantıkçılar gibi İbn Hazm da mantıkta en büyük gayenin burhan olduğunu kabul etmesine rağmen kıyası reddeden temel tutumu sebebiyle İslâm mantıkçılarının "Kitâbü'l-Burhân" başlığıyla ele aldıkları II. Analitikler'e özel bir yer ayırmaz. Bunun yanında bir fıkıh ve kelâm âlimi olarak terimlerini ve örneklerini daha çok İslâm kültüründen, hatta bazan âyet ve hadislerden seçmiş, dinî kavramları kullanmış, mantık kavramlarını Arapça kelimelerle ifade etmeye özen göstermiş, kıyasın şer'î konularda delil olamayacağını savunmuştur. Gazzâlî'nin mantık ilmine kayda değer bir yenilik getirdiği söylenemezse de bu ilmin İslâm dünyasında meşruiyet kazanmasında ve diğer İslâmî ilimler için bir usul ve alet olarak kullanılmasında en büyük pay ona aittir (aş. bk.).

Esasını Aristo mantığının oluşturduğu, Fârâbî ve İbn Sînâ geleneğine uygun olarak yazılmış ve medreselerde yüzyıllar boyunca okutulmuş eserlerden olan Îsâġūcî'nin müellifi Esîrüddin el-Ebherî, er-Risâletü'ş-Şemsiyye fi'l-ḳavâʿidi'l-manṭıḳıyye'nin yazarı Necmeddin Ali b. Ömer el-Kâtibî el-Kazvînî sonraki dönemin en tanınmış mantıkçılarındandır. XV. yüzyıl sonlarında tamim edilen tedrîs kanunnâmesine göre Osmanlı medreselerinin çeşitli kademelerinde nahvi, ardından Îsâġūcî, eş-Şemsiyye, Şerḥu'l-Meṭâliʿ okutulurdu (İzgi, I, 51). es-Süllemü'l-mürevnaḳ adlı manzum mantık kitabının müellifi Abdurrahman el-Ahdarî, Hocazâde Muslihuddin Efendi, Yanyalı Esad Efendi, mantık sahasında çeşitli eserleriyle İsmâil Gelenbevî gibi isimler de zamanlarının önemli mantıkçılarındandır. Tanzimat devrinde Ahmed Cevdet Paşa ile oğlu Ali Sedad son dönem Türk mantık tarihinin büyük isimlerindendir. XIV. yüzyılın sonlarından itibaren İslâm mantığı üreticilikten uzaklaşarak çoğunlukla eski görüşlerin tekrarı ve şerh üzerine

şerhlerle ders kitabı şeklinde bir tablo çizmiştir. Bilhassa Kâtibî'nin eş-Şemsiyye'si, Sirâceddin el-Urmevî'nin Meṭâliʿu'l-envâr'ı ve bu eserler üzerine yazılan şerhler bu dönemin şerhlerinin konusu olmuştur.

c) Nahivciler-Mantıkçılar Tartışması. Antik döneme ait mantık eserlerinin Arapça'ya çevrilmesinin ardından mantık

ilmine gösterilen itibar bazı İslâmî gruplar tarafından güçlü bir tepkiyle karşılaşmıştır. Bunlar arasında ilk sırada gramerciler (nahviyyûn) yer alıyordu. Gramerciler mantığa kendi dinlerine, dillerine ve gramerlerine meydan okuyan gayri İslâmî bir medeniyetin unsuru olarak bakmıştır. Onların mantığa karşı koyuşları IV. (X.) yüzyılda doruk noktasına ulaşmıştır. Mantık karşıtlığı ile meşhur olan gramerciler arasında Ebü'l-Abbas Nâşî el-Ekber, İbn Kuteybe, Ziyâeddin İbnü'l-Esîr ve Ebû Bişr Mettâ b. Yûnus ile yaptığı bir münazara ile tanınan Ebû Saîd es-Sîrâfî (bu münazara için bk. Ebû Hayyân et-Tevhîdî, el-İmtâʿ ve'l-müʾânese, s. 104-129) önde geliyordu. Bir Yunan filozofunun (Aristo) kendi dilinin yapısı çerçevesinde ortaya koyduğu bir icada karşı mantıkçıların bu derece itibar göstermesine yönelik güçlü bir itirazı içeren söz konusu tartışmada Sîrâfî'nin haklılığının Vezir İbn Furât tarafından onaylanması, o dönemin genel temayülünün mantık ve mantıkçı karşıtlığı yönünde olduğuna işaret etmektedir.

Gramerciler temelde şu hususları öne sürmüşlerdir: 1. Cedeldeki veya geometri ve sayı ilmindeki kuralları kullanma alışkanlığı kazanmış olmak mantıklı düşünme için yeterlidir. 2. Doğuştan güçlü zekâsı olan birinin mantığın ilk bilgileri olmadan da sağlam bir düşünceye sahip olması mümkündür. 3. Kendi başına yeterli olan gramerin aksine mantık dile, özellikle de gramere bağlıdır ve ona yerini bırakabilir. Sonuç olarak düzgün ifadeyi bozuk ifadeden ayırmanın yolu mantıktan değil gramerden geçer. Bir dilden diğer bir dile tercüme edilen yazılarda ortaya çıkan anlam kaymaları mantıksal çözümlemelerle değil her iki dilin gramerine vâkıf olmakla giderilebilir. Şu halde mantık ilimler için zorunlu değildir; devamlı muhâkemede bulunma, doğuştan getirilen zekâ veya gramer mantığın yerini alabilir.

Fârâbî ve İbn Sînâ gibi mantıkçılar bu itirazlara karşı, felsefeye ve sonuçta

mutluluğa ulaşmada mantığın gerekli olduğunu savunarak dilin, özellikle de gramerin bu konuda oynadığı role işaret etmişlerdir. Meselâ Fârâbî ilk itiraza şöyle karşılık verir: "Böyle bir iddia ileri sürmek, şiir ezberleme alışkanlığı kazanmanın gramatik anlamda düzgün konuşma için yeterli olacağını ve kişiyi gramer hatalarına karşı koruyacağını ileri sürmekle aynı anlama gelir." Fârâbî ikinci itirazı da, "İleri sürdüğünüz iddia, gramerin kuralları olmadan da dilin düzgün bir şekilde kullanılabileceği iddiasıyla benzerlik taşır" şeklinde cevaplandırır (İlimlerin Sayımı, s. 73-74).

İbn Sînâ ikinci itiraza verilen cevabı daha da geliştirir. Ona göre insanın doğuştan zihninde doğru bir tanım ve delilin bulunması mümkündür; ancak bu bir yeteneğin sonucu değildir, dolayısıyla başka durumlarda yanlışa düşmekten insanı koruyamaz. Böyle birinin düşüncesinde isabet etmesi atıcının hedefi rastgele tutturmasına benzer. İbn Sînâ, mantığa ihtiyacı ortadan kaldıracak bir yeteneğe sahip olunsa bile onu yanlışa düşmekten korumanın mümkün olmadığını farketmiştir. Bu durum söz konusu yeteneğe tam olarak hâkim olmama, ihmalkârlık ve diğer sebeplerden dolayı onu etkili bir şekilde kullanmanın imkânsızlığından kaynaklanmaktadır. İbn Sînâ bir taraftan mantıkla gramer, diğer taraftan mantıkla aruz arasındaki farkı gösterir. Ona göre Allah'ın hidayeti dışında hiçbir şey doğru düşünceye varmada mantığın rolünü üstlenemez (en-Necât, s. 43).

Mantıkçıların üçüncü itirazla ilgili görüşlerine gelince, meselâ Fârâbî gramerle mantık arasında benzerlik yanında farklılıkların da bulunduğunu hatırlatır. Mantık düşünceyi veya ma'kulleri, gramer ise ifadeleri yöneten kurallar manzumesi olması bakımından ikisi arasında benzerlik vardır. Bununla birlikte mantık herhangi bir zaman, yer ve dil farkı gözetmeksizin insan düşüncesine mahsus olan tümel kurallar ve bu düşünceye delâlet eden ifadeler manzumesi, gramer ise sadece belirli bir dile mahsus olan özel kurallar manzumesidir (İlimlerin Sayımı, s. 76-77). Fârâbî mantığı kolaylaştırmada gramerin önemli bir rolü olduğunu kabul etmiştir. Fakat gramer sanatı konuşulan, mantık ise akılla kavranılan şeyin doğruluğuyla ilgili bilgi verir; aynı şekilde gramer ana dilini konuşan bir kimseye alışkanlığıyla doğru konuşma gücü kazandırırken mantık kavranılan şeyde doğruluğu elde etme gücü kazandırır. Gramer sanatı dili düzelttiği gibi mantık sanatı da zihni düzeltir (bk. a.g.e., s. 77; Mutluluk Yoluna Yöneltme,

s. 56).

İbn Sînâ da bir mantıkçı için ifadelerin araştırılmasının zorunlu olduğunu, fakat onun mantıkçı olmasından dolayı ma‘kulleri kavrama, diyalog ve iletişimi kolaylaştırma amacı dışında kelimelerle birinci derecede ilgilenmesinin gerekli olmadığını belirtmektedir. İbn Sînâ’ya göre sadece bu sebepten mantığın bazı kısımlarında lafızlar konusu incelenmektedir. Ancak ma‘kullere tekabül eden lafızlar hakkında konuşma da ma‘kuller hakkında konuşma anlamına gelir. Yine de bundan lafızların mantığın konusu olduğu sonucu çıkmaz (Inati, II, 813). İbn Sînâ’nın dilmantık ilişkisinde hedeflediği şey dilin düşünceye yani zihindeki fikirlere mutabık kılınmasıdır. Çünkü dilin delâleti değişebildiği halde düşünceninki değişmez. Fârâbî ve İbn Sînâ’nın bu düşünceleri, İslâm kültür dünyasında daha sonra yetişen mantıkçılar üzerinde etkili olmuş ve mantık kitaplarında “mebâhisü’l-elfâz” konusuna yer verilmiştir.

Gramercilerle mantıkçılar arasındaki bu tartışma her iki alanın hedefini, fonksiyonunu ve aralarındaki ilişkiyi görme açısından faydalı olmuştur. Meselâ nahivci Ebû Saîd es-Sîrâfî’nin mantıkçı Ebû Bişr Mattâ b. Yûnus’a yönelttiği itirazlardan mantığın dilsel bir işlevi bulunduğu ve gramerin mantık için bir ön hazırlık olduğu şeklinde bir sonuç çıkarılabilir. Bu tartışmada Sîrâfî’nin mantığın ancak içinden çıktığı dile uygulanabileceği neticesine ulaşması şaşırtıcıdır. Böylece o Aristo mantığını Grekçe’ye hapsetmiş olmaktadır. Sîrâfî’nin, mantığı doğru akıl yürütme yöntemi değil doğru konuşma sanatı olarak görmesinin sebebi, Kitâbü’l-Ḫaṭâbe’nin Aristo’dan sonra mantığın bir bölümü olarak Organon’a ilâve edilmesinde aranabilir.

Bir grup müslüman düşünür ise mantıkçılarla gramerciler arasındaki tartışmada orta bir yol tutmuştur. Ebû Süleyman es-Sicistânî ve öğrencisi Ebû Hayyân et-Tevhîdî’nin önderlik ettiği bu grup her mantık doğrusunun gramer doğrusu, her gramer doğrusunun da mantık doğrusu olduğunu ileri sürmüştür. Mantıkla gramer aynı nesnenin iki yüzü gibidir; mantık ifadelerin iç yüzünü, gramer ise dış yüzünü düzenler (el-Muḳābesât, s. 169-172).

d) İslâm Kültür Dünyasında Mantık Aleyhtarlığı. İslâm ülkelerinde Grek

mantığının değerini belirtmede ve kullanılmasını savunmada büyük gayret sarfeden taraftarların yanı sıra onu tamamıyla gereksiz görenler de vardı. Birinci gruptan olan İbn Rüşd, Grek mantığını neredeyse tamamen benimsemiştir. Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Hazm, Gâzzâlî ve İbn Haldûn gibileri ise Aristo mantığının temel prensiplerinin büyük bir kısmını kendi kültür, dil ve dinî inançlarına uyacak şekilde geliştirerek kabul etmişlerdir.

Takıyyüddin İbn Teymiyye, İbn Kayyim el-Cevziyye ve Süyûtî gibi âlimler ise mantığı tamamıyla reddetmişlerdir. Onlar Aristo mantığının müslümanın işine yaramayacağı, Hz. Peygamber ve ashabının kullanmadığı bir bid‘at sayıldığı, ilimleri buna dayandırmanın zorunlu olmadığı, düşünceyi yanlışa düşmekten koruyacağı iddiasına rağmen bu iddiasını gerçekleştiremediği gibi gerekçelerle bu ilme cephe almışlar, hatta onunla meşgul olmayı haram saymışlardır.

Mantık aleyhtarlığını şu sebeplere bağlamak mümkündür: 1. İslâm düşüncesini yabancı etkilerden koruma gayreti; 2. Dinî ilimlerin ihmal edileceği kaygısı; 3. Mantığın hem giriş şeklinin (müslümanlar eski mantık literatürünü yahudi, hıristiyan, Mecûsî ve Sâbiî mütercimler vasıtasıyla tanıdılar), hem kavramlarının ve konularının (kategoriler, tümeller, analitikler, cevher, modalite, dedüksiyon, endüksiyon, diyalektik, retorika, safsata vb.) ilk anda müslümanlar tarafından yadırganacak mahiyette olması; 4. Mantıktaki bazı prensiplerin geleneksel kelâm metotlarına ters düşmesi (eski kelâmcıların kullandığı kelâm delilleriyle yeni mantık usulü birbirine benzemiyordu; meselâ “in‘ikâs-ı edille” [delil iptal edilince medlûl de bâtıl olur] kelâm mantığının esasını teşkil ettiği halde mantıkçılar tarafından geçersiz sayılmıştır); 5. Düşünceyi kısırlaştırdığı, zevk yolunu tıkadığı iddiası (özellikle sûfîler her şeyi mantık ölçüsüne vurmaya karşı olmuşlar ve bunun düşünceyi kısırlaştırdığını ileri sürmüşlerdir); 6. İlmî faaliyetleri mantığa dayandırmanın zaruri olmadığı anlayışı; 7. Hissî gerekçeler (dogmatik düşünme, ön yargılı bakma, karşı tarafı küçük görme temayülü vb.). Bu sebeplerle bazı kelâm âlimleri Aristo mantığını haram saymışlarsa da mantığın birinci bölümü olan “kategoriler” hariç daha sonraki kelâmcılar bu ilmin tedrîsine cevaz vermişlerdir (Emiroğlu, Ana Hatlarıyla Klasik Mantık, s. 51-52).

Bu itirazlara karşılık Fârâbî, nazarî-kesbî ilimlerin tahsilinde iyi bir vasıta

olmasından dolayı mantığı “re’sü’l-ulûm”, İbn Sînâ bütün ilimlerin daha iyi anlaşılmasına hizmet ettiği için “huddâmü’l-ulûm” diye adlandırmıştır. Seyyid Şerîf el-Cürcânî, Meṭâliʿu’l-envâr’da bu ilmi anlamayanların onun faydasını da inkâr ettiklerini belirtmiştir. Mantığın meşruluk kazanmasında Gazzâlî özel bir yere sahiptir. Mantık ilmini Sünnî İslâm kelâmına sokmayı başaran Gazzâlî’ye göre mantığın dine ne olumlu ne de olumsuz bir etkisi vardır. Mantıkta ele alınan meselelerin hiçbiri dinin ana konularıyla ilgili olmadığından onun red ve inkâr edilmesi gerekmez (el-Münḳıẓ, s. 26). Gazzâlî’nin bu tutumuna şaşıranlar veya Takıyyüddin İbn Teymiyye gibi tepki gösterenler de bulunmasına rağmen itirazlar zamanla şiddetini yitirmiş, muhaliflerin sayısı gittikçe azalmıştır. Böylece İslâm âleminde meşruiyeti daha da pekiştirilen mantık ilmi hızlı bir şekilde yayılmış, sonunda onu öğrenmenin farz-ı kifâye olduğuna karar verilmiştir.

e) Osmanlı Medreselerinde Mantık. Osmanlılar’a intikal eden temel mantık kitaplarında mantık konuları “tasavvurât” (kavram mantığı) ve “tasdîkāt” (hüküm mantığı) olmak üzere iki temel başlık altında toplanmaktadır. Genel olarak sözlerin incelenmesi ve delâlet bahsi mantığın diğer konularına bir giriş gibi düşünülüp mantık kitaplarının başına konulurken tasavvurâtın başlangıç ilkeleri olarak beş küllî ve maksadı olarak da tanım bahsi yer almaktadır. Ardından tasdîkātın ilkeleri olarak önermeler, maksadı olarak da kıyas veya burhan gelmektedir. Bir bakıma kıyas teorisini bütünleyen beş sanat ise en sona bırakılmakta, böylece klasik mantığın dokuz bölümü farklı bir tertiple sıralanmaktadır. Bu şekliyle mantık sistematiği Osmanlı öncesi dönemden itibaren âdeta klişe haline gelmiştir.

Osmanlı ilim tarihinde mantıkçılar ve mantık eğitimi üzerinde etkili olan temel kitaplar, başta Ebherî’nin İsâġūcî’si olmak üzere Türk mantıkçılarından Muhammed b. Eşref es-Semerkandî’nin Ḳısṭâsü’l-efkâr fî taḥḳīḳi’l-esrâr’ı, Urmevî’nin Meṭâliʿu’l-envâr’ı ve Molla Fenârî’nin Şerḥu’ş-Şemsiyye’sidir. Bunlar için sayısız şerh ve hâşiye yazılmıştır.

İslâm kültürünün ortak malı olarak Osmanlılar’a intikal eden mirasın taşıyıcısı olan bu eserlerin muhtevası, XIX. yüzyılın son çeyreğine kadar özde hemen hiçbir değişikliğe uğramadan hâkim anlayış olmuş, ülkenin her tarafında medrese eğitiminde önemli bir yer tutmuştur. Bu muhteva, Aristo’nun mantık anlayışına dayalı Fârâbî ve İbn Sînâ geleneğine bağlı

mantık anlayışıdır. Esasen bu İslâm mantığının tanımlayıcı karakteridir (Bingöl, Osmanlı, VIII, 233). Ancak XV. yüzyıldan itibaren Tanzimat'a kadar İsmâil Gelenbevî dışında Osmanlılar'da mantık alanında orijinal telif eser görmek pek mümkün olmadığı gibi XVI. yüzyıldan sonra hızla gelişen Batı'daki yeni bilim ve mantık anlayışından izlere de son asra kadar rastlanmamıştır.

Osmanlılar'da aklî ilimlere ve dolayısıyla mantık ilmine iyi gözle bakmayanlar da çıkmıştır (İzgi, I, 117 vd.). Kâtib Çelebi'nin kaydettiğine göre fikirde yanlıştan korunmak için istidlâl ve nazar kitapları yazılmış, adına da mîzan ilmi ve mantık ilmi denmişken daha sonra bazı kimseler İslâmiyet'in başlangıcında bir maslahat için ortaya konan rivayetleri görüp akıllarını kullanmadan sırf taklitle donup kalmışlardır. Aslını sorup düşünmeden red ve inkâr etmişler, felsefe ilimleri diye kötüleyip cahil iken bilgin geçinmişlerdir (Mîzânü'l-hak, s. 18, 20-21).

Tanzimat döneminde ıslahına çalışılan medrese programlarında mantık yine yer almış ve çeşitli eğitim kademelerinde okutulmak üzere bilhassa XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren çok sayıda Türkçe mantık kitabı yazılmıştır. Bunların ana kaynağı yine Ebherî'nin Îsâġūcî'sidir. Îsâġūcî tercüme veya şerhedilerek yeni teliflerde onun planı esas alınmışsa da bunlar arasında geleneksel olmayanlar da vardır. Ali Sedad'ın Avrupa'daki yeni mantık akımlarını da içine alan ilk Türkçe telif mantık kitabı Mîzânü'l-ukūl fi'l-mantık ve'l-usûl'ü böyle bir eserdir. Kitap 1885'te yayımlandığında Türk fikir hayatına hâlâ Fârâbî - İbn Sînâ geleneğine uygun mantık anlayışı hâkimdi. Avrupa'da ise XVI. yüzyıldan itibaren bilimlerde metot sorunu mantık konuları arasında ele alınmaya başlanmış, XX. yüzyılda sembolik mantık çalışmaları hızlanmıştır.

Ali Sedad'dan sonra Batı'nın etkisiyle mantıkta eski anlayışın terkedildiği ve mantık problemlerinin Avrupaî tarzda ele alındığı görülmektedir. Cumhuriyet'in ilk yıllarını da içine alan bu dönemde, pedagojik amaçla yayımlanan eserlerin dışında Yeniçağ felsefesinde ortaya çıkan bazı yeni metafizik mantıkları, George Boole ile başlayan cebirsel mantığı ve bunun gelişmelerinden doğan lojistiği tanıtan eserler de vardır. Pedagojik amaçlı mantık kitaplarında Avrupa'da bu konuda yapılan yayınlar örnek alınmış, özellikle liseler için yazılanlarda mantık konuları sûrî mantık ve tatbikî

mantık olmak üzere iki bölüme ayrılarak birinci bölümde Aristo mantığına pek az yer verilirken ikinci bölümde ayrıntılı biçimde ilimlerde metot konusu işlenmiştir. Bu kitaplar arasında çeviri olanları da vardır (bk. Literatür).

İslâm mantıkçıları mantık ilminde bazı yenilikler yapmışlardır. Bunların bir

kısmı -Aristo'nun Organon adı altında toplanan kitapların tertibi, bunlara yeni kitapların eklenmesi veya bazılarının çıkarılması, dille ilgili bazı terimlerin ve bir kısım metafizik kavramların sokulması gibi- şeklîdir; bir kısmı da -tasavvur ve tasdik ayırımı, tanımın tam ve eksik şeklinde ikiye ayrılması, şartlı önerme çeşitlerinin inceden inceye ele alınması, küllîler konusundaki sentezlemeci tavır gibi-doktrinal yeniliklerdir (Bayraktar, s. 164-166). İslâm mantıkçıları belirli alanlarda otorite idiler; meselâ Grek mantığı ile Arap gramerini, İslâm dininin öğretilerini ve daha birçok şeyi uzlaştırmışlardır. Fakat İslâm mantığının çeşitli alanlardaki orijinalliğinin ne kadar olduğunu tam anlamıyla belirlemek mümkün değildir (Inati, II, 819). Zira hem İslâm mantığı sahasındaki yazıların hem ondan öncekilerin çoğu kaybolduğu gibi mevcutların bir kısmı da hâlâ basılmamıştır.

f) Yeniçağ'da Batı'da Mantık. Rönesans'la başlayan tabiat bilimlerindeki gelişmeler karşısında esasını kıyasın oluşturduğu Aristo mantığının metot olarak yetersizliği ortaya çıkmış, Bacon ve Descartes sayesinde kıyasın yetersizliği görülerek yeni metotlar aranmış, özellikle Bacon tümdengelime karşı tümevarım metodunu esas almıştır. Yeniçağ felsefesinde ilimlerde metot meselesinin mantıkta ağırlık kazanması ve mantık kitaplarına metot bahsinin eklenmesi mantığın diğer bölümlerinin büyük ölçüde ihmal edilmesine sebep olmuş, bu gelişme mantığın özüne yeni bir şey katmamıştır. Çünkü bu bölümde ele alınan bilimler sınıflaması, bilimlerin konuları, metotları, ilkeleri vb. meseleler mantıktan çok bilim felsefesinin sahasına girmektedir. Mantıkta asıl gelişme XIX. yüzyılın ikinci yarısında başlayan ve lojistik, yeni mantık, modern mantık diye de anılan sembolik mantık çalışmalarıyla olmuştur (Öner, Klasik Mantık, s. 11).

Modern mantık anlayışı temelde dil probleminden doğmuştur. Klasik mantıkta da dil önemlidir, hatta Aristo'nun mantığı dile göre düzenlediğini söylemek mümkündür. Fakat bu mantıkla modern mantığın dile bakışı

farklıdır. Klasik mantıkta dil, gelişen ve değişen insan düşüncesini ifadede zorunlu ve dinamik bir vasıtadır. Semboller statik kalıplar olduğundan her an değişebilen düşünceleri zengin bir şekilde ifade etme güçleri yoktur. Modern mantık taraftarlarına göre ise dil sadece düşünceleri değil duyguları da ifade ettiğinden dış dünyayı karşılamada yetersiz kaldığı gibi belirsiz, çok sesli, çok anlamlı sözcüklerle yanlışa da araç olmaktadır. Böylece modern mantık anlayışını savunanlar, mantığı içerikten soyutlayarak evrensel / matematiksel yani sembolik bir dil kullanma yoluna girmişlerdir.

Modern mantığın ilk müjdecisi olarak Raymond Lulle (ö. 1315) görülür. Lulle mantığı mekanik bir sanat olarak kabul ediyor, tamamen biçime ait görüyordu. Büyük ölçüde Lulle'ün etkisinde kalan Leibnitz (William-Morthe, s. 242), bir taraftan Aristo mantığı üzerinde çalışmalar yaparken diğer taraftan yeni bir mantık kurmayı denemiştir. Leibnitz, akıl yürütme kurallarının matematik kuralları gibi olması için mantıkta akıl yürütmenin önermelerin içeriğinden tamamen bağımsız bir şekilde işlenmesini istiyordu. Leibnitz bu sisteme "carakteristique universelle" diyordu (a.g.e., s. 327). Asıl sembolik mantık çalışmaları ise XIX. yüzyılın ikinci yarısında Augustus de Morgan, George Boole ve Stanley Jevons ile başlar. Bu İngiliz mantıkçıları, cebirin işlem ve işaretlerini mantığa uygulayarak matematiği mantığa bir çeşit temel yapmak istemişlerse de mantık alanı matematikten daha geniş olduğu için mantığın bu yolda gelişmesi mümkün olmamıştır.

XIX. yüzyılın sonlarına doğru kümeler teorisindeki paradokslar meselesi matematikçilerin dikkatini mantık üzerine çekmiş, Bertrand Russel bu paradoksların köklerinin derinde olduğunu göstermiştir. Paradokslardan kaçınmak için mantık araştırmalarına yönelmek gerekir. Paradokslar köklü bir mesele ortaya koyuyordu, klasik mantık ise bunları çözemiyordu. Russel ve Whitehead'in yayımladıkları Principia Matematica adlı eserle lojistik denen yeni mantık kurulmuştur. Bu sembolik mantıktı. Bu eserden sonra XX. yüzyılın başlarında yeni mantığın ikinci büyük eseri olarak Hilbert ve Bernays'ın birlikte çıkardıkları Grundlagen der Mathematik görülür. Matematiği temellendirmek için kurulan bu yeni mantık İngiliz mantıkçılarının girişimlerinin aksine başarı sağlamış ve yeni mantık çalışmaları bu yönde gelişmiştir (Öner, Klasik Mantık, s. 12). Ancak bu mantık, en modern biçimiyle bile başlangıç aşaması dışında doğrudan felsefî bir önem taşımamakta, ileri aşamalarında ise felsefeden çok

matematiğin konusu sayılmaktadır. İki değerli mantık (önermeler mantığı ve nicelik mantığı) G. Frage tarafından kurulmuş, Russell, Whitehead ve Hilbert tarafından şimdiki biçimiyle ortaya konulmuştur. Çok değerli mantık sistemlerini ise J. Lukasiewicz ve E. L. Post kurmuştur. Hans Reichenbach da "ihtimaliyet mantığı" adıyla sonsuz sayıda doğruluk değerli bir mantık sistemi geliştirmiştir.

Modern mantık, Türk üniversitelerine Reichenbach'ın İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde 1938'de verdiği lojistik dersleriyle girmiş, 1942'de Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nde, 1965'te Ortadoğu Teknik Üniversitesi'nde okutulmaya başlanmıştır. Birçok ülkede henüz deneme safhasında olan bu mantığın, 1967-1968'lerden itibaren Türkiye'de bazı liselerde de tecrübe mahiyetinde okutulmasına karar verilmiştir.

Ana Konular ve Problemler. Mantık fikir binasının yapı taşları olan kavramları, kavramlardan oluşan önermeleri, önermeler arası ilişkileri, önermeler vasıtasıyla düzgün çıkarımlarda bulunmanın ölçü ve kurallarını inceler. Kısacası mantık delilleri, bilinenlerden bilinmeyenlere ulaşma yollarını gösterir. Aristocu çizgiye göre bilgi tasavvur ve tasdik diye iki kısma ayrılır. Bu ayırım Arapça mantık kitaplarının ortak özelliğidir. Tasavvur, bir objenin -temsil ettiği düşünülen dıştaki gerçekliğe tekabül etsin veya etmesin-hükmünden uzak olarak zihinde kavranmasıdır (İbn Sînâ, el-İşârât ve't-tenbîhât, s. 49). Bu zihnî obje basit, münferit ve mürekkep olarak üçe ayrılır. Meselâ "Allah" basit, "insan" münferit, "ahlâklı" veya "akıllı hayvan" mürekkep kavramlardır (bk. TASAVVUR). Tasdik ise hüküm vermek suretiyle bir objenin temsil ettiği dıştaki gerçeklikle tam olarak uyuşacak şekilde kavranmasıdır. Ancak bu, tasdikin her zaman doğru olduğu anlamına gelmez, tasdik doğru da yanlış da olabilir (bk. TASDİK).

Aristo gibi İslâm mantıkçıları da kıyası en güvenilir delil şekli, burhanı da en güvenilir kıyas şekli kabul etmişlerdir. Kıyas öncüllerin sonucu zorunlu kıldığı bir söz veya iddiadır (bk. KIYAS). Burhan ise öncüllerin kesinliğinin zorunlu biçimde sonucun kesinliğine götürdüğü kıyastır (bk. BURHAN). Burhanda bir prensip olarak işlev gören tanım konunun mahiyetinin illetini tayin eder ki bu illet orta terimdir. Bu sebeple burhanî bir sonucun

dayandığı tanımın tam olması gerekir. Diğer iki delil şekli olan temsil (analoji) ve istikrâ ise (tümevarım) zannî bilgi

verir, yani bunlar içerik değeri açısından zayıf delillerdir.

Mantığın üzerinde durduğu kavramlar önermelere, önermeler de kıyasa ön hazırlıktır. Kıyastan sonra işlenen beş sanat ise kıyasın uygulanma alanıdır. Bunlardan mantık konularının kıyas merkez alınarak işlendiği anlaşılmaktadır. İslâm mantıkçıları, Aristo'nun mantık külliyatına (Kategoriler, Önermeler, Kıyas, Burhan, Cedel, Hitabet, Şiir ve Sofistika) giriş olarak Porphyrios'un Îsâġūcî'sini de ekleyip mantığı dokuz kısımda ele almışlardır. İslâm mantıkçılarına göre mantığın bu dokuz bölümünden ilk ikisinin içerdiği konular tasavvurât, diğer yedisi tasdîkāt olarak adlandırılır. Batı literatüründe bu konulardan ilk dördüne "formal" (biçimsel / sûrî), diğer beşine "informal" (içeriksel / maddî) mantık denmiştir. İslâm mantıkçılarının kitaplarında ilk dört konu ağır basmış, bunların muhtevaları mantığın asıl konusunu teşkil etmiştir. Kıyasın uygulama alanı olan diğer beş konu ise ilmî ve pratik hayattaki önemine rağmen fazla işlenmemiştir. Medreselerde asırlarca klasik mantık bu düzenle incelenmiştir.

Cevher (töz), nicelik (kemmiyet), nitelik (keyfiyet), görelik (izâfet-nisbet), mekân, zaman, durum (vaz'), sahip olma (mülkiyelik), etki (fiil) ve edilgi (infiâl) kavramlarından oluşan kategoriler "bütün varlıkları beyan etmemize yarayan şekiller" demektir (Keklik, İslâm Mantık Tarihi ve Fârâbî Mantığı, II, 17). Diğer bir ifadeyle kategoriler temel yüklemler, temel kavramlardır. Aristo'ya göre gerçek bilgi, tümel olarak oluşturulan ve her şeyi içine alan hükümler vasıtasıyla ortaya çıkar. Hüküm denilen şey ise iki terimden oluşur. Bu terimlerden biri konuya delâlet eden mefhum, diğeri bu konu hakkındaki bir ifadedir. Münferit olması şartıyla bir konu hakkında on türlü konuşma imkânına sahibiz. Bu sebeple Aristo buna kategoriler ismini vermiş, İslâm mantığında da makūlât denilmiştir (bk. MAKULÂT).

Klasik mantığın önermeler (kitâbü'l-kazâyâ / kitâbü'l-ibâre) bölümünde önermenin unsurları, önerme çeşitleri ve önermeler arası ilişkiler ele alınır. Önerme bir hükmün dille ifadesidir. Hüküm ise iki fikirle (konu) yüklem arasında bir ilişki kurmak, bir fikri diğerinde doğrulamak yahut reddetmektir. İslâm mantıkçıları önermenin bu çift yönlü temel niteliğini

göz önünde tutarak onu, “Söyleyene bu sözünde ‘doğrudur’ yahut ‘yanlıştır’ demenin geçerli olduğu sözdür” şeklinde tanımlamışlardır (İbn Sînâ, ʿUyûnü’l-ḥikme, I, 4; Ali b. Ömer el-Kazvînî, s. 10). İslâm mantıkçıları mantıkta lafızlar ve kategorilere tasavvurât, önermeleri ve delilleri içeren bundan sonraki kısma da tasdîkāt demişlerdir. Tanım ve bölme işlemleri her ne kadar önerme formunda ise de hükmün yanı sıra bir hükmü farzetmeyi de içermediği için bunlar gerçekte önerme olmayıp tasavvurlar kısmında değerlendirilir. Tanım tanımlananın yerine, tanımlanan da tanım yerine geçebilir. Tanım ve bölmeye itiraz edilemezse de önermeye itiraz edilebilir (İzmirli İsmail Hakkı, Mi‘yârü’l-ulûm, s. 35). Önerme birden fazla terimle yapılmış, bir isteği (inşâî) değil bir durumu bildiren (ihbârî) iddia veya hükümdür. Mantık önermeler arası ilişkileri konu alır; doğru veya yanlış bir iddia ileri sürmeyen soru, emir, dua ve temenni ifadeleri ve bunların ilişkileriyle uğraşmaz. Bir önermede konu (mevzû), yüklem (mahmûl) ve bağ (râbıta) denilen üç unsur bulunur (bk. ÖNERME).

İslâm mantıkçıları klasik mantığın başlıca konularından olan kıyas terimini, “Önermelerden kurulu bir delildir ki o önermeler konulduğunda ondan zaruri olarak diğer bir önermenin çıkması gerekir” şeklinde tanımlamışlardır (Fârâbî, Kitâbü’l-Ḳıyâsi’ṣ-ṣaġīr, s. 59; İbn Sînâ, ʿUyûnü’l-ḥikme, I, 5; Gazzâlî, Miḥakkü’n-naẓar, s. 90). Kıyas, sonuçta sebebini içinde taşıyan bir hükme varmaktır ki bu sebep orta terimdir. Esas itibariyle orta terimin görevi bir kavramdan diğerine geçerken aracı olmak, böylece iki hüküm arasındaki ilişkiyi sağlayarak sonuçta büyük terimdeki hükmün küçük terime de iletilmesini temin etmektir.

Önceden verilen önermenin her birine öncül (mukaddime), onlardan zorunlu olarak çıkan önermeye de sonuç (netice, matlûp) denir. Tam ve düzenli her kıyasta büyük, küçük ve orta olmak üzere en az üç terim ve üç önerme bulunur. Büyük terim sonuçta yüklem olan, küçük terim sonuçta konu olarak bulunan terimdir; orta terim ise büyükle küçük terim arasında bağlantı kurmayı, illet birliğini bulmayı ve karşılaştırma yapmayı sağlar. Öncüllerden içinde büyük terimin bulunduğu önermeye büyük önerme (kübrâ), küçük terimin bulunduğu önermeye küçük önerme (suğrâ) denir. Öncüller kabul edilince bunlardan zorunlu olarak çıkan üçüncü önermeye ise sonuç adı verilir.

Kıyas, düşünen ve akıl yürütmede bulunan insanın hataya düşmemesini sağlar. Bundan dolayı başta Fârâbî olmak üzere birçok İslâm mantıkçısı mantığı ve onun temel konusunu teşkil eden kıyası bir binanın yapımı için gerekli olan aletlere benzetmiştir. İhvân-ı Safâ da kıyası şiirde aruza ve nesirde nahiv sanatlarına, ilm-i nücûmda usturlaba, alışverişte ölçü ve tartı aletleriyle hesap ilmine benzetir (er-Resâʾil, I, 424).

İslâm mantığının diğer bir konusu olan istikrâ (tümevarım) “zihnin özellerden genellere, tikellerden tümellere, misallerden kaidelere veya olaylardan kanunlara doğru çıkış şeklindeki düşünce tarzı” olarak tanımlanır. Diğer bir ifadeyle istikrâ “bir bütünün parçalarına dayanarak bütün hakkında hüküm vermek” demektir (Gazzâlî, Miḥakkü’n-naẓar, s. 112; İsmail Fenni, Lügatçe-i Felsefe, s. 353). Tümevarımın tam (formel) ve nâkıs (eksik) diye iki şekli vardır. Eğer bir bütünü oluşturan parçaların veya bir sınıfı oluşturan bireylerin hepsini inceleyerek o bütün veya o sınıf hakkında hüküm verilirse buna tam tümevarım denilir. Bu tür tümevarıma “sûrî istikrâ, binefsihî istikrâ, kıyâs-ı mukassim” adı da verilmiştir (Ali Sedad, Mîzânü’l-ukūl, s. 99). Bütünü meydana getiren parçaların hepsine değil bir kısmına dayanılarak o bütün hakkında hüküm verilmesine eksik tüme varım denilir. Tümevarım tümel değildir, istisnası bulunabilir; zorunlu değildir, aksi düşünülebilir (bk. İSTİKRÂ).

Bir çıkarım veya akıl yürütme olarak temsil, iki şey veya iki olay arasındaki benzerliğe dayanarak bunlardan biri hakkında verilen bir hükmü diğeri hakkında da vermektir (Gazzâlî, Miʿyârü’l-ʿilm, s. 134; İzmirli İsmail Hakkı, Fenn-i Menâhic, s. 13). İbn Sînâ temsili “şâhidi gāibe delil getirme” şeklinde tanımlar (ʿUyûnü’l-ḥikme, I, 10). Temsilde ortak özelliklerin sayısı ne kadar çok olursa sonucun doğru olma ihtimali de o kadar artar (bk. TEMSİL).

İslâm mantıkçıları mantık kitaplarını tasdik türleri ve beş sanatla tamamlar. Tasdik iki kavram arasında bir bağ kurmaktır. Bu bağla iki kavram ya birbirine yaklaştırılır veya birbirinden uzaklaştırılır, böylece olumlu veya olumsuz bir hüküm ortaya çıkar. Eğer zihin iki kavram arasında böyle bir bağ kuramaz ve bir karara varamazsa tasdik gerçekleşmez; zihnin bu tutumuna “şek” denir. İslâm mantıkçılarına göre bu yakınlaştırma veya uzaklaştırmada zihin dört farklı durumda bulunabilir; dolayısıyla yakīn,

taklit, cehl-i mürekkeb ve zan denilen dört türlü tasdik gerçekleşebilir (Ahmed Cevdet,

s. 99-100). Bu tasdik türleri bir hüküm vermeyi ve verilen hükmü sabitlik, eminlik ve doğruluk bakımından incelemeyi konu edinir.

Klasik mantığın esas bölümünü kıyas teşkil eder, kavramların ve önermelerin incelenmesi kıyasa hazırlıktır. Kıyastan sonra ele alınan ve onun uygulama alanı olan beş sanat ise kurulan delilleri içerik veya doğruluk derecesine göre inceler. Bu sebeple klasik mantığın bu son bölümü daha çok delillerin içeriğiyle ilgilidir. Kıyas öncüllerin içerik değerine, sağlam bilgi veriş sırasına göre burhan, cedel, hitabet, şiir ve safsata olarak beşe ayrılır. Bu beş delil türünden kıyas kurmak ve onları usulüne uygun biçimde kullanmak da bir mahareti gerektirdiğinden bu delillere sanat denmiştir. İslâm dünyasında bunlar için beş sanat tabirini ilk kullanan mantıkçının Fârâbî olduğu tahmin edilmektedir (İlimlerin Sayımı, s. 79). Kıyasta kullanılan önermeler içerdikleri bilgilerin doğruluk derecesine göre başlıca yedi kısımda incelenmiştir. Bunlar yakīniyyât, meşhûrât, müsellemât, makbûlât, zanniyyât, muhayyelât ve vehmiyyâttır. Beş sanat bu önermelerle kurulur. Beş sanatı oluşturan delillerden, içerdikleri bilgilerin kesinlik derecesine göre burhan içerik değerleri açısından en kuvvetli olan yakīniyyât türü önermelerle, cedel meşhûrât ve müsellemât ile, hitâbet makbûlât ve zanniyyât ile, şiir muhayyelât ile, mugalata ise vehmiyyât ile kurulur. Mütekaddimînden olan mantıkçıların aksine sonraki mantıkçıların kitaplarında beş sanata fazla yer verilmediği, çoğunlukla bunların tanımlarıyla yetinildiği görülür (bk. BEŞ SANAT).

Literatür. İslâm düşünce tarihinin başlangıcından itibaren kesintisiz devam eden mantık çalışmaları çok geniş bir yekün tutmakta olup bu eserlerin önemli bir kısmı günümüze kadar ulaşmamıştır; ulaşanların çoğu da el yazması halinde bulunmaktadır. Bu alandaki çalışmalar Aristo’nun eserlerinin Arapça’ya tercüme edilmesiyle başlamış, müslüman mantıkçıların teliflerinde önemli ölçüde Aristo mantığı temel alınmıştır. Mantık alanında ilk telif çalışması yapan müslüman düşünürün Ya‘kūb b. İshak el-Kindî olduğu söylenebilir (Bayraktar, s. 135). Nitekim Kindî, Aristo mantığını sekiz kitap olarak kabul edip incelemiş; ayrıca Risâle fî medḫali’l-manṭıḳ el-Müstevfî, Risâle fî medḫali’l-manṭıḳī bi’ḫtiṣârin ve

îcâz, İḫtişâru Kitâbi Îsâġūcî li-Furfûriyûs, Risâle fî eṣvâti'l-ḫams, Fî Ḳaṣdi Arisṭoṭâlîs fi'l-Maḳūlât, Risâle fî Maḳūlâti'l-ʿaşer, İḫtişâru Kitâbi Barî Ermînyâs, Tefsîru Analûṭiḳa'l-ûlâ adlı eserleri kaleme almıştır. II. Analitikler'i Risâle bi-îcâzin ve'ḫtişârin fi'l-burhâni'l-manṭıḳī adı altında şerhetmiş, Sofistika ile ilgili olarak Risâle fi'l-İḥtirâz min ḫudaʿi's-Sûfisṭâʾiyyîn'i yazmış, Poetika'yı da Muḫtaṣaru Kitâbi Buatiḳā adıyla ihtisar etmiştir (Kaya, s. 80-111).

III-IV. (IX-X.) yüzyıllar, orijinal kitapların yazılmaya başlandığı İslâm mantık külliyatının teşekkül devresidir. Bu dönemde mantık çalışmaları Fârâbî ile en yüksek düzeye ulaşmıştır. Fârâbî, Aristo'nun mantık külliyatının şerh, tefsir ve muhtasarlarını hazırlamıştır. Ayrıca İḥṣâʾü'l-ʿulûm'da mantık ilmini zorunlu kılan sebepleri, bu ilmin faydalarını, ona duyulan ihtiyacı ve dilmantık ilişkisini ortaya koyan filozofun Meʿâni'l-ʿaḳl, el-Mesâʾilü'l-felsefiyye ve'l-ecvibetü ʿanhâ, el-Elfâẓü'l-müstaʿmele fi'l-manṭıḳ, et-Tavṭıʾe, el-Fuṣûlü'l-ḫamse, Îsâġūcî (el-Medḫal), Kitâbü Şerâʾiṭı'l-yaḳīn isimli eserleri de mantığa dairdir.

İslâm mantık tarihinde mantığı ayrıntılı biçimde ele alan ve ona klasik şeklini veren düşünür İbn Sînâ'dır. Onun en önemli eserleri olan eş-Şifâʾ, en-Necât ve el-İşârât ve't-tenbîhât ile Dânişnâme-i ʿAlâʾî, ʿUyûnü'l-ḥikme, el-Ḥikmetü'l-meşriḳıyye, el-Hidâye, el-Ḥikmetü'l-ʿarûżıyye'nin ilk bölümleri mantık hakkındadır. Ayrıca Mesâʾilü'l-ġarbiyye adlı eserinde mantık konularını incelemiştir.

Mantık ilmini yeterince ihata edememiş kimsenin bilgilerine güvenilemeyeceğini söyleyerek (el-Müstaṣfâ, I, 10) bu ilmin dinî ve din dışı ilimler için bir giriş ve araç olduğunu savunan, böylece İslâm dünyasında özellikle şer'î ilimler çevresinde mantığın meşruiyet kazanmasını sağlayan en önemli isim Gazzâlî'dir. Gazzâlî Miʿyârü'l-ʿilm, Miḥakkü'n-naẓar fî ʿilmi'l-manṭıḳ, el-Ḳısṭâsü'l-müstaḳīm, Şifâʾü'l-ġalîl, Lübâbü'n-naẓar, Taḥsînü'l-meʾâḫiz, el-Mebâdî ve'l-ġāyât adlı kitaplarıyla mantığı İslâm düşüncesinde vazgeçilmez bir ölçü olarak benimsetmiştir.

VI. (XII.) yüzyılda mantık alanında Endülüs'te yetişen İslâm filozoflarının en önde gelen ismi İbn Rüşd'dür. Ancak onun, Aristo'nun mantık külliyatı üzerinde yaptığı çalışmalar dışında bu konuya dair yirmi kadar eser yazdığı

kaydedilmekle birlikte bunlardan sadece ʿAlâ Keyfiyyeti'l-ḳażâyâ başlıklı risâlesi günümüze kadar gelmiştir. Bu sebeple İbn Rüşd, mantık alanında özellikle Îsâġūcî ile Aristo'nun Organon'u içinde yer alan Burhân dışındaki sekiz kitaba kısa ve orta ölçüde, Burhân'a ise büyük hacimde yazdığı şerhlerle tanınır.

VI. (XII.) yüzyılın bir diğer İslâm mantıkçısı, Yunan mantığını İslâm âleminde artık klişe haline getiren Fahreddin er-Râzî'dir. el-Mülaḫḫaṣ fi'l-ḥikme ve'l-manṭıḳ, el-Âyâtü'l-beyyinât fi'l-manṭıḳ ve el-Manṭıḳu'l-kebîr adlı kitapları yanında İbn Sînâ'nın eserlerine yazdığı şerhlerde de mantık konuları yer almaktadır (Rescher, s. 414-415). Aynı yüzyılın en önemli mantıkçısı olarak bilinen Şemseddin es-Semerkandî bu alanda Ḳısṭâsü'l-efkâr fî tahḳīḳi'l-esrâr adlı bir kitap yazmıştır. Seyfeddin el-Âmidî'nin Deḳāʾiḳu'l-ḥaḳāʾiḳ fi'l-manṭıḳ adlı eseri yanında Keşfü't-temvîhât'ı ile İbn Sînâ'nın el-İşârât ve't-tenbîhât'ına yazdığı hâşiyelerde de mantık konularına yer verilmiştir (a.g.e., s. 421).

VII. (XIII.) yüzyıl düşünürlerinden Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'nin Kitâbü'l-Muʿteber fi'l-ḥikme'sinin birinci bölümü mantığa dairdir. Abdüllatîf el-Bağdâdî, Aristo'nun Organon'u ile Îsâġūcî'ye şerhler, Fârâbî'nin mantık şerhlerine hâşiyelerle birlikte sayısı yirmiyi bulan mantık çalışması yapmışsa da bunların hiçbiri günümüze ulaşmamıştır (a.g.e., s. 429-430). Ebû Abdullah Efdalüddin el-Hûnecî'nin Keşfü'l-esrâr ʿan ġavâmiżi'l-efkâr başlıklı geniş kapsamlı kitabıyla el-Cümel ve Kitâbü'l-Mûcez fi'l-manṭıḳ adlı küçük eserleri de mantık alanında çok tanınmıştır. Bu dönemin önde gelen düşünürlerinden Nasîrüddîn-i Tûsî, Esâsü'l-İḳtibâs fi'l-manṭıḳ ve Kitâbü't-Tecrîd fî ʿilmi'l-manṭıḳ adlı eserleri telif etmiş, İbn Sînâ'nın el-İşârât ve't-Tenbîhât'ına yazdığı şerhte Fahreddin er-Râzî'nin İbn Sînâ'ya eleştirilerine cevap vermiştir.

VII. (XIII.) yüzyılın en önemli mantıkçısı hiç şüphesiz Kadı Sirâceddin Muhammed b. Ebû Bekir el-Urmevî'dir. Onun el-Menâhic fi'l-manṭıḳ ve'l-ḥikme ve Meṭaliʿu'l-envâr fi'l-manṭıḳ'ı ile Hûnecî'nin el-Mûcez'ine yazdığı şerh çok meşhurdur. Ayrıca Beyânü'l-ḥaḳ adlı eserinin bir bölümü mantığa dairdir. Necmeddin Ali b. Ömer el-Kazvînî el-Kâtibî'nin, hocası Şemseddin es-Semerkandî'nin ismine atfen yazdığı er-Risâletü'ş-Şemsiyye fi'l-ḳavâʿidi'l-manṭıḳıyye İslâm dünyasında

en çok ilgi gören mantık kitaplarından olup çok sayıda şerhi yazılmıştır. Hûnecî’nin Keşfü’l-esrâr’ına bir şerh yazmış olan Kâtibî’nin Câmiʿu’d-deḳāʾiḳ fî keşfi’l-ḥaḳāʾiḳ, Ḥikmetü’l-ʿayn ve ʿAynü’l-ḳavâʿid fi’l-manṭıḳ ve’l-ḥikme adlı eserlerinde de mantık bölümleri bulunmaktadır. Aynı yüzyılın büyük mantıkçılarından Esîrüddin el-Ebherî’nin Hidâyetü’l-ḥikme isimli eserinin ilk bölümü mantığa dairdir. Onun Îsâġūcî fi’l-manṭıḳ ve Keşfü’l-ḥaḳāʾiḳ fî taḥrîri’d-deḳāʾiḳ gibi mantık risâleleri de çok meşhurdur (Bingöl, Gelenbevî’nin Mantık Anlayışı, s. 13). İbn Vâsıl Muhammed b. Sâlim el-Hamevî’nin Nuḫbetü’l-fiker’i ile İbn Kemmûne’nin el-Cedîd fi’l-ḥikme’si de İslâm mantık literatürü arasında anılmaya değer eserlerdendir.

VII. (XIII.) yüzyıldan sonra yazılan mantık kitapları daha çok önemli eserlerin şerh ve hâşiyeleriyle sınırlı kalmıştır. Kutbüddîn-i Şîrâzî’nin, Kazvînî’nin kitabına yazdığı Şerḥu Ḥikmeti’l-ʿayn ve bunun telhisi, yine aynı müellifin İbn Sînâ’nın el-İşârât ve’t-tenbîhât’ına yazdığı şerh ve Ḥâşiye ʿale’l-İşârât bu tür eserlere örnek gösterilebilir. Bu yüzyılın mantıkçıları arasında Mîzânü’l-ḳısṭâs ve ʿAynü’n-naẓar fî ʿilmi’l-cedel adlı eserlerin sahibi Şemseddin es-Semerkandî’yi, Nasîrüddîn-i Tûsî’nin Kitâbü’t-Tecrîd fî ʿilmi’l-manṭıḳ’ına Şerḥu Tecrîdi’l-manṭıḳ (el-Cevherü’n-naḍîd) ve Kâtibî’nin eş-Şemsiyye’sine el-Ḳavâʿidü’l-celiyye adıyla birer şerh yazan İbnü’l-Mutahhar el-Hillî’yi de zikretmek gerekir (Rescher, s. 466, 469, 473). VII. (XIII.) yüzyıldan sonraki mantıkçıların önemli bir kısmı aynı zamanda kelâmcıdır. Bunlardan Sadrüşşerîa diye tanınan Ubeydullah b. Mesʻûd b. Mahmûd Sadreddin’in Taʿdîlü’l-ʿulûm adlı eserinin “Taʻdîlü’l-mîzân” kısmı mantıkla ilgilidir. Adudüddin el-Îcî el-Mevâḳıf’ın birinci kısmını mantık bahislerine ayırmıştır. Kutbüddin er-Râzî et-Tahtânî Risâle fî Meʿâni’t-taṣavvur ve’t-taṣdîḳ, Risâle fi’l-Külliyyât ve Leṭâʾifü’l-esrâr başlıklı eserleri yanında Urmevî’nin Meṭâliʿu’l-envâr’ına Levâmiʿu’l-esrâr ve Ali b. Ömer el-Kâtibî’nin Şerḥu Risâleti’ş-Şemsiyye fî ḳavaʿidi’l-manṭıḳıyye’sine Taḥrîru ḳavâʿidi’l-manṭıḳıyye adıyla şerhler yazmıştır.

VIII. (XIV.) yüzyılın ünlü Selefî âlimi İbn Teymiyye, İslâm kültür dünyasında Aristocu mantık anlayışına karşı olmasıyla tanınmış, başta er-Red ʿale’l-manṭıḳıyyîn ve Naḳżü’l-manṭıḳ olmak üzere birçok eserinde Aristo geleneğine dayanan mantığa yönelttiği eleştirileriyle kendine özgü bir mantık görüşü geliştirmiştir. İbn Teymiyye’nin öğrencisi İbn Kayyim el-

Cevziyye’nin Aḥkâmü’n-naẓar’ı da aynı doğrultuda yazılmıştır. Bu yüzyılın mantık çalışmaları arasında İbn Haldûn’un Muḳaddime’sine de işaret etmek gerekir. Aynı dönemde yaşayan Sa‘deddin et-Teftâzânî Cilâ ͗ü’l-manṭıḳ adlı eseriyle mantıkta yeni bir çığır açmış, bundan dolayı kendisinden önce gelenlere “mütekaddimîn”, sonra gelenlere de “müteahhirîn” denilmiştir. Onun Teẕhîbü’l-manṭıḳ ve’l-kelâm adlı eseri de önemlidir. Ayrıca Ebherî’nin Îsâġūcî’sine şerh, Kazvînî’nin eş-Şemsiyye’sine şerh ve hâşiye yazmıştır.

IX. (XV.) yüzyılın Türk mantıkçılarından olan Molla Fenârî, Ebherî’nin Îsâġūcî’sine yazdığı Risâle-i Esîriyye başlıklı şerhiyle adını duyurmuş, eser asırlarca medreselerde okutulmuştur. Molla Fenârî, Kutbüddin er-Râzî’nin ve Seyyid Şerîf el-Cürcânî’nin Şemsiyye’ler üzerine yaptıkları çalışmalar başta olmak üzere birçok mantık kitabını şerhetmiştir (Mehmed Ali Aynî, X/3 [1928], s. 54). Aynı dönemin âlimlerinden Seyyid Şerîf el-Cürcânî’nin eserleri hâlâ önemini korumaktadır. Şerḥu Meṭâliᶜi’l-envâr’a yazdığı hâşiye ile genç yaşta adını duyuran Cürcânî’nin Ḥâşiye ᶜalâ Şerḥi Ḥikmeti’l-ᶜayn, Ḥâşiye ᶜalâ Şerḥi Hidâyeti’l-ḥikme, Ḥâşiye ᶜalâ Şerḥi Şekki’l-İşârât, Ḥâşiye ᶜalâ Şerḥi Meṭâliᶜi’l-envâr, Ḥâşiye ᶜalâ Şerḥi’ş-Şemsiyye başlıklı eserleri hâşiyeleri olduğu asıl eserlerden daha çok itibar görmüştür. Cürcânî’nin bunlardan başka Risâle fi’l-manṭıḳ, Risâle-i Velediyye, el-ᶜUṣûlü’l-manṭıḳıyye, Risâle fî aḥkâmi’t-taᶜrîf gibi eserleri de vardır (Gümüş, s. 83-154).

XV ve XVI. yüzyıllarda İslâm dünyasında mantık çalışmalarının eski hareketliliğini kaybettiği, şerh ve hâşiyelerin dışında bir çalışmanın yapılmadığı görülmektedir. Kādîzâde diye bilinen Mûsâ b. Mahmûd b. Mahmûd er-Rûmî, Kazvînî’nin Ḥikmetü’l-ᶜayn’ına bir şerh ile Kutbüddin er-Râzî’nin, Urmevî’nin Meṭâliᶜu’l-envâr’ı için kaleme aldığı şerhine hâşiye yazmıştır. Kâfiyecî adıyla tanınan Muhyiddin Ebû Abdullah b. Süleyman er-Rûmî de Teftâzânî’nin Tehẕîbü’l-manṭıḳ’ı için bir şerh kaleme almıştır. Kādî Mîr Meybüdî ise Ebherî’nin Hidâyetü’l-ḥikme’sine Ḳāḍî Mîr diye meşhur bir şerh yazmış, ayrıca Ali b. Ömer el-Kâtibî’nin eş-Şemsiyye’siyle Ḥikmetü’l-ᶜayn’ını şerhetmiştir. XV. yüzyılın sonunda Celâleddin ed-Devvânî er-Risâletü’l-Burhâniyye, el-Mülâḥaẓât ve’l-muġālaṭât, Şerḥu Şerḥi’ş-Şemsiyye (Kazvînî’nin eş-Şemsiyye’sine Cürcânî’nin yazdığı şerhe şerh), Şerḥu Şerḥi Meṭâliᶜi’l-envâr (Urmevî’nin

eserine Cürcânî'nin yazdığı şerhe şerh), el-Mesâʾilü'l-manṭıḳıyye ve Risâle fi'l-muġālaṭât başlıklı eserleriyle mantık alanında zikredilmeyi hak eden bir âlimdir (Rescher, s. 496, 506, 524, 531). Ebû Zeyd Abdurrahman el-Ahdarî'nin 1533 yılında yazdığı es-Süllemü'l-mürevnaḳ fî ʿilmi'l-manṭıḳ, Esîrüddin el-Ebherî'nin Îsâġūcî'sinin manzum şekli olup XVI. yüzyılın klasikleşmiş eserlerindendir. Kara Dâvud İzmitî'nin et-Taṣavvurât ve't-taṣdîḳāt ve Ḥâşiye ʿalâ Meṭâliʿi'l-envâr (Urmevî'nin Meṭâliʿu'l-envâr'ına hâşiye) başlıklı eserleriyle Mevzûâtü'l-ulûm müellifi Taşköprizâde'nin el-Câmiʿ adlı kitabını da zikretmek gerekir. XVI. yüzyıl âlimlerinden Hasan Kâfî Akhisârî'nin el-Kâfî fi'l-mantık, Abdürrahim Şirvânî'nin er-Risâle fi'l-Manṭıḳ adlı birer mantık kitabı vardır (başlangıçtan X. [XVI.] yüzyıl ortalarına kadar yazılan başlıca mantık kitapları için bk. Rescher, s. 121-563).

XVII ve XVIII. yüzyıllarda mantık adına yapılan şerh ve hâşiyeler bu ilmin esas gayesinden uzaklaştırıldığını göstermektedir. Ancak İsmâil Gelenbevî'yi bu hükmün dışında tutmak gerekir. Mantık, matematik ve kelâm sahasındaki eserleriyle XVIII. yüzyıl Osmanlı kültürünün en önemli simalarından olan Gelenbevî mantıkta müteahhirînin en büyük ismi sayılır. el-Burhân (fî ʿilmi'l-manṭıḳ ve fenni'l-mîzân, Burhân-ı Gelenbevî, Mîzân-ı Gelenbevî, Mîzânü'l-Burhân), Risâletü'l-ḳıyâs, Risâletü'l-imkân, Risâle fi'l-vâsıṭa, Risâle fî maʿne't-taḳsîm gibi kitapları yanında Ebherî'nin Îsâġūcî'sine şerh, Teftâzânî'nin Tehẕîbü'l-manṭıḳ ve'l-kelâm'ına hâşiye yazmıştır. Gelenbevî'den sonra pek çok mantık kitabı yazılmışsa da bunlar daha çok pedagojik amaçlar ön planda tutularak mekteplerde okutulmak üzere kaleme alınmıştır. Ebherî'nin Îsâġūcî'sinin Ali Haydar tarafından yapılan Hediyecik adlı tercümesi (İzmir 1309), İzmirli İsmail Hakkı'nın aynı esere Mi'yârü'l-ulûm adıyla yazdığı Türkçe şerh (İstanbul 1315), Ahdarî'nin es-Süllem adlı manzum eserine Rıfat tarafından yazılan Vesîletü'l-îkān adlı tercüme ve şerh (İstanbul 1317), Ahmed Cevdet'in Mi'yâr-ı Sedâd (İstanbul 1293) ve Mehmed Tevfik'in Gāyetü'l-beyân fî ilmi'l-mîzân (İstanbul 1306) adlı eserleri bu tür çalışmalardan

bazılarıdır. Bunlara M. Fâzıl'ın liseler için yazdığı İlm-i Mantık (İstanbul 1329), Reşat Nuri'nin Emil Boirac'tan tercüme ettiği İlm-i Mantık (İstanbul 1331), İzmirli İsmail Hakkı'nın üniversiteler için yazdığı, Aristo mantığını yeni anlayışla işleyen Felsefe Dersleri (İstanbul 1330), Ahmed Naim'in

Rabier'den çevirdiği İlm-i Mantık (İstanbul 1335/1338 r.), Hasan Âli Yücel'in Sûrî ve Tatbikî Mantık ile (Ankara 1938, 1961) Mantık Dersleri (Ankara 1978), Hilmi Ziya Ülken'in Mantık Tarihi (İstanbul 1942), Von Aster'in Bilgi Teorisi ve Mantık (trc. Macit Gökberk, İstanbul 1972, 1994) gibi daha başka eserleri de ilâve etmek mümkündür. Lojistik hakkında ilk bilgiler Türkiye'ye Sâlih Zeki'nin Henri Poincaré'den yaptığı tercümelerle girmeye başlamıştır. 1933 yılında Dârülfünun'un İstanbul Üniversitesi'ne dönüştürülmesinin ardından Türkiye'de klasik mantık ve metodoloji alanında olduğu gibi daha sonra modern mantık alanında da önemli kitaplar ve makaleler yayımlanmıştır. Necati Öner Klasik Mantık (Ankara 1970) ve Şafak Ural Temel Mantık (İstanbul 1985) adlı kitaplarında klasik mantık konularında Avrupalı mantıkçıların görüşlerine de yer vermişlerdir.

Klasik mantık ve tarihiyle ilgili çalışmalar da yapılmış olup bazıları şunlardır: Nihat Keklik, İslâm Mantık Tarihi ve Fârâbi Mantığı (İstanbul 1969); Hamdi Ragıp Atademir, Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı (Ankara 1974); Kwame Gyekye, Arabic Logic: Ibn al-Tayyib's Commentary on Porhyry's Eisagoge (New York 1979); Muhammed Takī Müderrisî, el-Manṭıḳu'l-İslâmî: Uṣûlühû ve menâhicühû (Beyrut 1981); Ziya Muvahhid, Der Âmidî be-Manṭıḳ-ı Cedîd (Tahran 1373); Tahir Yaren, İslâm Kültüründe Mantık Çalışmalarına Karşı Fikirler (basılmamış doktora tezi, Ankara 1982) ve İbn Sina Mantığına Giriş (Ankara 1996); Ca'fer Âl-i Yâsîn, el-Manṭıḳu's-Sînevî (Beyrut 1983); Muhammed Mâhir Abdülkāhir, el-Manṭıḳ ve menâhicü'l-baḥs̱ (Beyrut 1985); Ahmed et-Tayyib, Medḫal li-dirâseti'l-manṭıḳ (Kahire 1986); Ali Sâmî en-Neşşâr, Menâhicü'l-baḥs̱ ʿinde müfekkiri'l-İslâm (Beyrut 1984); Muhammed C. Ferhân, Dirâsât fî ʿilmi'l-manṭıḳ ʿinde'l-ʿArab (Musul 1987); Miklos Maroth, Ibn Sina und die peripatetische "Aussagenlogik" (Leiden 1989); Naci Bolay, Fârâbî ve İbn Sînâ'da Kavram Anlayışı (İstanbul 1989) ve İbn Sînâ Mantığında Önermeler (İstanbul 1994); Muhammed Beyyûmî Mehrân, Medḫal ile'l-manṭıḳı's-sûrî (Kahire 1989); Refîk Acem, el-Manṭıḳ ʿinde'l-Ġazzâlî (Beyrut 1990); Mustafa Tabâtabâî, el-Müfekkirûne'l-müslimûn fî muvâceheti'l-manṭıḳı'l-Yûnânî (trc. Abdurrahman Belûşî, Beyrut 1990); Renate Würsch, Avicennas Bearbeitungen der Aristotelischen Rhetorik: ein Beitrag zum Fortleben antiken Bildungsgutes in der islamischen Welt (Berlin 1991); Shukri B. Abed, Aristotelian Logic and the Arabic Language in al-Farabi (New York 1991); Abdülkuddüs Bingöl, Gelenbevî'nin Mantık

Anlayışı (İstanbul 1993) ve Klasik Mantık'ın Tanım Teorisi (İstanbul 1993); Ali Verdî, Manṭıḳu İbn Ḫaldûn fî ḍavʾi ḥaḍâretihî ve şaḫṣiyyetihî (London 1994); Yûsuf Mahmûd, el-Manṭıḳu's-sûrî: et-Taṣavvurât et-taṣdîḳāt (Doha 1994); Joep Lameer, Al-Farabi and Aristotelian Syllogistics: Greek Theory and Islamic Practice (Leiden 1994); İbrahim Emiroğlu, Mantık Yanlışları (İstanbul 1993), Ana Hatlarıyla Klasik Mantık (Bursa 1999); Mahmûd Muhammed Ali Muhammed, el-ʿAlâḳāt beyne'l-manṭıḳ ve'l-fıḳh ʿinde müfekkiri'l-İslâm (el-Harem 2000; ayrıca bk. Köz, AÜİFD, XLIII/1 [2002], s. 135-169).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "nṭḳ" md.; Lisânü'l-ʿArab, "nṭḳ" md.; et-Taʿrîfât, "el-Manṭıḳ" md.; Tehânevî, Keşşâf, I, 34, 39, 746; Fârâbî, Fuṣûlü'l-medenî (trc. Hanifi Özcan), İzmir 1987, s. 48; a.mlf., İlimlerin Sayımı (trc. Ahmet Ateş), İstanbul 1990, s. 67-91; a.mlf., Kitâbü'l-Ḳıyâsi'ṣ-ṣaġīr (nşr. ve trc. Mübahat Küyel), Ankara 1990, s. 59, 73, 93; a.mlf., el-Manṭıḳ ʿinde'l-Fârâbî (nşr. Refîk el-Acem), Beyrut 1985-86, I-III, tür.yer.; a.mlf., et-Tavṭıʾe (el-Manṭıḳ ʿinde'l-Fârâbî içinde), I, 55, 59; a.mlf., Mutluluk Yoluna Yöneltme (trc. Hanifi Özcan), İzmir 1993, s. 53-57; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (trc. B. Dodge), New York 1970, s. 249, 581; Ebû Hayyân et-Tevhîdî, el-İmtâʿ ve'l-müʾânese (nşr. Ahmed Emîn - Ahmed ez-Zeyn), Beyrut 1373/1953, s. 104-129, 114; a.mlf., el-Muḳābesât (nşr. M. Tevfîk Hüseyin), Tahran 1987, s. 116, 123, 169-172, 366; İbn Sînâ, el-İşârât ve't-tenbîhât (nşr. Süleyman Dünya), Beyrut 1413/1992, s. 27, 34, 41, 49, 56-57, 103, 117, 184; a.mlf., en-Necât, Kahire 1321, s. 43, 73-74, 122-123, 126; a.mlf., ʿUyûnü'l-ḥikme (Resâʾil içinde, nşr. Hilmi Ziya Ülken), Ankara 1953, I, 2-5, 10-11; İbn Hazm, et-Taḳrîb li-ḥaddi'l-manṭıḳ (Resâʾilü İbn Ḥazm el-Endelüsî içinde, nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1983, I, 105-106; Gazzâlî, Miḥakkü'n-naẓar, Beyrut 1994, s. 90, 92, 112, 145, 161; a.mlf., Miʿyârü'l-ʿilm, Mısır 1329, tür.yer.; a.mlf., el-Müstaṣfâ, Beyrut 1335, I, 10; a.mlf., el-Münḳıẕ mine'ḍ-ḍalâl, Kahire, ts. (Mektebetü'l-Cündî), s. 26; İhvân-ı Safâ, er-Resâʾil, Beyrut 1376/1957, I, 424-428; İbnü'l-Kıftî, İḫbârü'l-ʿulemâʾ (Lippert), s. 28, 36, 369; Esîrüddin el-Ebherî, Îsâġūcî

(Molla Fenârî, Şerḥu Îsâġūcî içinde), İzmir 1302, s. 78; Ali b. Ömer el-Kazvînî, eş-Şemsiyye fi'l-ḳavâʿidi'l-manṭıḳıyye, İstanbul 1290, s. 3, 10, 16, 31; Sirâceddin el-Urmevî, Meṭâliʿu'l-envâr, İstanbul 1303, tür.yer.; Kutbüddin er-Râzî, Şerḥu'ş-Şemsiyye, İstanbul 1288, s. 10; a.mlf., Şerḥu't-Taṣavvurât ve't-taṣdîḳāt, İstanbul 1304, s. 109, 176; İbn Haldûn, Mukaddime (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1983, II, 1072; Molla Fenârî, Şerḥu Îsâġūcî, İzmir 1302, s. 3; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 23, 46; II, 1862-1863; a.mlf., Mîzânü'l-hak (trc. Orhan Şaik Gökyay), İstanbul 1980, s. 18, 20-21; Ebü'l-Bekā, el-Külliyât, İstanbul 1287, s. 621; Ahmed Cevdet, Mi'yâr-ı Sedâd, İstanbul 1303, tür.yer.; Ali Sedad, Lisânü'l-mîzân, İstanbul, ts., s. 49-51; a.mlf., Mîzânü'l-ukūl fi'l-mantık ve'l-usûl, İstanbul 1303, tür.yer.; İzmirli İsmail Hakkı, Mi'yârü'l-ulûm, İstanbul 1315, s. 8, 28, 35, 49, 66, 87-89; a.mlf., Fenn-i Menâhic (Méthodologie), İstanbul 1329, s. 13; a.mlf., Felsefe Dersleri, İstanbul 1330, s. 37-41, 232, 266; Sâlih Zeki, Mîzân-ı Tefekkür, İstanbul 1332, s. 5 vd.; İsmail Fennî, Lugatçe-i Felsefe, İstanbul 1341, s. 174-175, 353; Muhammed el-Behiy, İslâm Düşüncesinin İlâhi Tarafı (trc. Fuat Sezgin), İstanbul 1948, s. 184; Necati Öner, Tanzimattan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı, Ankara 1967, s. 8, 16-17, 62; a.mlf., Klasik Mantık, Ankara 1982, s. 11-12; a.mlf., Felsefe Yolunda Düşünceler, İstanbul 1995, s. 135; a.mlf., "Mantıkçı Baba Oğul Ahmet Cevdet - Ali Sedat", Erdem, II/6, Ankara 1987, s. 798-799; Nihat Keklik, İslâm Mantık Tarihi ve Fârâbî Mantığı, İstanbul 1969, I, 45, 55-56, 61-66; II, 17, 61-82; Y. Kumeyr, İslâm Felsefesinin Kaynakları (trc. Fahrettin Olguner), İstanbul 1976, s. 174, 176; Mahmut Kaya, İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi, İstanbul 1983, s. 80-111; İsmet Parmaksızoğlu, İbn Sina ve Mantık Risalesi, Ankara, ts. (Kültür ve Turizm Bakanlığı), s. 11, 14, 17; Sadreddin Gümüş, Seyyid Şerif Cürcânî ve Arap Dilindeki Yeri, İstanbul 1984, s. 83-154; N. Rescher, Teṭavvürü'l-manṭıḳı'l-ʿArabî (trc. Muhammed Mihrân), Kahire 1985, tür.yer.; Mâcid Fahrî, İslâm Felsefesi Tarihi (trc. Kasım Turhan), İstanbul 1987, s. 18; Mehmet Bayraktar, İslâm Felsefesine Giriş, Ankara 1988, s. 41, 135, 164-166; K. William-Martha, The Development of Logic, Oxford 1991, s. 159-175, 242, 327; İbrahim Emiroğlu, Mantık Yanlışları, İstanbul 1993, s. 107 vd., 175 vd.; a.mlf., Ana Hatlarıyla Klasik Mantık, Bursa 1999, tür.yer.; Abdulkuddüs Bingöl, Gelenbevî'nin Mantık Anlayışı, İstanbul 1993, s. 5-21, 13, 139; a.mlf., "Osmanlılarda Mantık Bilimi İçeriği, Medrese Eğitimindeki Yeri Ve Osmanlı Mantıkçıları", Osmanlı, Ankara 1999, VIII,

233, 235, 237; Shams Inati, “Logic”, History of Islamic Philosophy (ed. Seyyed Hossein Nasr - O. Leaman), London 1996, II, 803-819; Necip Taylan, Mantık, İstanbul 1996, s. 87; Cevat İzgi, Osmanlı Medreselerinde İlim, İstanbul 1997, I, 51, 71-72, 83, 85, 94, 109, 116, 117 vd., 168-169; II, 279; Mehmed Ali Aynî, “Türk Mantıkçıları”, DİFM, X/3 (1928), s. 51, 52-53, 54, 56, 58-60; İsmail Köz, “İslâm Mantık Külliyatının Teşekkülü”, Felsefe Dünyası, XXX/2, Ankara 1992, s. 91-112; a.mlf., “Modern Türk Düşüncesinde Mantık Çalışmaları”, AÜİFD, XLIII/1 (2002), s. 135-169; S. Van Den Berg, “Mantık”, İA, VII, 307-310; R. Arnaldez, “Manṭıḳ”, EI^2 (İng.), VI, 442-452.

İbrahim Emiroğlu

MANTIKU’t-TAYR

(منطق الطير)

Ferîdüddin Attâr’ın (ö. 618/1221) tasavvufî mesnevisi.

Bazı nüshalarında adı Maḳālât-ı Ṭuyûr, Maḳāmât-ı Ṭuyûr, Ṭuyûrnâme şeklinde kayıtlı olan ve nüshalar arasındaki farklılıklar dikkate alındığında 5000 beyti biraz aşan eser otuz bir bölüm (makale) halinde remel bahriyle kaleme alınmıştır. Hamd, tevhid, münâcât, na‘t ve dört halife ile ashabın övgüsüne ayrılan bir girişin ardından mesnevi hüdhüde merhaba ile başlar ve 583 yılı Receb ayının 20. günü (25 Eylül 1187) tamamlandığı kaydedilen bir hâtime ile sona erer. Hellmut Ritter’e göre Manṭıḳu’ṭ-ṭayr’a konu olan asıl hikâyeyi daha önce Muhammed (Ahmed) el-Gazzâlî hem Arapça hem Farsça yazmış olduğu Risâletü’ṭ-ṭayr adlı eserinde işlemiştir (İA, II, 8-9). Kur’ân-ı Kerîm’de geçen (en-Neml 27/16) “mantıku’t-tayr” terkibini Attâr’dan önce İbn Sînâ, Hâkānî ve Muhammed el-Gazzâlî de kullanmıştır. Eserin adında yer alan mantık kelimesinin “söylemek, konuşmak, lisân-ı hâl ile anlatmak” gibi anlamları vardır. “Kuş” demek olan tayr ise sâlikleri temsil etmektedir. Allah’ın zuhur ve taayyününü temsil eden “sîmurg” hem kesreti hem vahdeti göstermektedir. Nitekim Farsça sîmurg “otuz kuş” anlamına geldiği gibi birleşik halde bununla vahdet kastedilmiştir. Esasen kelime Arap edebiyatındaki anka gibi ismi olup cismi olmayan efsanevî bir kuşun adıdır.

Manṭıḳu’ṭ-ṭayr’ın konusu kısaca şöyledir: Kuşlar kendi aralarında toplanıp hiçbir ülkenin padişahsız olmadığını, padişahsız ülkede nizam ve intizam kurulamayacağını belirtirler. Aralarında bulunan ve mürşidi temsil eden, Süleyman peygamberin mahremi ve postacısı hüdhüd (en-Neml 27/20-30) bu konuda onlara yol göstereceğini söyler. Hüdhüdün öncülüğünde toplanırlar. Fakat yolun uzak ve sıkıntılı olduğunu anlayınca bülbül, papağan, tavus, kaz, keklik, hümâ, doğan, balıkçıl, baykuş ve diğer bazı kuşlar birer mazeret ileri sürerek yolculuktan vazgeçmek isterler. Hüdhüd kuşların hepsine cevap vererek onları ikna eder. Sonunda bütün kuşlar hüdhüdün kılavuzluğunda yola çıkarlar. Yolculuk esnasında bitkin ve

yorgun düşen binlerce kuş hüdhüdden şüphelerinin giderilmesini ister. Hüdhüd her birinin soru ve itirazlarına cevaplar verir; önlerinde "talep, aşk, mârifet, istiğna, tevhid, hayret, fakru fenâ" denilen yedi vadinin bulunduğunu (W. Skalmowski, bu yedi vadiyi tasavvufî bakımdan kısaca değerlendirerek Manṭıḳu'ṭ-ṭayr'daki metinleri İngilizce tercümeleriyle birlikte yayımlamıştır, bk. bibl.), bunları geçince padişahları olan sîmurga ulaşacaklarını anlatır. Tekrar yola koyulan kuşlardan sadece otuzu hasta ve yorgun durumda bu vadileri aşıp yüce bir dergâhın önüne ulaşır. Burada bir postacı gelip onların sîmurgu sorduklarını anlayınca önlerine birer kâğıt parçası koyarak okumalarını söyler. Kâğıtları okuyan kuşlar bütün yaptıklarının yazılı olduğunu görüp şaşırırlar. Bu sırada sîmurg da tecelli eder. Fakat gördükleri sîmurg kendilerinden başka bir varlık değildir. Sîmurgda kendilerini, kendilerinde sîmurgu görüp hayretler içinde kalırlar. Bu arada bir ses duyulur: "Siz buraya otuz kuş geldiniz, otuz kuş göründünüz; daha fazla veya daha eksik gelseydiniz yine o kadar görünürdünüz; burası bir aynadır". Neticede hepsi sîmurgda fâni olur, artık ne yol ne yolcu ne de kılavuz vardır. Gölge güneşte kaybolur. Menzil-i maksûda vâsıl olan otuz kuş aradıkları sîmurgun kendileri olduğunu anlar.

Attâr Manṭıḳu'ṭ-ṭayr'da vahdeti vücûd inancını anlatmıştır. Buna göre var olan sadece vücûd-ı mutlaktır. Bütün kudret O'ndadır. İnsanın kâinatta varlık halinde gördükleri, vücûd-ı mutlakın bir ayna hükmünde olan adem-i mutlakla karşılaşmasından doğan çeşitli görünüşlerden ibarettir. Allah çeşitli şekillerde tecelli ettiğinden bütün eşya ve yaratıklar bir varlığa sahip gibi görünür. Aslında bu görünen şeylerin gerçek varlığı yoktur. Attâr eserinde bu inancı kuşların dilinden temsilî bir tarzda hikâye etmiş, hüdhüd ile çeşitli kuşlar arasında geçen konuşmalar aracılığı ile tasavvufî düşüncelerini açıklamıştır. Şair, hüdhüdün ağzından kuşların soru ve itirazlarına cevap verirken konuya uygun düşen başka hikâyeler de anlatır. Birçoğu Teẕkiretü'l-evliyâʾ adlı eserinde geçen bu hikâyeler arasında fikrî bir bağlantı vardır. Manṭıḳu'ṭ-ṭayr'daki hikâyeler birkaçı dışında genelde kısa olup bazan üç beş beyitte sona erer, ardından gelen beyitler hikâye münasebetiyle Attâr'ın aktardığı fikirlerdir. Onun anlattıkları o kadar beğenilmiştir ki Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî de bazılarını alıp aynı vezinde yazdığı Mes̱nevî'sinde işlemiştir.

Manṭıḳu'ṭ-ṭayr'ın önemli bir yanı da şairin Hulefâ-yi Râşidîn'i methedip

onlar arasında fark gözetmediğini söylemesi ve halife seçiminde Hz. Ali’nin yanında yer almayan sahâbenin haklı sayıldığını belirterek bu gibi işlerle uğraşmanın gereksiz olduğunu açıklamasıdır. Bu konuda taassup gösterenleri kınayarak Sünnî-Şiî mücadelesinin tamamıyla taassuptan doğma abes bir şey olduğunu ifade eder.

Başta Türkiye ve İran olmak üzere dünyanın çeşitli kütüphanelerinde pek çok yazma nüshası bulunan Manṭıḳu’ṭ-ṭayr birçok defa basılmış, ilk defa taş basması olarak Cavnpûr’da yayımlanmıştır (ts.). Necmüddevle Abdülgaffâr’ın (İsfahan 1313 hş.), Zükâülmülk Muhammed’in (Tahran 1319 hş.), M. Cevâd Meşhûr’un (Tebriz 1334 hş.) ve Seyyid Sâdık Gevherî’nin (Tahran 1348 hş.) hazırladıkları yayınlar daha güvenilir kabul edilmektedir. Ahmed Nâcî el-Kaysî’nin Kahire Üniversitesi Şarkiyat Bölümü’nde hazırladığı ʿAṭṭârnâme ev Kitâbü Ferîdiddîn el-ʿAṭṭar en-Nîşâbûrî ve Kitâbühû Manṭıḳu’ṭ-ṭayr adlı hacimli doktora tezi basılmıştır (Bağdad 1968). Bedîʻ Muhammed Cumʻa Manṭıḳu’ṭ-ṭayr’ı Arapça’ya tercüme etmiştir (Kahire 1975). Manṭıḳu’ṭ-ṭayr üzerinde çok çalışılan, nazîreler yazılan ve şerhedilen bir eser olmuştur. Seyyid Ali Hemedânî Manṭıḳu’ṭ-ṭayr’dan muhtasar bir antoloji meydana getirmiş, Mes̱nevî şârihi Prizrenli Şemʻî de bu eseri şerhetmiştir (Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1864).

Türk edebiyatında önemli yeri ve etkisi olan mesneviyi Gülşehrî manzum olarak 717’de (1317) Türkçe’ye çevirmiştir. Manṭıḳu’ṭ-ṭayr veya Gülşennâme adını taşıyan eserin hâtime bölümünde Gülşehrî, Manṭıḳu’ṭ-ṭayr’ı esas almakla birlikte başka bir eser meydana getirdiğini ve eserinin telif sayıldığını söylemektedir. Müjgân Cunbur’un doktora çalışmasına (Ankara 1952) konu olan bu tercüme incelendiğinde Gülşehrî’nin konu ve tertip açısından Manṭıḳu’ṭ-ṭayr’ı esas aldığı ve ona bir nazîre yazdığı anlaşılır. Manṭıḳu’ṭ-ṭayr’ı manzum olarak Mevlevî Fedâî Dede Mantıku’l-esrâr (Millî Ktp., Yazmalar, nr. A. 3341), Karatovalı Zaîfî Pîr Mehmed Gülşen-i Sîmurg (Cem Dilçin, basılmamış lisans tezi, Ankara 1968) ve Kadızâde Şeyh Mehmed İnşirâku’s-sadr (TDK Ktp., Fotokopi, nr. 38) adıyla Türkçe’ye çevirmiştir. Abdülbaki Gölpınarlı’nın yazar ve eseri hakkında bir girişle açıklamalardan meydana gelen mensur tercümesi de basılmıştır (I-II, Ankara 1945-1946; İstanbul 1962). Türk edebiyatında Attâr’ın Manṭıḳu’ṭ-ṭayr’ı örnek tutularak yahut ondan ilham alınarak yazılan eserler de vardır.

Ali Şîr Nevâî'nin Lisânü't-tayr'ı (Mustafa Canpolat, basılmamış doçentlik tezi, Ankara 1972), Derviş Şemseddin'in Deh Mürg'u (Hasan Aksoy, Kuşların Münazarası -Deh Murg-, İstanbul 1998) bunlardandır.

Manṭıḳu'ṭ-ṭayr'ı Avrupa'ya ilk tanıtan kişi Hammer'dir. M. Garcin de Tassy eserin metnini neşrettiği gibi Mantic uttair ou le langage des oiseaux adıyla Fransızca'ya tercüme etmiştir (Paris 1857). Baron Erik Hermelin bu metne dayanarak eseri Almanca'ya çevirmiştir (Stockholm 1929). R. P. Masani tarafından bir bölümü İngilizce'ye tercüme edilmiş ve 1924'te The Conference of Birds adıyla yayımlanmıştır. Tam metni aynı adla Efham Derbendi ile D. Davis tarafından tercüme edilmiştir (Harmondsworth 1984). Manṭıḳu'ṭ-ṭayr Hindistan'da da birçok defa basılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Attâr, Manṭıḳu'ṭ-ṭayr (nşr. M. Cevâd Meşkûr), Tebriz 1334 hş.; a.e. (trc. Abdülbaki Gölpınarlı), İstanbul 1962, tercüme edenin önsözü, s. I-XVI; a.mlf., Teẕkiretü'l-evliyâ ͗ (nşr. Muhammed b. Abdülvehhâb Kazvînî), Tahran 1346 hş., neşredenin girişi, s. 2-10; a.mlf., Bülbülnâme, Ayasofya Ktp., nr. 3857, vr. 363b-367a; Gülşehrî, Mantıku't-tayr (nşr. Agâh Sırrı Levend), İstanbul 1957, neşredenin önsözü, s. 5-29; Devletşah, Teẕkire (nşr. Muhammed Ramazânî), Tahran 1338 hş., s. 140-144; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1864; Safâ, Edebiyyât, II, 863; Browne, LHP, II, 512-513; Saîd-i Nefîsî, Cüstücû der Aḥvâl ü Âs̱âr-ı Ferîdüddîn-i ʿ Aṭṭâr-ı Nîşâbûrî, Tahran 1320 hş., s. 122-167; Müjgân Cunbur, Gülşehrî ve Mantıku't-tayrı (doktora tezi, 1952), AÜDTCF; H. Ritter, Das Meer der Seele: Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Farīduddīn Attār, Leiden 1955; a.mlf., "Mantiq attair oder Maqāmāt attuyūr", Oriens, XI (1958), s. 48-56; a.mlf., "Attâr", İA, II, 8-9; a.mlf., "Aṭṭār", EI² (İng.), I, 753; Bedîüzzaman Fürûzanfer, Şerḥ-i Aḥvâl ü Naḳd u Taḥlîl-i Âs̱âr-ı Ferîdüddîn-i ʿ Aṭṭâr-ı Nîşâbûrî, Tahran 1961; FME, s. 81, 92-94; Nihad Sami Banarlı, Resimli Türk Edebiyatı Tarihi, İstanbul 1971, I, 377-380; Kitâbşinâsî-yi Îrân, Tahran 1366 hş., VII, 866-870; Seyyid Ca'fer Seccâdî, "Mevâḳıf maʿ a'l-ʿ Aṭṭâr ve Manṭıḳu'ṭ-ṭayr", ed-Dirâsâtü'l-İslâmiyye, IX/2, İslâmâbâd 1974, s. 44-59; W. Skalmowski,

“The Seven Valleys of ʿAṭṭār”, Orientalia Loveniencia Periodica, sy. 23, Leuven 1992, s. 281-302.

H. Ahmet Sevgi

MANTRAN, Robert

(1917-1999)

Osmanlı ve İslâm tarihi uzmanı.

19 Ocak 1917 tarihinde Paris'te doğdu. Orta öğrenimini Paris'te Condercet Lisesi'nde tamamladı. Sorbonne Üniversitesi'nde tarih-coğrafya öğrenimi gördü, ayrıca Ecole des Langues Orientales Vivantes'tan diploma aldı (1945). Burada Fransız Türkologu Jean Deny'nin öğrencisi oldu. Ecole Pratique des Hautes Etudes'de Jean Sauvaget'nin derslerini takip etti. Onun Bizans araştırmalarından Osmanlı tarihi alanına kaymasında Jean Sauvaget'nin önemli etkisi olmuştur.

Mantran 1939 yılında silâh altına alındı ve 1940'ta yapılan savaşlarda gösterdiği başarıdan ötürü savaş madalyasıyla ödüllendirildi. Alman işgali sırasında direniş hareketi içinde Paris'in kurtarılması eylemine katıldı. II. Dünya Savaşı'nın sonlarına doğru yakın arkadaşı Nikita Eliséeff ile birlikte Şam Fransız Araştırmaları Enstitüsü'nde görevlendirildi. Burada bulunan hocası Sauvaget, Ömer Lutfi Barkan tarafından yayımlanan Kanunlar'ın (İstanbul 1943) Suriye ile ilgili bölümlerini Fransızca'ya çevirmeye başlamıştı. Bu çalışma ortaklaşa yürütüldü ve hocasının ölümü üzerine Règlements fiscaux ottomans. Les provinces syriennes (Beyrouth-Damas 1951) adıyla kendisi tarafından bitirilerek bastırıldı. Mantran Şam'dan Beyrut'a geçti. Burada bir süre kaldıktan sonra İstanbul'a gitti. Jean Deny, öğrencisine Türkiye'de M. Fuad Köprülü ve Adnan Adıvar'ı görmesini tavsiye etmişti. Bunların dışında Selim Nüzhet Gerçek, Sabri Esat Siyavuşgil, M. Tayyip Gökbilgin, Mehmet Cavit Baysun ve Ömer Lutfi Barkan gibi Türk bilim adamlarıyla tanıştı ve dostluk kurdu. Özellikle Ömer Lutfi Barkan onun için bir yol gösterici oldu.

İstanbul Fransız Arkeoloji Enstitüsü'nde burslu olarak görevli bulunan Mantran aynı zamanda Galatasaray Lisesi'nde de öğretmenlik yapıyordu. 1946 ve 1947 yıllarında Bursa'ya yaptığı iki gezi buradaki kitâbelerin derlenmesine fırsat vermiş oldu. Önce Bursa'nın Arapça kitâbelerini derledi

ve bunları açıklamalarla Fransızca'ya çevirdi. Ardından Bursa'nın Türkçe kitâbelerini topladı ve yayımladı. Mantran'ın bu çabası büyük bir anlam taşımaktadır. Çünkü alışılageldiği üzere o zamana kadar Arapça kitâbelerin derlenmesine öncelik verildiği halde Türkçe kitâbeler ihmal ediliyordu. Halbuki II. Meşrutiyet döneminde giderek güçlenen, İslâm sanatından bağımsız bir Türk sanatının var olduğu görüşü özellikle Mimar Kemâleddin Bey tarafından savunulmuş ve Albert-Louis Gabriel bu görüşü temel bir tez olarak kabul etmişti. Mantran da bu görüşü benimsemiştir.

Öte yandan Mantran, İstanbul kütüphanelerinde ve özellikle Başvekâlet Arşivi'nde (Başbakanlık Osmanlı Arşivi) çalışmalarını sürdürdü. 1949 Eylül-Ekim aylarında kısa bir süre İstanbul'da bulunan hocası Sauvaget, XVII. yüzyılın ikinci yarısı İstanbul'u için paha biçilmez bir kaynak olan Evliya Çelebi seyahatnâmesinden yola çıkarak Türk ve Fransız arşivlerinin, yabancı seyahatnâmelerin ışığında yapılacak bir araştırmanın esasları üzerine öğrencisine bazı tavsiyelerde bulundu. Bu arada Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS) kadrolarında görevlendirilmesi Mantran'ın kendisini tamamen bilimsel araştırmalara vermesini sağladı. 1952'de Histoire de la Turquie (1952) yayımlandı. Bunu La Turquie (1955) başlıklı kitabı izledi. 1959'da Paris'te basılan siyah-beyaz resimlerle bezenmiş Trésors de la Turquie başlıklı eserin giriş bölümünü Michel de Saint-Pierre kaleme almış, diğer bütün açıklamalar ve notlar Mantran tarafından yazılmıştır.

Mantran, 1955-1961 yılları arasında Tunus'ta görevlendirilen Mantran, Tunus Üniversitesi'nin yeniden yapılanmasında önemli rol oynadığı gibi Edebiyat Fakültesi ve Yüksek Öğretmen Okulu'nda da ders verdi. Tunuslu genç bilim adamlarının yetişmesinde önemli görevler üstlendi. Bunların Türk arşivlerinde çalışmasını destekledi. Ayrıca Osmanlı Devleti'nin Tunus'ta ve Kuzey Afrika'daki varlığını konu alan arşiv belgelerine dayalı pek çok özgün araştırmaya imza attı. Tunus'ta Darel Bey'de bulunan Türkçe belgelerin bir dökümünü hazırladı (Tunus-Paris, 1961) ve bunu doktora tezi olarak sundu. Devlet doktorasını da 1962'de tamamladı ve 9 Mart 1963'te Sorbonne'da savundu. Tez İstanbul dans la seconde moitié du XVIIe siècle. Essai d'histoire institutionnelle, économique et sociale başlığını taşıyordu. Bu çalışma

Fernand Braudel tarafından yönetilmiş ve üstün takdir derecesiyle kabul edilmiştir. Mantran, Evliya Çelebi seyahatnâmesiyle Osman Nuri Ergin'in Mecelle-i Umûr-ı Belediyye'si, Türk, Fransız, Venedik arşiv kaynaklarıyla seyahatnâmelerden yola çıkarak XVII. yüzyılın ikinci yarısında İstanbul'un kurumsal, ekonomik ve toplumsal tarihini ortaya koymuş oldu. Onun bu çalışması, 1970'ten sonra giderek hız kazanan şehir tarihçiliğinin gelişmesine önemli katkıda bulunmuş ve bir model işlevi görmüştür.

Mantran'ın İstanbul üzerindeki araştırmaları bu eseriyle sınırlı kalmadı. İstanbul'u değişik açılardan ele alan araştırmaları süreli yayınlarda, armağan kitaplarında ve kongre bildirilerinde yayımlandı. Bu çalışmaların bir bölümü Variorum Reprints dizisinde yer aldı (l'Empire ottoman du XVIe au XVIIIe siècle, Londra 1984). Öte yandan Mantran, Kanûnî Sultan Süleyman ve halefleri döneminde İstanbul'un günlük yaşamını ele alan daha geniş okuyucu kitlesine yönelik bir eser de hazırladı (La vie quotidienne à Constantinople au temps de Soliman le magnifique et ses successeurs, Paris 1965, 1990). Bunların yanında Fayard yayınevinin başlattığı "Dünyanın Büyük Şehirleri" dizisi bağlamında İstanbul'un tarihini bir bütün olarak işleyen eseriyle de bu konuda son sözünü söylemiş oldu (Paris 1996). Yer yer görsel malzemeyle desteklenmiş olan İstanbul'un tarihi, efsanelerle örülmüş dönemlerden başlayarak Bizans ve Osmanlı yüzyıllarını içine almakta ve şehrin tarihî gelişimi 1950 yılına kadar uzanmaktadır.

1960'tan sonra İslâm araştırmalarının önemli bir merkezi haline gelmeye başlayan Aixen-Provence'a davet edilince Tunus'tan ayrılan Mantran burada Türk Dili ve Uygarlığı Kürsüsü'nü kurdu (1961) ve emekli oluncaya kadar (1985) bu şehirde kaldı; Paris'ten gelen çağrıları geri çevirdi; emekli olduktan sonra da Provence Üniversitesi'ndeki derslerini sürdürdü. 24 Eylül 1999'da burada öldü.

Mantran, uluslararası düzeyde birçok bilimsel kuruluşun akademik ve idarî kadrosunda görev almıştır. Aynı zamanda Türk Tarih Kurumu'nun şeref üyesiydi. 1992 yılından beri Encyclopédie de l'Islam'ın (EI^2) yönetim kurulunda yer alıyordu. UNESCO'nun da danışmanları arasındaydı. 1990'da Fransa Enstitüsü'ne bağlı Académie des Inscriptions et Belles Lettres üyeliğine seçilmişti. Kendisine Légion d'Honneur ve Palmes

Académiques nişanları verilmişti.

Mantran, Aixen-Provence’da İslâm araştırmalarının yönlendirilmesinde de önemli rol oynadı. Buradaki Science Politiques’te Ortadoğu üzerine dersler verdi. Ayrıca Batı İslâm ve Akdeniz dünyasına yönelik bir derginin (Revue de l’occident musulman et de la Méditerranée) çıkarılmasına katkıda bulundu. Öte yandan Akdeniz Afrikası’na dair araştırmalar yapan bir enstitünün (Centre de Recherche sur l’Afrique Méditerranéenne [IREMAM]) müdürlüğünü de yürütüyordu. İslâm tarihi ve dünyasını kapsayan çabaları iki önemli eserin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Bunlardan biri Maurice Flory ile birlikte yaptıkları ortak çalışmadır ve günümüzdeki Arap ülkelerinin siyasî sistemlerini incelemektedir (Les politiques des pays arabes, Paris 1968). Diğer çalışması İslâm tarihinin başlangıcına kadar gitmekte ve VII-XI. yüzyıllardaki yayılma sürecini ele almaktadır (L’expansion musulmane, VIIe-XIe siècles, Paris 1969). Centre National de la Recherche Scientifique’in yayımladığı ortak bir çalışmanın ürünü olan L’Egypte au XIXe siècle (Paris 1982) başlıklı esere olan katkısını İslâm tarihi araştırmalarının bir uzantısı olarak değerlendirmek gerekir.

Fransız Türkologlarının ortak çabalarıyla hazırlanan Histoire de l’Empire ottoman’ın (Paris-Fayard 1989) editörlüğünü de Mantran üstlendi. Eserin yazılış gerekçesini açıklayan önsözle XVII. yüzyılda Osmanlı Devleti, XVIII. yüzyılda Osmanlı Devleti üzerinde Avrupa baskısı ve Doğu sorununun başlangıcı (1774-1839) gibi bölümler onun tarafından yazılmıştır. Eser Türkçe’ye (Osmanlı İmparatorluğu Tarihi, I-II, İstanbul 1999) ve İtalyanca’ya çevrilmiştir. Mantran’ın belli başlı eserleri ve birçok makalesi de Türkçe’ye tercüme edilmiştir (XVII. Yüzyılın İkinci Yarısında İstanbul, trc. Mehmet Ali Kılıçbay - Enver Özcan, I-II, İstanbul 1986; Ankara 1990; XVI-XVIII. Yüzyıllarda Osmanlı İmparatorluğu, trc. Mehmet Ali Kılıçbay, İstanbul 1995).

BİBLİYOGRAFYA

Jean-Louis Bacqué-Grammont, “Travaux turcologiques français”, Turcica, VII, Paris 1975, s. 288-291; Server Tanilli, “Robert Mantran’la Söyleşi”, TT, sy. 15 (1985), s. 44-45; a.mlf., “Robert Mantran’ın Arkasından”, Cumhuriyet, İstanbul 1 Ekim 1999; Abdülcelil Temimi, “Curriculum Vitae du Professeur Robert Mantran”, Mecelletü’t-târîḫiyyeti’l Maġribiyye, sy. 47-48, Tunus 1987, s. 9-15; G. Veinstein, “In memoriam Robert Mantran (1917-1999)”, Turcica, XXXII (2000), s. 5-6; R. Deguilhem, “In memoriam Robert Mantran (1917-1999)”, TSAB, XXIV/2 (2000), s. 130-133; A. Raymond, “Obituaire: Robert Mantran (1917-1999)”, Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée, sy. 89-90, Aixen-Provence 2000, s. 376-382; Zeki Arıkan, “Turkoloji Araştırmalarının Büyük Kaybı Prof. Dr. Robert Mantran (1917-1999)”, Osm.Ar., XXI (2001), s. 11-30; “Mantran, Robert”, ABr., XXII, 10.

Zeki Arıkan

MANTÛK

(المنطوق)

Sözde zikri geçen ve ifade edilen mâna anlamında usûl-i fıkıh terimi.

Sözlükte “konuşmak, söylemek” mânasındaki nutk kökünden ism-i mef‘ûl olan mantûk “konuşulan, söylenen, sözde belirtilmiş olan” anlamına gelir. Usûl-i fıkıh terimi olarak “sözün söylendiği alanda delâlet ettiği mâna” şeklinde tarif edilmiş ve bu mânanın zikredilen lafzın hükmü ve bir hali niteliğinde olduğu belirtilmiştir. Bu hükmün söylenip söylenmemesi önemli değildir. Sözü edilen mânaya konuşma (nutk) yoluyla ulaşıldığı için mantûk adı verilmiştir. Meselâ, “Onlardan (ana baba) biri veya her ikisi senin yanında yaşlanırsa kendilerine ‘öf’ bile deme; onları azarlama; ikisine de güzel söz söyle” âyetinin (el-İsrâ 17/23) bizzat lafzından açık bir şekilde ana babaya karşı “öf” demenin haram olduğu anlaşılmaktadır. Söz konusu âyetten çıkarılan bu mânaya mantûk, böyle bir çıkarımda bulunmaya da “mantûkun delâleti” adı verilir. Seyfeddin el-Âmidî, iktizânın delâletinde saklı hükümler sözün söylendiği alanda bizzat lafızdan anlaşıldığı halde bunlardan hiçbirine lafzın mantûku denemeyeceğini belirterek mantûkun yukarıda verilen tanımının doğru olmayacağını ileri sürer ve kendisi mantûku “sözün söylendiği alanda delâletinden kesin olarak anlaşılan mâna” şeklinde tanımlar (el-İḥkâm fî uṣûli’l-aḥkâm, III, 62). Ancak Âmidî’nin aksine diğer tanım sahipleri iktizânın delâletini gayri sarih mantûk kapsamı içinde görmektedir (aş. bk.).

İslâm hukukçuları, İslâm’ın temel kaynakları olan Kur’an ve Sünnet’i yorumlama faaliyetleri sırasında söz konusu naslarda iki tür anlam (delâlet) bulunduğuna dikkat çekmişlerdir. Bunlardan birincisi nasların açıkça ifade ettiği anlamlar (mantûk), ikincisi naslarda açıkça belirtilmemekle birlikte onlardan anlaşılan mânalardır (mefhum). Şevkânî’nin de işaret ettiği gibi lafızlar, kendilerinden çıkarılan anlamların birer kalıbı niteliğinde

olduğundan (İrşâdü’l-fuḥûl, s. 178) onlardan bazan açıkça ve doğrudan doğruya bir anlam elde edilir; bazan da çeşitli çıkarımlar yoluyla bir

mânaya ulaşılır. Özellikle usulcüler, nasların yorumlanması sürecinde elde edilen bu iki anlamın gerek bağlayıcılık / delâlet derecelerini tesbit etmek gerekse bu anlamlara ulaşabilmek için takip edilmesi gereken yöntemleri belirlemek amacıyla geniş metodolojik tartışmalar yapmışlardır. Fıkıh usulü tarihinde, genellikle Hanefî usul âlimlerinin geliştirdiği ve bu sebeple Hanefî veya fukaha metodu adı verilen yöntemde lafızlar kullanıldıkları mânaya delâletinin şekli, yani mânanın doğrudan veya dolaylı bir yolla ifade edilmesi açısından ibare, işaret, delâlet ve iktizâ olmak üzere dört kısımda incelenmiştir. Mütekellimîn metodunu benimseyen usulcülerin çoğunluğunu oluşturan bilginler tarafından ise lafızların hükümlere delâletleri konusu "mantûkun delâleti" ve "mefhûmun delâleti" ana başlıkları altında ele alınmıştır (bk. DELÂLET). Abdülazîz el-Buhârî'nin belirttiğine göre Hanefîler'in ibare, işaret ve iktizâ adını verdiği delâlet türlerini Şâfiî usulcüleri mantûkun delâleti kabilinden saymaktadır (Keşfü'l-esrâr, II, 253).

İslâm hukuk usulünün genel sistematiği içinde mantûk, lafzın kullanıldığı kalıp ve cümleden açıkça ve doğrudan doğruya anlaşılan bir mâna olması itibariyle yorum merdiveninin birinci basamağını teşkil eder. Bu sebeple anlamların en açık ve kuvvetlisi olup mâna konusunda asıl niteliğindedir ve mefhumdan önce gelir. Mantûkun diğer anlamlar içerisindeki bu öncelik ve kuvveti sebebiyle onun nitelik ve niceliklerinin tesbit edilmesi metodolojik açıdan daha da önemli hale gelmiştir. Lafzın söylendiği alandaki mânasının (mantûk) şer'î (hukukî) bir mâna ifade edebilmesi için bazan kullanıldığı cümle içerisinde birtakım takdirlerde bulunmak gerekebilir. Bu sebeple usulcüler mantûku (mantûkun delâletini) sarih ve gayri sarih olmak üzere iki kısma ayırmışlardır.

1. Sarih Mantûk. Lafzın kendisi için vazolunduğu mânaya mutabakat veya tazammun yoluyla delâletidir. Burada sadece lafzın bir dildeki sözlük anlamını bilmekle başka bir şeyin aracılığına gerek duyulmaksızın yalnız okumak, söylemek veya işitmekle doğrudan anlamına ulaşılmaktadır. Bir lafzın kendisi için vazolunduğu mânayı tam olarak ifade eder biçimde kullanılmasına mutabakat (delâletü'l-mutâbaka), mânanın bir kısmını ifade etmek üzere kullanılmasına tazammun (delâletü't-tazammun) adı verilir. Meselâ "insan" kelimesinin bilinen varlık anlamında kullanılması mutabakat delâleti, "canlı" veya "konuşan" anlamında kullanılması bir

tazammun delâletidir. Sarih mantûk Hanefî usul terminolojisinde “bizzat lafzın sîgasının gösterdiği anlam” demek olan ibarenin delâletiyle paralellik gösterir. Nas ve zâhir lafızların delâletleri de sarih mantûk kapsamında değerlendirilir. Mantûk, ifade ettiği mânadan başka bir mânaya yorumlanma ihtimali bulunmazsa “nas”, yoruma açık ve başkasına ihtimali bulunmakla birlikte bu ihtimal tercihe şayan değilse “zâhir” ve tercihe şayan olmayan mânaya bir delilden dolayı yorumlanmışsa “müevvel” adını alır (Süyûtî, II, 740; Şevkânî, s. 178). Yorum metodolojilerini mantûk-mefhum ayırımı üzerine kuran mütekellimîn metoduna mensup usulcülere göre, sevkedildikleri mânaya açıkça delâlet eden ve kendisinden çıkarılan hükümde sözün asıl söyleniş sebebini teşkil eden nas lafızlarla kendisi duyulunca mânası derhal anlaşılan ve mânasının anlaşılması herhangi bir düşünmeye ve başka bir delile ihtiyaç duymayacak kadar açık olan zâhir lafızların anlamlarıyla aksine bir delil bulunmadıkça amel etmek gerekir. Meselâ, “Allah alışverişi helâl, ribâyı haram kılmıştır” âyeti (el-Bakara 2/275) nas yoluyla, alım satımla ribânın aynı şeyler olmayıp birbirinden farklı kabul edilmesi gerektiğini ve zâhiriyle de alım satımın helâl, ribânın haram olduğunu göstermektedir.

2. Gayri Sarih Mantûk. Lafzın kendisi için vazolunmadığı, ancak iltizam yoluyla kendisine delâlet ettiği anlamdır. İltizam, lafza şer‘î (hukukî) bir anlam verebilmek için hâricî bir unsura ihtiyaç duyulması halidir. Böyle hâricî bir unsurun yardımıyla elde edilen mânaya delâletü’l-iltizâm denir. İltizam yoluyla söz konusu mânanın anlaşılması sürecinde zihin lafzın anlamından onu gerekli kılan hâricî unsura doğru bir geçiş yapar. Eğer bu zihinsel geçiş yapılmazsa söz konusu mânaya ulaşmak mümkün olmaz (Seyfeddin el-Âmidî, I, 17). Muhtemelen bu sebeple Teftâzânî, mefhumla gayri sarih mantûk arasındaki farkın tartışılabilir olduğunu ileri sürer (Ḥâşiye ʿalâ şerḥi Muḫtaṣari’l-Müntehâ, II, 171). Mütekellimîn metodunu benimseyen usulcüler gayri sarih mantûku ve delâletini iktizâ, ima ve işaretin delâletleri olmak üzere üç kısımda incelemişlerdir. Ancak Seyfeddin el-Âmidî, metnin delâletlerini manzumun delâleti ve manzum olmayanın delâleti kısımlarına ayırdıktan sonra sayılan üç kısma (iktizâ, ima ve işaret) mantûkun mukabili olan mefhumu da ekleyerek hepsine birlikte manzum olmayanın delâleti içinde yer verir (el-İḥkâm fî uṣûli’l-aḥkâm, III, 60-62).

a) İktizânın Delâleti. Sözde kastedilen ve sözün akıl veya din açısından doğru bir anlam ifade edebilmesi kendisinin var sayılmasına bağlı olan ek ifadedir. Burada sözü söyleyenin kastettiği anlamın doğru bir şekilde kavranabilmesi için böyle bir takdire ihtiyaç bulunmakta ve dolayısıyla mantûk olanın doğru anlaşılabilmesi mantûk olmayan bir ifadenin mantûk olarak kabul edilmesine bağlı olmaktadır. Bir nassın hüküm ifade etmesi için metinde böyle bir ilâvenin var sayılması bir zorunluluksa bu var sayma olmadan nasla amel imkânı bulunmaz. Takdiri gerekli kılan bu nassa "muktezî", takdir edilen mânaya ise "muktezâ" denir. Meselâ Hz. Peygamber'in, "Ümmetimden hata, unutma ve zorlandıkları söz ve fiilleri kaldırılmıştır" hadisinin (İbn Mâce, "Ṭalâḳ", 16) zâhirinden ümmette hata, unutma ve ikrahtan hiçbirisinin bulunmadığı anlaşılmaktadır. Halbuki bu durum ümmetin birçok hata ve unutkanlığa düştüğü gerçeğine aykırıdır. Bu takdirde söz konusu hadisin doğru anlaşılabilmesi ve vâkıaya aykırı düşmemesi için, cümlede "günah" vb. bir kelimenin bulunduğunun var sayılması (takdir) gerekir. Bu takdir sonucunda hadis, "Ümmetimden hata, unutma ve zorlandıkları söz ve fiillerin günahı kaldırılmıştır" şeklinde anlaşılır. Burada sözün günah kelimesine delâletine iktizânın delâleti adı verilir.

b) İmanın Delâleti. Bu tür delâlette akıl veya din açısından sözün doğru olarak anlaşılması kendisine bağlı olmasa da söz, söyleyenin maksadına dahil olan bir hükümle (vasıf) bir arada bulunmakta ve bu hüküm vb.nin ta'lîl ifade etmek üzere orada bulunmaması anlamsız olacağından açıkça belirtilmese bile ondan bu ta'lîl anlaşılmakta ve ona delâlet etmektedir. Buna "tenbîh" adı da verilir. Meselâ Hz. Peygamber döneminde bir hadise meydana geldiğinde durum Resûl-i Ekrem'e intikal ettirilince hemen arkasından bir hüküm vermiş olsa bu hal ima yoluyla meydana gelen olayın verilen hükmün illeti olduğunu gösterir. Nitekim bir bedevî, Resûlullah'a gelip ramazanda gündüzün bilerek eşiyle cinsî münasebette bulunduğunu söyleyince Resûl-i Ekrem bir köle âzat etmesini istemiştir ki

(Buhârî, "Ṣavm", 30-31) bu ifade cinsî münasebetin köle âzat etmenin illeti olduğunu gösterir. Zira böyle bir durumda Peygamber'in verdiği cevap, "Cinsî münasebette bulunursan kefâret öde" şeklinde algılanmaktadır.

c) İşaretin Delâleti. Lafzın, sevkedilişinin aslî veya ikinci derecede (tâbi')

gayesini teşkil etmemekle birlikte yine de dil ve mantık kuralları çerçevesinde lafızdan dolaylı olarak çıkarılabilen ve sözün şer‘î yönden doğru anlaşılması kendisine bağlı olmayan bir mânaya delâlet etmesidir. Meselâ Kur’ân-ı Kerîm’de çocuğun babaya nisbet edilmesinden hareketle (el-Bakara 2/233) doktrinde çocuğun nafakasının sadece babaya ait olacağı, babanın muhtaç olması halinde karşılıksız olarak çocuğunun malı üzerinde kendi mülkü gibi tasarrufta bulunacağı gibi hükümler, âyet bizzat bunları ifade etmek üzere sevkedilmediği halde âyetin işaretinin delâleti yoluyla çıkarılmıştır. Burada nas, ibaresiyle mânaya delâlet etmemekle birlikte iltizam yoluyla bu mânayı göstermektedir. Ebü’l-Usr el-Pezdevî ve Şemsüleimme es-Serahsî, işaretle sabit olan hükmün nassın ibaresiyle sabit olan hüküm gibi olduğunu söylemiş (Kenzü’l-vüṣûl, II, 252; el-Uṣûl, I, 254), Abdülazîz el-Buhârî de işaretin delâletinin bağlayıcılık bakımından ibarenin delâletine denk bulunduğunu ifade etmiştir (Keşfü’l-esrâr, II, 210).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “nṭḳ” md.; Tehânevî, Keşşâf, II, 1420-1421; Buhârî, “Ṣavm”, 30-31; İbn Mâce, “Ṭalâḳ”, 16; Pezdevî, Kenzü’l-vüṣûl, İstanbul 1310, I, 30, 46-47, 68; II, 34, 210-211, 235-239, 252; Şemsüleimme es-Serahsî, el-Uṣûl (nşr. Ebü’l-Vefâ el-Efgānî), Beyrut 1393/1973, I, 124, 236-254; Alâeddin es-Semerkandî, Mîzânü’l-uṣûl (nşr. M. Zeki Abdülber), Katar 1404/1984, s. 349-350, 397, 401-405; Seyfeddin el-Âmidî, el-İḥkâm fî uṣûli’l-aḥkâm, Kahire 1387/1968, I, 16-17; II, 119, 229-231, 305; III, 60-62, 67; İbnü’l-Hâcib, Muḫtaṣarü’l-Müntehâ, Bulak 1317, II, 171-185, 234-235; Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü’l-esrâr, İstanbul 1310, II, 43, 210, 253; İtkānî, et-Tebyîn (nşr. Sâbir Nasr Mustafa Osman), Küveyt 1420/1999, I, 325-328; Teftâzânî, Ḥâşiye ʿalâ şerḥi Muḫtaṣari’l-Müntehâ li’bni’l-Ḥâcib, Bulak 1317, II, 171-172; Süyûtî, el-İtḳān (Bugā), II, 740-741; Şevkânî, İrşâdü’l-fuḥûl, Beyrut, ts. (Dârü’l-ma‘rife), s. 131-132, 178, 182-183; Muhammed Vefâ, Delâletü’l-ḫiṭâbi’ş-şerʿî ʿale’l-ḥükm: el-Manṭûḳ ve’l-mefhûm, Kahire 1404/1984, s. 4-7; Refîk el-Acem, Mevsûʿatü muṣṭalaḥâti uṣûli’l-fıḳh ʿinde’l-müslimîn, Beyrut 1988, II, 1580-1582; Zekiyüddin Şa‘bân, İslâm Hukuk İlminin Esasları (trc. İbrahim Kâfi Dönmez), Ankara

1990, s. 333-344; Ferhat Koca, İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis, İstanbul 1996, s. 85-89, 142-144.

Ferhat Koca

MANYASOĞLU MAHMUD

II. Murad devrinde (1421-1451) yetişen Osmanlı âlimi.

Daha çok Manyasoğlu diye şöhret bulan Mahmud bu lakabı Manyas kadılığı yapmış olan babasının adına nisbetle almıştır. Kaynaklarda ve eserlerinde yer alan bilgiler, hayatının önemli kısımlarını aydınlatacak nitelikte değildir. Bursalı Mehmed Tâhir Manyas'ta doğduğunu ve Üsküp'te yetiştiğini söyler (Osmanlı Müellifleri, II, 15). Manyas'tan Üsküp'e giden Manyasoğlu tahsilini orada tamamlamış, eserlerinin bir kısmını da Üsküp'te yazmıştır. Daha sonra Edirne'ye gelerek bazı medreselerde müderrislik yapmış ve burada vefat etmiştir. Doğum tarihi gibi ölüm tarihi de belli değildir.

Manyasoğlu Mahmud hadis, fıkıh, kelâm, tefsir gibi dinî ilimlerde üstün bir seviyeye erişmiş ve akranları arasında seçkin bir mevkiye yükselmiştir (Mecdî, s. 123). Bunun yanında ilm-i hesâbla, ilm-i tılsım ve ilm-i nîrenc adı verilen büyü ve tılsımla da uğraşmış, bu ilmin acayip ve garip şeylerinden bahseden, hayvanlar ve madenler ile tarih ve isimlerin sırları hakkında açıklamalarda bulunan bir de eser yazmıştır. Bazı eserlerinde Arapça ve Farsça şiirlerine rastlanması şiir yazabilecek kadar bu dillere vâkıf olduğunu göstermektedir. Ayrıca Gülistân'ı nazmen tercüme etmesi, eserleri içinde manzum parçaların bulunması ve bir kısım nazîre mecmualarında manzumelerine rastlanması (meselâ bk. Ömer b. Mezîd, s. 52, 168) onun şiirle de uğraştığını göstermektedir.

Eserleri. 1. Gülistân Tercümesi. Sa'dî'nin Gülistân'ının Anadolu sahasında ilk çevirisini yapan Manyasoğlu Mahmud'un biri manzum ve ilâveli, diğeri mensur ve muhtasar olmak üzere iki Gülistân tercümesi bulunmaktadır. a) İlâveli manzum tercüme. Manyasoğlu Mahmud'un Gülistân'ı önce serbest bir şekilde tercüme etmeye başladığı, fakat sonradan bundan vazgeçerek daha muhtasar ve aslına sadık bir tercüme meydana getirdiği anlaşılmaktadır. Tercümede zaman zaman metnin aslından uzaklaşılıp başka hikâye ve fıkralar da anlatılmıştır. Eserde hikâye ve manzume başlıkları belirtilmemiş, ancak manzum kısımların Farsça'ları da yazılarak altına

Türkçe tercümeleri kaydedilmiştir. Manyasoğlu Mahmud'un, manzumeleri tercüme ederken hayli zorlandığı ve Farsça kısımlardan bazılarını çeviride de aynen koruduğu görülmektedir. Ancak tercüme yarım kalmış olup sekiz bölümden oluşan Gülistân'ın sadece dördüncü bölümünün sonuna kadar olan kısmı çevrilmiştir. Tercüme 833'te (1430) tamamlanmıştır. Dil bakımından sade olan bu çevirinin bilinen tek nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (TY, nr. 3010). b) Muhtasar mensur tercüme. Manyasoğlu Mahmud, manzum tercümeden vazgeçtikten sonra Gülistân'ı mensur olarak ve daha kısa bir biçimde Türkçe'ye çevirip II. Murad'a takdim etmiş ve mensur çevirisini de aynı tarihte tamamlamıştır. Bu tercümesinde seçtiği hikâyeleri Türkçe'ye aktarırken aslına sadık kalmaya çalışmış, ancak çeviride bazı kısımları atlamıştır. Tercümenin biri Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Cârullah Efendi, nr. 1648), diğeri İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Seminer Kitaplığı'nda (nr. 3778, [eksik]) olmak üzere iki nüshası bilinmektedir. Gülistân'ın mensur tercümesi gramer incelemesiyle birlikte Mustafa Özkan tarafından yayımlanmıştır (bk. bibl.). 2. A'cebü'l-acâyib. 841'de (1438) Üsküp'te yazılıp II. Murad'a ithaf edilen ansiklopedik bir eserdir. On bir bölümden oluşan kitabın birinci ve ikinci bölümleri şer'î hükümlere ayrılmıştır. Hesap ilminin menzilleri üzerinde durulan üçüncü bölümde birler, onlar, yüzler, binler gibi sayı hâneleri ve çarpma, çıkarma, toplama gibi işlemler konu edilmektedir. Bu yönüyle eser Osmanlı Türkleri'nde yazılan ilk aritmetik kitabı kabul edilmektedir (Adıvar, s. 24). Dördüncü bölüm hesap ilminin çeşitlerine, beşinci bölüm madenlerin ve hayvanların yararlarına ayrılmıştır. Altıncı bölümde bitkilerden ve hayvan ürünlerinden yapılan terkipler ve bunların sırrı üzerinde durulmaktadır. Yedinci bölümde her ayın başının ve sonunun nasıl hesaplanacağı, ayın ve güneşin hangi burçta olduğunun nasıl anlaşılacağı gibi konulardan bahsedilmektedir. Sekizinci bölüm Kur'an sûrelerinin faziletlerine ayrılmıştır, dokuzuncu bölüm dua hakkındadır. Onuncu bölümde esmâ-i hüsnâ ele alınmakta, on birinci bölümde harflerin sırrı anlatılmaktadır. Sade bir dille kaleme alınan eserin kütüphanelerde pek çok nüshası bulunmaktadır (meselâ İÜ Ed. Fak., Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Seminer Kitaplığı, nr. 4460; Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 943, 1690, Hekimoğlu, nr. 5422; İÜ Ktp., TY, nr. 1801; TSMK, Yazmalar, nr. 705; Nuruosmaniye Ktp., nr. 4975).

BİBLİYOGRAFYA

Mahmûd b. Kādî-i Manyâs, Gülistan Tercümesi: Giriş-İnceleme-Metin-Sözlük (haz. Mustafa Özkan), Ankara 1992; Seyf-i Sarâyî, Gülistan Tercümesi (haz. Ali Fehmi Karamanlıoğlu), İstanbul 1978; Mecdî, Şekāik Tercümesi, İstanbul 1269, s. 123; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1504; Ömer b. Mezîd, Mecmûatü'n-nezâir (haz. Mustafa Canpolat), Ankara 1982, s. 52, 168; Osmanlı Müellifleri, II, 15; Kilisli Rifat, Gülistan Tercümesi, İstanbul 1941; Karatay, Türkçe Yazmalar, I, 479; Abdülhak Adnan Adıvar, Osmanlı Türklerinde İlim, İstanbul 1970, s. 24.

Mustafa Özkan

MANZUM

(bk. NAZIM).

el-MANZÛMETÜ’n-NESEFİYYE

(المنظومة النسفيّة)

Necmeddin en-Nesefî’nin (ö. 537/1142) hilâf ilmine dair eseri.

İslâm hukuk tarihinde manzum fıkıh kitabı yazma geleneğinin muhtemelen ilk örneğini teşkil eden eser Hanefî mezhebine ait ilk hilâf çalışmalarından biridir. Kaynaklarda ve kütüphane kayıtlarında el-Manẓûme fi’l-ḫilâfiyyât, Manẓûme fi’l-ḫilâf, Manẓûmetü’l-ḫilâfiyyât, Manẓûmetü’n-Nesefî fi’l-ḫilâf, Naẓmü’l-ḫilâfiyyât ve el-Muʿteḳad fi’l-ḫilâf gibi adlarla anılmaktadır. Nesefî eserini Naẓmü’l-ḫilâfiyyât olarak isimlendirir ve 14 Safer 504 (1 Eylül 1110) tarihinde tamamladığını belirtir. Müellifin kitabın sonundaki ifadesine göre manzume toplam 2666 beyitten meydana gelmektedir, Kâtib Çelebi ise beyit sayısını 2669 olarak verir.

el-Manẓûmetü’n-Nesefiyye on bölümden meydana gelmekte ve her bölümde bir imamın diğer imamlarla olan görüş ayrılıkları sıralanmaktadır. Birinci bölümde Ebû Hanîfe’nin, ikinci bölümde Ebû Yûsuf’un ve üçüncü bölümde Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî’nin görüşleri ayrı ayrı anlatılmakta, daha sonra Ebû Hanîfe’nin Ebû Yûsuf’la, ardından İmam Muhammed’le birleştikleri görüşler, Ebû Yûsuf ile Muhammed’in ittifak ettikleri görüşler, bu üç imamın birbirinden ayrıldığı görüşler, bundan sonra da Züfer b. Hüzeyl, İmam Şâfiî ve İmam Mâlik’in görüşleri birer bölümde anlatılmaktadır. Eserde Ahmed b. Hanbel’in görüşlerine yer verilmez. İmamların bu farklı ictihadları, her bölümde tekrarlanan klasik fıkıh kitapları sistematiği içerisinde namaz, oruç, hac, zekât, hudûd ... gibi alt başlıklar (kitab) halinde verilmektedir. Zaman zaman mezhep içinde tercih edilen görüşler de belirtilmiştir. Bu çalışmanın, Ebû Zeyd ed-Debûsî’ye nisbet edilen ve kavaidden hareketle ictihad farklarını ele alan Teʾsîsü’n-naẓar adlı eserle benzer bölüm başlıklarını taşıması dikkat çekicidir. Manzume mezhep içi hilâfiyata geniş yer veren bir çalışma olması bakımından da önem taşımaktadır. Eserde vezin gereği olarak Ebû Hanîfe için bazan “üstat, birinci”, Ebû Yûsuf için “Ya‘kūb, ikinci”, Muhammed için “Şeybânî, İbnü’l-Hasan” isim ve sıfatları kullanılmıştır.

Tertibi, dilinin sadeliği ve kolay ezberlenmesi gibi yönleriyle uzunca bir süre medreselerde fıkıh öğretiminde önemli yer tutan eseri Taşköprizâde fıkıh bilgisi için yeterli olacak kitaplar arasında sayar (Miftâḥu's-saʿâde, III, 15). Kütüphanelerde çok sayıda nüshasının bulunması ve üzerinde birçok şerh yapılması yaygın biçimde okunduğunu göstermektedir (bazı nüshaları için bk. Süleymaniye Ktp., Amcazâde Hüseyin Paşa, nr. 232, Fâtih, nr. 2177; Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, Arapça, nr. 4566; İÜ Ktp., AY, nr. 1256, 6338; Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 2177, 2240; Hacı Selim Ağa Ktp., Kemankeş Emîr Hoca, nr. 109).

Hanefîler'ce büyük önem verilen el-Manẓûmetü'n-Nesefiyye üzerinde şerh, ihtisar ve tercüme şeklinde çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Şerhleri: 1. Alâeddin el-Üsmendî, ʿAvnü'd-dirâye ve muḫtelifü'r-rivâye fî şerḥi Manẓûmeti'n-Nesefî (Süleymaniye Ktp., Damad İbrâhim Paşa, nr. 573; Lâleli, nr. 1041). Aynı müellife Ḥaṣrü'l-mesâʾil ve ḳaṣrü'd-delâʾil şerḥu Manẓûmeti'n-Nesefî adıyla (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 764; Âşir Efendi, nr. 1171; Yazma Bağışlar, nr. 2288) başka bir şerh de nisbet edilmektedir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1636, 1868). 2. Ebü'l-Mehâmid Mahmûd b. Muhammed el-Buhârî el-Efşencî, Ḥaḳāʾiḳu'l-Manẓûme (Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 429; Fâtih, nr. 1697, 1822; Beşir Ağa, nr. 269). Müellifin yedi yılı aşkın sürede tamamladığı eser Ḥuṣûlü'l-meʾmûl adıyla da anılmaktadır (Brockelmann, GAL, I, 550; Suppl., I, 761). 3. Tâceddin Muhammed b. Mahmûd ez-Zevzenî, Mülteḳa'l-biḥâr min münteḳa'l-aḫbâr (Süleymaniye Ktp., Yenicami, nr. 474; Lâleli, nr. 1046; Şehid Ali Paşa, nr. 849). 4. Ebü'l-Berekât en-Nesefî, el-Müstaṣfâ fî şerḥi Manẓûmeti'n-Nesefî fi'l-ḫilâf (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 1304; Cârullah Efendi, nr. 755, 756; Fâtih, 1841-1848; Lâleli, nr. 979). Nesefî bu şerhini

daha sonra el-Muṣaffâ adıyla ihtisar etmiştir (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 746; Damad İbrâhim Paşa, nr. 570, 571; Fâtih, nr. 1821, 1823-1826; Yazma Bağışlar, nr. 1034). 5. Hattâb b. Ebü'l-Kāsım Karahisârî, el-Kâfî fî şerḥi Naẓmi'l-ḫi-lâfiyyât li'n-Nesefî (Süleymaniye Ktp., Damad İbrâhim Paşa, nr. 572, Fâtih, nr. 1814-1820, 1827, 2177, Lâleli, nr. 1044, Serez, nr. 697; Manisa İl Halk Ktp., nr. 503). 6. Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Ali, Şerḥu Manẓûmeti'n-Nesefî (Hacı Selim Ağa Ktp., nr.

382). 7. Şerefeddin Muhammed b. Ali Dihkān en-Nesefî, Şerḥu Manẓûmeti'n-Nesefî fi'l-ḫilâfiyyât (Süleymaniye Ktp., Turhan Vâlide Sultan, nr. 134; Fâtih, nr. 1828). 8. Radıyyüddin İbrâhim b. Süleyman el-Hamevî el-Mantıkī, el-Cevâhirü'l-maẓmûme fî şerḥi'l-Manẓûme (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 1050; Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 821, 822). 9. Ebû Bekir Muhammed el-Haddâd, Nûrü'l-müstenîr (Millet Ktp., Murad Molla, nr. 919). 10. Nâsırüddin Nebî b. Mürsel Tokadî, Şerḥu Naẓmi'l-ḫilâfiyyât li'n-Nesefî (Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa, nr. 382). Kaynaklarda Ebû İshak Cemâleddin İbrâhim b. Ahmed el-Mevsılî, Ali b. Hüseyin es-Suğdî, Kādîhan, Musannifek, Muhammed b. Hasan el-Kevâkibî el-Halebî gibi âlimlerin de bu manzumeyi şerhettikleri belirtilmektedir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1868; Brockelmann, GAL, I, 550; Suppl., I, 761).

Tercümeleri. Eseri Hama hâkimi İbrâhim b. Mustafa b. Alişîr el-Melîfdevî (el-Müleyfedevî) önce manzum olarak Türkçe'ye çevirmiş, ardından kısa bazı açıklamalarla şerhetmiştir. Manzume 731-732 (1331-1332) yılları gibi erken bir tarihte Anadolu dışındaki bir bölgede (Hama-Suriye) Oğuz Türkçesi'ne tercüme edilmiş ve bu tercüme Türk dilinin en önemli yâdigârlarından biri olarak kabul edilmiştir. Çevirinin British Museum'da bulunan tek nüshası, Milan Adamovic tarafından Die Rechtslehre des Imâm an-Nasafî in Turkischer Bearbeitung vom jahre 1332 (Stuttgart 1990) ve Azmi Bilgin tarafından Nazmü'l-Hilâfiyyat Tercümesi (Ankara 1996) adıyla transkripsiyonlu metin ve tıpkıbasım olarak yayımlanmıştır. Manzumenin Arapça aslına göre baş tarafından altı bölümün eksik olduğu bu tercümede 1600 civarında beyit yer almaktadır.

Muhtasarları. Ebü'l-Velîd İbnü'ş-Şıhne, el-Manẓûmetü'n-Nesefiyye'ye Ahmed b. Hanbel'in görüşlerini de ilâve etmiş ve eseri 1000 beyit halinde kısaltmıştır. Ebü'l-Kāsım Abdurrahman b. Muhammed el-Lahmî de Ḫilâfiyyâtü'l-İmâm Aḥmed b. Ḥanbel adıyla (Brockelmann, GAL Suppl., I, 762) yaklaşık 580 beyitten oluşan bir eser yazarak manzumenin Ahmed b. Hanbel'in görüşleriyle ilgili eksikliğini gidermeye çalışmıştır. Muzafferüddin İbnü's-Sââtî, Mecmaʿu'l-baḥreyn adlı eserinde Kudûrî'nin el-Muḫtaṣar'ı ile Nesefî'nin bu eserini bir araya getirmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Necmeddin en-Nesefî, el-Manẓûmetü'n-Nesefiyye, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 2177; Şerḥu Ḥâfıẓiddîn en-Nesefî li-Kitâbi'l-Münteḫab fî uṣûli'l-meẕheb (nşr. Salim Öğüt, doktora tezi, 1408/1988), DİA Ktp., nr. 8693, neşredenin girişi, I, 37-38; İbrâhim b. Mustafa b. Alişîr el-Melîfdevî, Nazmü'l-Hilâfiyyât Tercümesi (haz. Azmi Bilgin), Ankara 1996, hazırlayanın girişi, s. 18-23; Kureşî, el-Cevâhirü'l-muḍıyye, I, 66, 84; II, 166; Taşköprizâde, Miftâḥu's-saʿâde, III, 15; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1636, 1867-1868; Ahlwardt, Verzeichnis, IV, 279; Brockelmann, GAL, I, 477, 550; Suppl., I, 761-762; M. Adamovic, Die Rechtslehre des Imâm an-Nasafî in Turkischer Bearbeitung vom jahre 1332, Stuttgart 1990, s. 2-10; W. Madelung, "ʿAlāʾ-al-Dīn Samarqandī", EIr., I, 782-783.

Ferhat Koca

MANZÛR b. ZEBBÂN

(منظور بن زبّان)

Manzûr b. Zebbân b. Seyyâr el-Fezârî (ö. 25/645)

Sahâbî, muhadram şair.

Hasan b. Hasan b. Ali’nin anne tarafından dedesi ve Gatafân’ın kollarından Fezâre kabilesinin reisi olduğu belirtilmektedir. Annesinin ona olan hâmileliği uzun sürdüğünden kendisine “Manzûr” (yolu beklenen) adının verildiği söylenmektedir. Manzûr’un tanınmasını sağlayan olay, babası öldükten sonra onun eşlerinden Müleyke (Melîke) bint Hârice el-Müzeniyye ile (Ümmü Havle) evlenmesidir (nikâh-ı makt). Bu evlilikten Hâşim, Abdülcebbâr ve Havle adlı çocukları doğdu. Manzûr’un üvey annesiyle evlenmesinin Hz. Peygamber zamanında İslâmiyet’i kabul etmesinden sonra olduğu rivayet edilmektedir. Olayı haber alan Resûl-i Ekrem’in onun öldürülmesi için Berâ b. Âzib’in dayısı Ebû Bürde b. Niyâr’ı veya Hâris b. Amr’ı bir seriyye ile birlikte görevlendirdiği söylenmekte, ancak işin nasıl sonuçlandığı hakkında bilgi bulunmadığı gibi rivayette Manzûr’un adı da geçmemektedir (Müsned, IV, 290). Hz. Ebû Bekir’in hilâfeti döneminde Manzûr ile Müleyke’nin nikâhlarını öğrendiği, her ikisini Medine’ye getirterek bu evliliğe son verdiği de nakledilmektedir. Diğer bir rivayete göre ise bu evliliği Hz. Ömer öğrenmiş, çifti Medine’ye getirtmiş, Manzûr’a şarap içtiği ve babasının karısı ile evlendiği söylentilerinin doğru olup olmadığını sormuş, o da söylenenlerin doğru olduğunu söylemiş, ancak bunların haram sayıldığına dair bilgisi bulunmadığına yemin etmiş, halife onu birkaç saat hapsettikten sonra bu evliliği feshetmiştir. Müleyke ile ilgili olarak da iki farklı rivayet bulunmaktadır. Birincisine göre Hz. Ömer eşinden ayrılan Müleyke’nin bakımını kimin üstleneceğini sormuş, bu görevi Abdurrahman b. Avf üstlenerek onu evine götürmüş, daha sonra onun kaldığı ev “dârü’l-Müleyke” diye anılmıştır. Müleyke’yi Talha b. Ubeydullah’ın nikâhladığı da söylenmektedir. Manzûr’un çok sevdiği eşinden ayrılmasının acısını şiirlerle dile getirdiği, onunla karşılaştığı zaman kendilerini ayıranları

lânetlediği ileri sürülmektedir. “Babalarınızın evlendiği kadınlarla evlenmeyin” âyetinin (en-Nisâ 4/22) Manzûr hakkında nâzil olduğu söylenmekteyse de benzeri olaylar çok görüldüğü için bu tür rivayetleri ihtiyatla karşılamak gerekir. Nitekim tefsirlerde bu âyetin nüzûl sebebi ve yorumu konularında Manzûr’un adı geçmemektedir. İyi bir şair olan Manzûr’un eşinden ayrılmasından duyduğu elemi dile getiren birkaç mısraından başka şiirlerine rastlanmamaktadır.

Manzûr’un Müleyke ile evliliği dışında Hz. Ebû Bekir zamanında karıştığı bir olay daha nakledilmektedir. 11 (632) yılında Fezâre kabilesinden toplanan zekât mallarını Hârice b. Hısn el-Fezârî’nin zekât memurunun elinden alıp tekrar kabilesine götürmesi üzerine Hz. Ebû Bekir 100 kişiyle bu kabileye doğru yola çıkmış, kendilerini Hârice b. Hısn ile Manzûr b. Zebbân’ın yönettiği Gatafânlılar karşılamış, Manzûr ve diğer isyancılar müslümanlar karşısında tutunamayıp kaçmışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, IV, 290; İbn Habîb, el-Muḥabber, s. 325-326; Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî, Beyrut 1958, XII, 181-192; XXIII, 502-510; Merzübânî, Muʿcemü’ş-şuʿarâʾ (nşr. F. Krenkow), Kahire 1354, s. 374; Hatîb el-Bağdâdî, el-Esmâʾü’l-mübheme (nşr. İzzeddin Ali es-Seyyid), Kahire 1405/1984, s. 469-471; İbnü’l-Esîr, Üsdü’l-ġābe, V, 272-273; Kurtubî, el-Câmiʿ, Beyrut 1965, III, 103-104; İbn Hacer, el-İṣâbe (Bicâvî), VI, 220-224; VII, 36-37; VIII, 134-135.

Asri Çubukçu

MARAŞ

(bk. KAHRAMANMARAŞ).

MARAŞ ULUCAMİİ

(bk. ULUCAMİ).

MAR‘AŞÎ, Seyyid Şehâbeddin

(سيد شهاب الدين المرعشي)

Seyyid Şihâbüddîn Muhammed Hüseyn b. Mahmûd b. Alî el-Mar‘aşî el-Hüseynî (1897-1990)

Şiî fıkıh, hadis ve biyografi âlimi.

Necef’te doğdu. Nesebinin otuz üçüncü batında Ali b. Hüseyin Zeynelâbidîn’e ulaştığı rivayet edilir. İlk öğrenimini başta babası ve büyük annesi Bîbî Şems Begüm olmak üzere Necef’teki hocalardan tamamladı. Aralarında Seyyid Rızâ Mûsevî Bahrânî, Muhammed Mar‘aşî Rafsancânî, Abdülkerim Hâirî, Muhammed Hüseyin Kâşifülgıtâ gibi isimlerin de bulunduğu âlimlerden ders aldı. Bu arada çeşitli kişilerden matematik, astronomi ve tıp öğrendi. Daha sonra gittiği Sâmerrâ ve Kâzımeyn’de üç yıl süreyle Hasan es-Sadr, Mehdî Hâlisî ve diğer Şiî âlimlerinin derslerine devam etti. Ardından Necef’e dönerek Muhammed Cevâd Belâgī ve Mirza Ali Ekber Yezdî’den kelâmla ilgili bilgilerini geliştirip ictihad icâzeti aldı.

1924’te İran’a giden Mar‘aşî, Tahran’da bir yıl kadar kaldıktan sonra bir davet üzerine Kum’a gitti ve hayatının hemen tamamını burada eğitim ve öğretim faaliyetleriyle geçirdi. Kum’da daha çok Âgā Necefî adıyla meşhur oldu. Derslerinin verimliliği sayesinde öğrenci sayısı büyük ölçüde arttı. Mar‘aşî, İran’ın dinî hayatı üzerinde etkili olacak çok sayıda kişinin yetişmesine öncülük yapmıştır (Ali Rızâ Yezdî, s. 82-83, ayrıca bk. İndeks). 1963’te Pehlevî rejimiyle mücadele eden ulemânın yanında yer alan Mar‘aşî, 1977 yılından itibaren ortaya çıkan olaylarda rejimle mücadelesini sürdürerek Pehlevî hânedanının yıkılmasında etkili oldu. 1979’da gerçekleştirilen inkılâptan sonra İran’da itibarlı bir ilim adamı olarak ilmî ve içtimaî faaliyetlerini sürdürdü. Bu esnada kendisine ulaşan malî imkânları, başta Kum olmak üzere İran’ın çeşitli şehirlerinde ve yurt dışında kütüphane, okul, cami gibi tesislerin yapımı ve Şiî ulemâsının eserlerinin neşredilmesi için sarfetti. Mar‘aşî 1 Eylül 1990 tarihinde vefat etti ve Kum’da inşa ettirdiği umumi kütüphanenin giriş kısmında

defnedildi.

Şöhretini daha çok, Kitâbhâne-i Umûmî-i Âyetullah Mar‘aşî adıyla Kum’da tesis ettiği büyük kütüphaneye borçlu olan Mar‘aşî, 1966 yılında İrem (bugünkü adıyla Âyetullah Mar‘aşî) caddesindeki medresesinin üçüncü katını kütüphane olarak ayırmış, Necef’te bulunduğu dönemden itibaren topladığı kitapları buraya yerleştirmişti. Bir süre sonra medresenin karşısında inşa edilen kütüphane binası 1979’da yapılan ilâvelerle 1500 m²’ye çıkarılmıştır. Çeşitli kataloglar, süreli yayınlar, mikrofilm, bilgisayar, kitap cildi, araştırma ve yayın, milletlerarası ilişkiler, kitap mübâdelesi ve kütüphanecilik hizmetleri birimlerinden oluşan kütüphanede 500.000’in üzerinde matbu ve 25.000 kadar yazma eser, 8000’i aşkın mikrofilm, 3000 civarında fotokopi halinde eser ve abone olunmuş 1000’e yakın dergi bulunmaktadır. Yazmalar içinde çok kıymetli ve nâdir eserler mevcuttur. Kütüphanenin idaresi bânisinin vasiyeti gereğince oğlu Mahmûd’a intikal etmiş olup daha sonra da aileye mensup kimseler tarafından yürütülecektir. Halen kütüphane giderlerinin % 70’i devlet tarafından, % 30’u çeşitli hayır kurumlarınca karşılanmaktadır.

Eserleri. Başta hadis, fıkıh, akaid, ahlâk ve biyografi olmak üzere çeşitli alanlarda çoğu neşredilmemiş 100 kadar eser telif eden Mar‘aşî’nin kitaplarından bazıları şunlardır: 1. Ḥadîs̱ü’l-kisâʾ (Kum 1356). Hz. Peygamber’in Ehl-i beyt’inin fertlerini belirlemek üzere abâsının altına aldığı kişileri konu edinen ve Şîa’ca önem atfedilen hadisin senedini ortaya koyan Farsça bir risâledir. 2. el-Ḳıṣâṣ ʿalâ ḍavʾi’l-Ḳurʾân ve’s-Sünne. Üç cilt halindeki bu çalışma Âdil el-Alevî tarafından yayımlanmıştır (Kum 1415). 3. Sebîlü’n-necât (Kum 1374). İman ve ahlâkla ilgilidir. 4. el-Leʾâli’l-muntaẓama ve’d-dürerü’s̱-s̱emîne. Hz. Ali’nin ve Şiî büyüklerinin sözlerini nakleden bir eserdir (Tahran, ts.). 5. el-Eftasiyye (Kum 1351). Hasan Eftas b. Ali Asgar’ın nesebine dairdir. 6. Lümʿatü’n-nûr ve’ż-żiyâʾ fî tercemeti’sSeyyid Ebi’r-Rıżâ (Tahran 1343 hş.). Fazlullah b. Ali er-Râvendî’nin biyografisi hakkındadır. 7. Münyetü’r-ricâl fî şerḥi Nuḫbeti’l-maḳāl. Hasan el-Burûcirdî’nin Nuḫbetü’l-maḳāl’ine bir ta‘liktir. 8. Taʿlîḳatü İḥḳāḳı’l-ḥaḳ. Kadı Nûrullah et-Tüsterî’nin eseri üzerine yazılmış olan ve elli cilde ulaşacağı tahmin edilen bu çalışmanın yirmi yedi cildi yayımlanmış olup halen Kum’da neşri devam etmektedir. 9. Müselselât. Müellifin İmâmî, Zeydî ve Sünnî âlimlerinden aldığı icâzet mecmuası olup

oğlu Hasan Mar‘aşî tarafından toplanarak neşredilmiştir (Kum 1416).

Mar‘aşî’nin bunlardan başka Müşecccerât-ı Âl-i Resûlillâh, İbn Inebe’nin ʿUmdetü’ṭ-ṭâlib’i üzerine şerh ve hâşiye niteliğinde yazdığı Ṭabaḳātü’n-nessâbîn, Muṣṭalaḥât-ı Fıkḥiyye, el-Ġāyetü’l-ḳuṣvâ, Şerḥu Meʿâlimi’l-uṣûl, Ḥavâşî Resâʾili Şeyḫ el-Enṣârî, Şerḥu’l-Lemaʿâti’d-Dımaşḳıyye, el-Fevâʾidü’r-ricâliyye, Terâcimü’s-sâdât, el-Meşâhid ve’l-mezârât, el-Ḳıble gibi çalışmaları vardır (eserlerinin bir listesi için bk. el-Ḳıṣâṣ, I, 459-465; Ali Rıza Yezdî, s. 179-181). Basılmamış eserlerinin nüshaları ve çeşitli kitaplara yazdığı önsöz, tanıtım ve takrizlerin el yazısı sûretleri Kum’daki kütüphanesinde muhafaza edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Seyyid Şehâbeddin el-Mar‘aşî, el-Ḳıṣâṣ ʿalâ ḍavʾi’l-Ḳurʾân ve’s-Sünne (nşr. Âdil el-Alevî), Kum 1415, Mahmûd el-Mar‘aşî’nin girişi, I, 9-11, 459-465; The Public Library of Ayatallah al-Uzma Marashi Najafi at Kum, Kum, ts.; Âgā Büzürg-i Tahrânî, eẕ-Ẕerîʿa ilâ teṣânîfi’ş-Şîʿa, Beyrut 1403/1983, II, 260; VI, 378; XII, 140, 215; XVIII, 264, 355; XXIII, 204; Ali el-Fâzıl el-Kāinî en-Necefî, Muʿcemü müʾellifi’ş-Şîʿa, Kum 1405, s. 390; M. Momen, An Introduction to Shi’i Islam, London 1985, s. 317; Ali Rıza Yezdî, Âyîne-i Dânişverân, Kum 1372 hş., s. 82-83, 177-181.

Seyyid Mahmûd Mar‘aşî

MAR‘AŞÎ, Zahîrüddin

(ظهير الدين المرعشي)

Seyyid Zahîrüddîn b. Nasîriddîn b. Kemâliddîn el-Hüseynî el-Mar‘aşî (ö. 894/1489’dan sonra)

İranlı devlet adamı ve tarihçi.

815’te (1412) Taberistan’ın Âmül şehrinde doğdu. Hz. Ali soyundan olup Maraş kökenlidir. Tarikat şeyhi olan dedelerinden Kıvâmüddin bağımsız bir yönetim kurmak amacıyla 750’de (1349) ayaklandı;

oğulları ve müridlerinin yardımı ile Mâzenderan’ın büyük bir kısmını ele geçirdi ve Mar‘aşîler hânedanını kurdu (760/1359). Kıvâmüddin’in yerine geçen oğlu Kemâleddin, Timur tarafından çocukları ve kardeşleriyle birlikte Mâverâünnehir’e sürüldü (795/1393). Kemâleddin’in 801 (1398-99) yılında Kâşgar’da ölümünün ardından ailenin sürgüne gönderilmiş olan mensupları geri dönüp Mâzenderan’ı tekrar ele geçirdiler. Nasîrüddin, Sârî’de hüküm süren kardeşi Seyyid Ali’nin yönetimi altında kaldı. Seyyid Ali tarafından iki defa elçi olarak Şâhruh Mirza’ya gönderilen Nasîrüddin 836’da (1432-33) öldü. Yerine geçen oğlu Zahîrüddîn-i Mar‘aşî, 1456-1461 yılları arasında Rüstemîler hânedanı içindeki anlaşmazlıkları gidermeye çalıştı. 873’te (1468-69) Kazvin’i ele geçirme teşebbüsünde bulundu. 885’te (1480) tekrar Rüstemîler arasındaki anlaşmazlıkları çözümlemek için gayret gösterdi. Aynı yıl Gürcistan’daki ordunun başkumandanlığına tayin edilen Zahîrüddîn-i Mar‘aşî, Târîḫ-i Gîlân adlı eserini 894’te (1489) tamamladığına göre bu tarihten sonra ölmüş olmalıdır.

Eserleri. 1. Târîḫ-i Ṭaberistân ve Rûyân ve Mâzenderân. Müellif eserinin girişinde, kitabın Mevlânâ Evliyâullah Âmülî ve Ali b. Cemâleddîn-i Rûyânî’nin eserlerine dayandığını kaydeder ve kendisinin sadece iki bölüm eklediğini söyler. Ancak andığı eserlerin İbn İsfendiyâr’ın Târîḫ-i Ṭaberistân’ının hemen hemen aynı olduğu halde ondan hiç söz etmez. Bu durum, yararlandığı iki eserde de İbn İsfendiyâr’dan istifade edildiğine dair

herhangi bir kayıt bulunmamasından kaynaklanmış olmalıdır. Mâzenderan hâkimlerinden Kârkiyâ Mirza Alî-i Lâhîcânî adına kaleme alınan eser 881'de (1476) tamamlanmıştır. İlk defa Bern Dorn tarafından Almanca çevirisiyle birlikte Geschichte von Taberistan, Ruyan und Masanderan adıyla basılan kitabı (St. Pétersbourg 1850) daha sonra A. Şâyân (Tahran 1333 hş.), Muhammed Hüseyn-i Tesbîhî (Tahran 1345, 1361 hş.) ve Menûçihr-i Sütûde (Tahran 1364 hş.) yayımlamıştır. 2. Târîḫ-i Gîlân ve Deylemistân. Bu iki yerde hüküm süren Kiyâîler hakkında yazılmış en eski mahallî kaynaklardan biridir. Tarihî olayları 880 (1475) yılından başlatan eser bir mukaddime ile altı bölümden meydana gelmiştir. Birçok olaya müellifin bizzat şahit olması ve bazan eleştirilerini yansıtması açısından önem taşır. 894 (1489) yılında tamamlanıp Gîlân ve Deylemistan'da hüküm süren Kârkiyâ Sultan Mirza Ali b. Sultan Muhammed'e ithaf edilen eser H. L. Rabino (Reşt 1330 hş.) ve Menûçihr-i Sütûde (Tahran 1347 hş.) tarafından yayımlanmıştır. Mar'aşî'nin Târîḫ-i Cürcân ve Rey ile Dîvân-ı Şi' r adlı iki eserinin daha bulunduğu kaydedilmektedir (Târîḫ-i Ṭaberistân, Âyetullah Mar'aşî Necefî'nin girişi, s. 40-41).

BİBLİYOGRAFYA

Ferhengi Fârsî, V, 1121; Zahîrüddîn-i Mar'aşî, Târîḫ-i Ṭaberistân ve Rûyân ve Mâzenderân (nşr. M. Hüseyin Tesbîhî), Tahran 1361 hş., M. Cevâd Meşkûr'un girişi, s. 7-38; Âyetullah Mar'aşî Necefî'nin girişi, s. 39-43; Seyyid Ahmed Kesrevî'nin girişi, s. 44-96; Storey, Persian Literature, I, 361, 363; Mehîn Fehîmî, "Târîḫ-i Ṭaberistân ve Rûyân ve Mâzenderân", Dânişnâme-i Cihân-ı İslâm, Tahran 1380 hş., VI, 228-229; a.mlf., "Târîḫ-i Gîlân ve Deylemistân", a.e., VI, 246-247; Qıyamuddin Rayee, "Zahîrüddin", İA, XIII, 459; J. Calmard, "Marʿas̲h̲īs", EI² (İng.), VI, 516; C. E. Bosworth, "Ẓahīr al-Dīn Marʿas̲h̲ī", a.e., XI, 393-394.

Tahsin Yazıcı

MAR‘AŞÎLER

(مرعشيّان)

XIV-XVI. yüzyıllar arasında İran’ın Mâzenderan bölgesinde hüküm süren bir hânedan.

Aslen Maraşlı (Kahramanmaraş) olduğu için Mar‘aşîler (Mar‘aşiyyân) diye anılan hânedanın kurucusu Seyyid Kıvâmüddin b. Abdullah Mar‘aşî’nin soyu İmam Ali Zeynelâbidîn’e dayandırılmaktadır. Âmül yakınlarında Dâbû’da yetişen Kıvâmüddin, İmam Ali er-Rızâ’nın Meşhed’deki türbesini ziyareti sırasında (muhtemelen 741-743/1340-1342 yılları arası) bir ay kadar Horasan’daki Serbedârîler’in liderlerinden Şeyh Hasan-i Cûrî’nin halifesi Seyyid İzzeddin Sûgendî’nin zâviyesine misafir oldu ve onun ihtilâlci fikirlerinden etkilendi. On yıl sonra tekrar ziyaret ettiği Sûgendî’nin ölümünün ardından Mâzenderan’a döndü ve Horasan’da isyankâr bir yapıda şekillenmiş olan Şîa görüşlerini tebliğe başladı. Bir süre sonra Seyyid Kıvâmüddin’in güçlenmesinden endişelenen bölgenin mahallî hâkimi Kiyâ Efrâsiyâb onu zindana attırdıysa da mürid ve taraftarlarının yardımıyla kurtulmayı başardı. Bunun üzerine askerî birlikle saldırıya geçen Kiyâ Efrâsiyâb, Dâbû yakınlarında Seyyid Kıvâmüddin’in yaklaşık 300 dervişten oluşan ordusuna yenilerek öldürüldü (760/1359). Zaferin ardından Seyyid Kıvâmüddin Âmül’e girdi ve burada siyasî hâkimiyetini tesis etti. “Mîr-i Büzürg” lakabıyla anılan Seyyid Kıvâmüddin’in Âmül’ü ele geçirmesi bölgedeki diğer bir siyasî güç olan Kiyâ-Celâlîler hânedanını endişelendirdi. Bu hânedanın lideri Fahreddin Celâl, Kıvâmüddin’i bertaraf etmek için Âmül’e yürüdüyse de büyük bir hezimete uğradı. Bu başarıdan sonra Mar‘aşîler hâkimiyet alanlarını genişlettiler. Bu sırada hânedanın askerî ve siyasî faaliyetlerinde ön plana çıkan Seyyid Kıvâmüddin’in oğlu Kemâleddin, Celâlîler’in merkezi Sârî’yi ele geçirip Fahreddin Celâl’i bertaraf etti. Onun başarısı ve diğer mahallî hânedanlara karşı kazandığı zaferler Mâzenderan’ın tamamına yakınının Mar‘aşîler’in hâkimiyetine girmesine sebep oldu. Bundan sonra Mar‘aşîler’in askerî harekâtı daha çok Kıvâmüddin’in oğullarından Seyyid Fahreddin’in kumandasında güney yönünde yoğunlaştı; Lapûr ve Sevâdkûh, ardından da Fîrûzkûh teslim

alındı. Mar‘aşîler, Rüstemdârlar’ın hâkimiyetindeki batı bölgelerine yöneldiklerinde de Mîrândeşt’te Melik Kubâd’ı hezimete uğratıp (782/1380) Küçûr’a kadar olan kesimi zaptettiler; ertesi yıl Lekter’de yapılan, Melik Kubâd’ın öldürüldüğü ikinci savaşta Rüstemdâr ordusunu tamamen dağıttılar. Bir yandan da mahallî hâkimlerin elindeki Kârûd ve Levender kalelerinin itaat altına alınmasıyla Lâricân bölgesine hâkim oldular. İlhanlı mirasına sahip olmak isteyen mahallî hükümdarlar arasındaki mücadelelerin yanı sıra bu başarılar, Vâtâşân’ı kendisine merkez seçen Seyyid Fahreddin’e Kazvin, Tâlekān ve Alamut’u ele geçirmesi için zemin hazırladı.

Doğuda Horasan’ın bir kısmında hüküm süren Emîr Velî ile yaptıkları savaşı kazanan Mar‘aşîler Esterâbâd’ı aldılar (781/1379). Ancak bu sırada Timur tehlikesinin belirmesi yüzünden barış yolunu seçtiler ve muhtemelen onun geçiş yolu üzerinde yer alacağını düşündükleri Esterâbâd’ı tekrar Emîr Velî’ye bırakıp Mâzenderan’a döndüler. Esterâbâd’a yürüyen Timur’un kolaylıkla şehri ele geçirmesinden etkilenen Seyyid Kemâleddin, oğlu Gıyâseddin’i de yanına alarak değerli hediyelerle birlikte huzura çıktı ve itaatini arzetti (787/1385); arkasından da onun adına sikke bastırdı (Hâfız-i Ebrû, II, 628). Ancak bütün bunlar ve Seyyid Kemâleddin’in oğlu Gıyâseddin’i hediyelerle birlikte tekrar göndermesi, Irâk-ı Acem’den Horasan’a dönerek Mâzenderan’a yürümeye hazırlanan Timur’u durdurmaya yetmedi. Bunun üzerine Mar‘aşîler, güçlü

bir orduyla Mâzenderân’a giren Timur’u Karatogân sahrasında karşıladılarsa da neticede Mâhâneser Kalesi’ne çekilmek ve 8 Zilhicce 794 (26 Ekim 1392) tarihinde teslim olmak zorunda kaldılar. Kendilerini Râfizîlik’le suçlayan Timur’un Seyyid Kemâleddin’e Ehl-i sünnet’e girmeleri nasihatini vermesi, onun siyasî hâkimiyetin yanı sıra Mar‘aşîler’in Şiî hareketini bastırmak için Mâzenderan’a girdiğini göstermektedir. Timur’un bu nasihati zâhiren kabul edildiyse de sonuçta Mar‘aşîler’e tâbi olanların büyük bir kısmı kılıçtan geçirildi (Hândmîr, III, 346). Mâverâünnehir’e götürülen Seyyid Kemâleddin eşleriyle birlikte gemiye bindirilip Hârizm’e, oğulları Taşkent’e, diğer hânedan mensupları ise Semerkant’a gönderildi. Sârî ve Âmül’ü ele geçiren Timur, yaptığı büyük katliamların ardından Sârî’yi Kiyâ Efrâsiyâb’ın oğlu İskender Şeyhî’ye verdi.

Mar‘aşîler’den bazıları Timur’un ölümünden (1405) sonra oğlu Şâhruh’un izniyle Mâzenderan’a geri döndülerse de bir daha burada güçlü bir hâkimiyet kuramadılar. Mar‘aşîler, XVI. yüzyılın başlarında Şiî Safevîler’in bütün İran’a hâkim olmasının ardından onlara bağlı mahallî dinî-siyasî hâkimler statüsünde bölgedeki varlıklarını devam ettirdiler. Önde gelen üyelerinin Şah I. Abbas zamanında (1587-1629) çeşitli yerlere dağıtılmasından sonra da siyasî önemlerini büsbütün yitirerek eski ve köklü bir aileye mensup seyyidler olarak İran’ın farklı bölgelerinde yaşadılar. Bugün İran’ın yanı sıra Ortadoğu’nun birçok şehrinde kökleri Mar‘aşîler’e dayanan önemli aileler bulunmaktadır. Mar‘aşîler’in yetiştirdiği pek çok âlim İran tarihinde önemli rol oynamıştır. Bunlar arasında, uzun yıllar Kum’da dinî ve ilmî faaliyetlerde bulunan ve muazzam bir kütüphanenin kurucusu olan Âyetullah Şehâbeddin Muhammed Mar‘aşî’yi zikretmek mümkündür.

BİBLİYOGRAFYA

Evliyâullah Âmülî, Târîḫ-i Rûyân (nşr. Menûçihr Sütûde), Tahran 1348 ş., s. 201-205; Nizâmeddin Şâmî, Zafernâme (trc. Necati Lugal), Ankara 1949, s. 117-118, 153-158; Hâfız-ı Ebrû, Zübdetü’t-tevârîḫ (nşr. Seyyid Kemâl Hâc Seyyid Cevâdî), Tahran 1378/1999, I, 314; II, 628, 652, 745-749; Şerefeddin, Ẓafernâme (Urumbayev), s. 473-478; Zahîrüddîn-i Mar‘aşî, Târîḫ-i Ṭaberistân ve Rûyân ve Mâzenderân (nşr. M. Hüseyin Tesbîhî), Tahran 1368/1989, s. 164-336; Devletşâh, Teẕkiretü’ş-şuʿarâʾ (nşr. Muhammed Ramazânî), Tahran 1366/1987, s. 212-217; Hândmîr, Ḥabîbü’s-siyer (nşr. M. Debîr-i Siyâkī), Tahran 1362/1983, III, 337-356; Eskandar Bag Monshi, History of Shah ‘Abbas the Great (trc. R. M. Savory), Boulder 1978, I, 62-63, 312-313, 358-362; Mîr Teymûr-i Mar‘aşî, Târîḫ-i Ḫânedân-i Marʿaşî-yi Mâzenderân (nşr. Menûçihr Sütûde), Tahran 2536/1977; H. L. Rabino, Māzandarān and Astarābād, London 1928, s. 35, 45-50, 53, 142-143; a.mlf., “Les dynasties du Māzandarān”, JA, CCXXVIII (1936), s. 397-474; Ya‘kūb-i Âjend, Ḳıyâm-i Şîʿî-yi Serbedârân, Tahran 1363/1984, s. 245-327; İsmail Aka, Timur ve Devleti, Ankara 1991, s. 12, 18; V. V.

Barthold, Câygâh-i Menâtiḳ-i Eṭrâf-i Deryâ-yi Ḫazar der-Târîḫ-i Cihân-i İslâm (trc. Leylâ Robenşe), Tahran 1375/1996, s. 104, 112-119; Menûçihr Sütûde, “Dervîşân-i Mâzenderân”, Târîḫ, I/2, Tahran 2536/1977, s. 7-29; J. Calmard, “Marʿas̲h̲is”, EI² (İng.), VI, 510-518.

Osman Gazi Özgüdenli

MARAŞLI AHMED TÂHİR EFENDİ

(1885-1954)

Kadı, dersiâm, vâiz, Halvetî-Şâbânî şeyhi.

Maraş'ta doğdu. Maraş vilâyeti kâtiplerinden Berberzâde Nef'î Efendi ile Hızanoğulları'ndan Esma Hanım'ın oğludur. Dedesi Ahmed Efendi vilâyet başkâtibi idi. Ahmed Tâhir Efendi'nin çocukluğu Maraş'ta geçti. Medrese tahsilini Kayseri'de tamamladı. Pîrdaşı olacağı medrese arkadaşları Hüseyin Avni (Konukman) ve Yozgatlı Yûsuf Bahri (Nefesli) beylerle birlikte İstanbul'a giderek yüksek öğrenime başladı. Dârülfünun'un Ulûm-i Riyâziyye ve Tabîiyye Şubesi ile Hukuk Şubesi'nin ikisini birlikte okuyarak mezun oldu. Daha sonra Medresetü'l-kudât'a girdi. Ömer Nasuhi (Bilmen) ve Bekir Hâki (Yener) onun bu medresede beraber okuduğu arkadaşlarıdır. Ahmed Tâhir Efendi, Fâtih türbedarı diye tanınan Halvetî - Şâbânî şeyhi Ahmed Amiş Efendi'ye bu yıllarda intisap etti.

Medresetü'l-kudât'ı bitiren Ahmed Tâhir Efendi (1914), askerliğini I. Dünya Savaşı yıllarında Kafkas cephesinde Üçüncü Ordu kumandanı Vehib Paşa'nın hukuk müşaviri olarak tamamladıktan sonra Sivas'ın Suşehri kazasına kadı tayin edildi. Sivas Kongresi'nin yapıldığı tarihe kadar (1919) burada kadılık ve kaymakam vekilliği yaptı. Ardından İstanbul'a döndü ve Beyazıt dersiâmı oldu. Cumhuriyet devrinde dersiâmlık müessesinin kaldırılması üzerine Ayasofya Camii'nde vâiz olarak görevlendirildi. Ayasofya Camii müzeye dönüştürülünce (1934) vaazlarını cuma namazından sonra Sultan Ahmed, pazar günleri öğle namazından sonra Nuruosmaniye camilerinde 1953 yılının ortalarına kadar sürdürdü. Bu görevinin yanı sıra Nisan 1941'de Beyazıt Devlet Kütüphanesi'nde Kütüphaneler Tasnif Heyeti üyesi olarak çalıştı. 1951 yılında emekli oldu. 1947'de ciddi bir rahatsızlık geçiren Ahmed Tâhir Efendi 1954 Temmuzunda mide kanaması geçirdi ve 11 Temmuz 1954'te Haydarpaşa Numune Hastahanesi'nde vefat etti. Ertesi günü Beyazıt Camii'nde kılınan

cenaze namazının ardından vasiyeti gereği Fâtih Camii hazîresinde mürşidi Ahmed Amiş Efendi’nin yanında toprağa verildi.

Dârülfünun’da okuduğu yıllarda arkadaşları Hüseyin Avni ve Yûsuf Bahri beylerle mürşid arayışı içine girip bu amaçla İstanbul’daki tekke şeyhlerini ziyaret eden, ancak aradıkları nitelikteki şeyhi bir türlü bulamayan Ahmed Tâhir Efendi, son olarak adını duyduğu Hamzavî - Melâmî kutbu Seyyid Abdülkādir-i Belhî’ye gittiklerinde Belhî, nasiplerinin Fâtih türbedarında olduğunu söyleyerek onları Ahmed Amiş Efendi’ye göndermiş, arkadaşlarından bir gün sonra türbedarı ziyaret eden Ahmed Tâhir Efendi’nin tarikata intisabı bu ziyaret sırasında gerçekleşmiştir. Mürşidinin ölümünün ardından irşad makamına geçen Kayserili Mehmed Tevfik Efendi’ye bağlanan Ahmed Tâhir Efendi onun 1927’de vefatı üzerine halifesi olarak irşad faaliyetine başladı. Soyadı kanunu çıkınca mürşidinin adına telmihen Memiş soyadını aldı.

Ahmed Tâhir Efendi Arap, Fars ve eski Türk edebiyatlarını iyi bilir, vaazlarında âyet ve hadislerden sonra genellikle Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî’nin Mes̱nevî’si ile Dîvân-ı Kebîr’inden beyitler okuyup bunları herkesin anlayabileceği bir dille açıklardı. Kendisi de mürşidleri gibi sohbet, muhabbet, hizmet ve râbıtayı esas alan bir seyrü sülûk usulünü benimsemiş, mensuplarını Koska’daki evinde, dönemin aydınlarının devam ettiği

Beyazıt’taki Küllük Kahvehanesi’nde, Beyazıt Devlet Kütüphanesi’ndeki odasında ve yaz aylarını geçirdiği Çengelköy’deki Sultan Vahdeddin Köşkü’nde kabul edip sohbet yoluyla irşad etmiştir. Tarikat silsilesi Ahmed Amiş Efendi, Ömer el-Halvetî, Bosnalı Mehmed Tevfik Efendi vasıtasıyla Halvetî-Şâbânî tarikatının Kuşadaviyye (Kuşadalı) kolunun pîri Kuşadalı İbrâhim Efendi’ye ulaşır. Küllük Kahvehanesi’nde yaptığı sohbetlerde Evrenoszâde Sâmi Bey, Mustafa Efendi (Özeren), Hasan Nevres, Miralay Hilmi Şanlıtop, Muzaffer Ozak, Mehmed Ali Yitik, Vehbi Güloğlu, Fethi Gemuhluoğlu gibi müridlerinin yanı sıra Babanzâde Ahmed Naim Bey, Muhiddin Raif, Neyzen Tevfik, Abdülbaki Gölpınarlı gibi dönemin önemli şahsiyetleriyle üniversite öğrencileri katılmıştır. Özellikle Mevlânâ ve Mes̱nevî konusunda Ahmed Tâhir Efendi’den istifade eden Abdülbaki Gölpınarlı’nın birkaç defa ona intisap etmeyi istediği, ancak onun bunu

kabul etmediği bilinmektedir.

Mensupları arasında “Hocaefendi” diye anılan Ahmed Tâhir Efendi’nin mürşidi Ahmed Amiş Efendi’nin methine dair Farsça bir manzumesiyle Sultan Ahmed ve Nuruosmaniye camilerinde verdiği bazı vaazlarından derlenmiş bir metnin bulunduğu kaydedilmekteyse de bunlar henüz yayımlanmamıştır. Sahip olduğu hukuk, fen ve ilâhiyat diplomalarının kendisine tasavvuf yolunda hiçbir faydası olmadığını söyleyen Ahmed Tâhir Efendi’nin, “Resûlullah Allah’ın harem dairesidir; insan bir ağaca benzer, kökü Allah, gövdesi Muhammed, yaprakları da kendisidir; kişi çalışarak köküyle gövdesini bulmalı; mükevvenat bütün teferruatıyla beraber insanın kendisinde mevcuttur, sahibi de beraber; insanda aşk-ı ilâhî o kadar fazla olmalı ki ateşi yakmalı” gibi irfanî anlamlar taşıyan 131 vecizesi Muhabbet Üzerine adlı kitapta yer almaktadır. Burada ayrıca mensuplarından Ömer Lutfi Toygar’a yazılmış on beş mektubu da bulunmaktadır. Yirmi dört vecizesiyle bazı mektuplarından seçme parçalar Abdullah Kucur tarafından yayımlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İlmiyye Salnâmesi (haz. Seyit Ali Kahraman v.dğr.), İstanbul 1998, s. 225, 660; Mahir İz, Yılların İzi, İstanbul 1975, s. 230; Muzaffer Gökman, Kitaplar Arasında 44 Yıl, İstanbul 1977, s. 140; Ömer Lütfi Toygar, Muhabbet Üzerine, İstanbul, ts., s. 12-72; Abdullah Kucur, “Hoca Ahmed Tahir Memiş Efendi”, Sahâbeden Günümüze Allah Dostları, İstanbul 1996, X, 21-31.

Nihat Azamat

MARAZ-ı MEVT

(مرض الموت)

Kişinin edâ ehliyetini kısıtlayan ölüm hastalığı anlamında fıkıh terimi.

Sözlükte "ölüm hastalığı" demek olan maraz-ı mevt (marazü'l-mevt) örfte ve fıkıh literatüründe, tıbben ve hayat tecrübelerine göre ölümcül olan ve araya sıhhat hali girmeden ölümle sonuçlanan hastalığın adıdır. Böyle bir hastalığın kişiyi diğer zamanlarda ve normal şartlarda yönelmeyeceği veya yürürlüğe koymayacağı bazı hukukî işlemleri yapmaya sevkedebileceği düşünülerek fıkıh doktrininde ölüm hastasının hukukî tasarrufları iç irade-dış irade uyuşmazlığı, akidlerde kasıt ve sâikin rolü, hacir, hakkın kötüye kullanımı, fıkıh usulünde ehliyet ve sedd-i zerâi‘ gibi açılardan ele alınmış, bunun sonucu olarak da vâris ve alacaklıların haklarına ilişen hukukî işlemler açısından edâ ehliyetine bazı kısıtlamalar getirilmesi gündeme gelmiştir.

Ölümle ilişkisi olmaksızın tek başına hastalık, kişiyi bedenen ve ruhen etkilese de iradeyi sakatlayan bir durum olmadıkça kural olarak edâ ehliyetine tesir etmez; Allah ve kul haklarını düşürmez. Ayakta namaz kılamayacak kadar hasta olan kimsenin namazını oturarak veya ima ile kılabilmesi, oruç tutmaya gücü yetmeyenin orucunu kazâya bırakabilmesi, hac ibadetinde hastalar için sağlanan kolaylıklar, kudret şartına bağlı dinî yükümlülüklerde hastalığın ruhsat sebebi sayılması sebebiyledir. Ölümle sonuçlanan hastalığın vücûb (hak) ehliyetini olmasa da edâ (fiil) ehliyetini etkilemesi ve kısıtlamanın haklı bir sebebi görülmesi ise bundan farklı bir durumdur. Burada ölüm hastalığının kişinin iradesini ve bilincini zayıflatacağı ve yaptığı işlemleri bu sebeple sakat hale getireceği noktasından değil, kişinin böyle bir durumda irade ve akid hürriyetini normal zamandakinden farklı olarak üçüncü şahıslara beklenmedik bir yarar veya zarar getirecek şekilde kullanabileceği ve bu esnadaki irade beyanının gerçek iradesini ve durumu yansıtmayabileceği tezinden hareket edilir. Ölüm hastasının ehliyetinin belli tür işlemler açısından kısıtlanması görüşünde olanlar böyle bir ihtimale ve ilgili şahısların haklarını korumaya

öncelik verirken karşı görüş sahipleri, akid ve irade hürriyetiyle ilgili genel ilkeleri ve objektif ölçütleri işletmeye öncelik vermişlerdir. Fıkıh mezheplerinin akidlerde ve hukukî işlemlerde sâik ve niyete mi yoksa dışa akseden irade beyanına mı öncelik verileceği konusundaki eğilimleri de ölüm hastasının tasarruflarının hükmünü belirleyici olmuştur. Mâlikîler ve onlara yakın biçimde Hanbelîler'in birinci, belli ölçüde Hanefîler'in, bir ileri boyutta Şâfiîler'in ve İmâmiyye'nin ikinci eğilimde olduğu, Zâhirîler'in ise bu ikinci eğilimin öncüsü durumunda bulunduğu görülür.

Şartları. Bir hastalığın ölüm hastalığı sayılabilmesi için onun hastanın ölümüne sebep teşkil etmesi ve hastanın bu hastalığın sonunda ölmesi yeterli olsa da fakihler konuyu kişinin edâ ehliyeti, hastayı hukukî işlem yapmaya sevkeden sâik açısından ele aldığı için klasik fıkıh literatüründe ölüm hastalığı "ölüme yol açan" değil "ölümle sonuçlanan" hastalık şeklinde tanımlanmış ve ölüm hastalığının tanıtımında hastanın ölüm korkusu ve kanaati içinde olmasına özel bir vurgu yapılmıştır (Serahsî, VI, 168; XII, 97; XX, 84; Kâsânî, VII, 224, 371; İbn Kudâme, IV, 406; VI, 193, 202-203; X, 370; Osman b. Ali ez-Zeylaî, II, 250; VI, 196; Şemseddin er-Remlî, VI, 60-61). Ölüm hastalığının tanımında hastanın öleceği kanaat veya korkusu içinde bulunması kaydı konunun kişinin edâ ehliyeti açısından ele alınması sebebiyledir. Hastalığın galiben ölümle sonuçlanması, hastanın tek başına günlük ihtiyaçlarını gidermekten ve ibadetlerini ifadan âciz olması gibi şartlardan söz edenler hem hastalığın tanımına objektif bir ölçüt getirmeyi hem de hastanın bu ruh halini açıklamayı hedeflerler. Hastanın yatağa bağımlı olması ise genelde aranmaz (Bedreddin Simâvî, II, 238; el-Fetâva'l-Hindiyye, IV, 176, 402; İbn Âbidîn, III, 384-385; Mecelle, md. 1595). Öte yandan ölümcül ve korkutucu olmakla birlikte ölümle sonuçlanmayan, hastanın iyileştiği hastalıklar da bu gruba girmez. Fakihlerin çoğunluğu hastalık süresiyle ilgili bir kayıt ileri sürmezken bazıları hastalığın bir seneyi aşmamasını şart koşmaktadır. Bu görüş Mecelle'de de benimsenmiştir (md. 1595).

Ölüm hastalığının ehliyeti kısıtlayan bir hal olarak görülmesinin asıl gerekçesi, hastanın irade beyanını iç iradesine ve gerçek duruma uygun biçimde kullanmama ihtimali olduğundan ölüm hastalığının tanımında hastanın galiben ölüm korkusu / kanaati içinde bulunması önemli bir unsur

olarak yer alır (Kâsânî, III, 224). Buna göre hastalık cinsinden olmasa bile ölüm korkusunun yaşandığı ve ekseriyetle

ölüme götüren durumlar da kıyas yoluyla ölüm hastalığı hükmünde kabul edilmiştir. Daha güçlü veya denk bir kişiyle düello veya kavga, savaşa iştirak, ölüme mahkûmiyet, yırtıcı hayvanların pençesine düşmek, gemi parçalandıktan sonra denize atılmak böyle görülmüşse de bunların hangi şartlarda ve ne tür işlemler açısından ölüm hastalığı sayılacağı fakihler arasında tartışmalı kalmıştır (a.g.e., III, 224; İbn Kudâme, VI, 204-206; İbn Âbidîn, III, 385-386). Meselâ Zâhiriyye ve İmâmiyye fakihleri genelde buna katılmaz; çoğunluğun kanaatinin aksine Mâlikîler fırtına varken deniz yolculuğuna çıkmayı, Hanefîler de ölüm tehlikesi bulunması halinde savaşa katılmayı, esir düşmeyi ve zindana atılmayı ölüm hastalığı hükmünde kabul etmezler. Hamileliği dahi ölüm hastalığı hükmünde gören fakihler vardır. Bir hastalık veya durumun ne derece ölüm riski taşıdığı içinde bulunulan şartlarla, teknik ve tıbbî gelişmelerle de yakından alâkalı olduğundan klasik dönem fakihlerinin ölüm hastalığı hükmünde kabul ettiği birçok durum bugün aynı hükme tâbi olmazken zamanımızda ortaya çıkan bazı yeni durumlar ise ölüm hastalığı hükmünde kabul edilebilir.

Hukukî İşlemlere Etkisi. Zâhiriyye mezhebi ve bazı İmâmiyye fakihleri hariç İslâm hukukçularının çoğunluğu, ölüm hastalığında ve bu hükümde olan durumlarda kişinin alacaklı ve vârislerinin haklarını ihlâl edecek şekilde bazı işlemler yapabileceğini göz önüne alıp bu durumdaki kimsenin bir kısım tasarruflarının kısıtlanması gerektiğini bir tedbir olarak ileri sürmüşlerdir. Ancak korunması gereken hakkın mahiyetindeki değişkenlik ve hastanın bir başkasına zarar verme niyetine muttali olma imkânının zorluğu sebebiyle bu konuda genel bir kısıtlama getirmek yerine hukukî işlem türüne göre hastanın edâ ehliyetine kısıtlama getirme yolu tercih edilmiştir.

İvazlı Akidler. Ölüm hastası kural olarak ticaretten, satım, kira vb. ivazlı akidleri yapmaktan menedilemez. Çünkü ivazlı akitler, asıl itibariyle tek taraflı kâr veya zarar sağlayan değil karşılıklar arası dengenin bulunduğu akidler grubunu ifade eder. Ancak bu akidlerin geçerliliği genellikle alacaklıya ve vârise zarar vermemesi ve aldanmanın bulunmaması şartlarına bağlanmıştır. Ölüm hastasının satım akdi malını vârise veya üçüncü şahsa

satması, değer bedeliyle veya düşük bedelle satması, borçlu olup olmaması gibi durumlara göre farklı hükümler alır. Borçsuz ölüm hastası malını yabancı birine değer bedelle veya az aldanma ile (gabn-i yesîr) sattığında bunda bir sakınca yoktur. Düşük bedelle satışı bir başkasına borcu bulunduğu halde yaptıysa ve borcu da bütün mallarını kapsayacak kadar çoksa hak sahibi olan alacaklıların ölüm hastasının malları üzerinde hacr hakkı doğar; satış ancak alacaklıların icazetiyle geçerli hale gelir. Ancak borcu azsa malını değer kıymetiyle veya gabn-i yesîr ile satması geçerlidir. Çünkü ölüm hastasının da malının üçte biri kadar vasiyet ve teberruda bulunma hakkı vardır. Vârislerden birine malını değer bedeliyle satsa cumhura göre bu satış câiz, Ebû Hanîfe'ye göre ise ithama yol açacağı gerekçesiyle fâsittir. Ancak diğer vârisler bu satışı onaylarsa câiz olacağında herkes müttefiktir. Eğer hasta değer kıymetinden daha düşük bir fiyatla vârise satış yaparsa bu akid şeklen satım akdi ise de gerçekte teberru sayıldığından geçerli olmaz. Fakat diğer vârisler bu akdi onaylarsa bu durumda haklarından vazgeçmiş ve haklarını düşürmüş olacaklarından akid geçerlilik kazanır. Hanefîler'e göre menfaatler mal sayılmadığı, dolayısıyla miras olarak bırakılmadığı ve esasen kira akdi ölümle de sona ereceği için ölüm hastası malını düşük değerle kiraya verebilir. Cumhura göre ise menfaat mal sayıldığından icâre akdi satım hükümlerine tâbidir.

Teberru Akidleri. Kişinin bir başkasına yarar sağlama veya zarar verme niyeti öncelikli olarak teberru akidleri yoluyla gerçekleşir. Bunun için de ölüm hastasının teberru grubunda yer alan veya bu mahiyette olan tasarrufları ayrı bir dikkat konusudur. Borcu mal varlığına denk veya onu aşmış olan hastanın gerek vârise gerek yabancı birine yapmış olduğu hibe, vakıf, vasiyet gibi teberru maksatlı tasarrufu geçerli olmaz ve alacaklılara bu tür tasarrufların iptalini talep hakkı tanınır (Mecelle, md. 880). Hastanın borçluyu ibrâ etmesinin veya alacaklılardan yalnız birine olan borcunun ödemesinin câiz görülmeyişi de alacaklıların hukukunu koruma düşüncesine dayanır. Hasta iken aldığı malın bedelini veya borç aldığı meblâğı ödemesi ise bu mahiyette olmadığından geçerli sayılmıştır (a.g.e., md. 1604). Aynı şekilde vârisi bulunmayan hastanın terikenin borçtan fazla olan kısmını teberru etmesi, başka vârisi bulunmayan karı ve kocanın mallarını birbirlerine hibeleri de sahihtir (a.g.e., md. 877, 878). Çünkü burada hakkı ihlâl edilen bir vâris ve alacaklı bulunmamaktadır. Terikenin borçtan fazla olması durumunda alacaklılar için bir zarar bahis mevzuu

olmamakla beraber yabancılara teberruda bulunması vârisleri zarara uğratacağından, hastanın hibe ve vakıf gibi teberru maksatlı tasarruflarından mal varlığının üçte birini aşan kısmı vasiyete kıyas edilerek ancak mirasçılarının rızasıyla geçerli sayılmıştır. Terikenin borçtan fazla olması halinde hasta, vârislerden birine teberruda bulunursa bunun geçerliliği diğer vârislerin izin veya icâzetine bağlıdır (a.g.e., md. 879). Hastanın vârisin borç veya alacağına kefil olması durumunda da hüküm aynıdır (a.g.e., md. 1605).

İkrar. Hastanın, vârislerinden birine veya bir üçüncü şahsa bir mal (ayn) veya borç (deyn) ikrarında bulunması halinde Zâhiriyye, İbâzıyye mezhepleriyle bazı İmâmiyye fakihleri, hasta ile sağlıklı kişinin ikrarı arasında fark gözetmeyerek bu ikrarı geçerli sayarken fakihlerin çoğunluğu, diğer vârislerin ve alacaklıların haklarını korumaya öncelik vermek maksadıyla bazı kayıt ve kısıtlamalar getirmiştir. Meselâ borçsuz hasta yabancı bir şahıs lehine borç ikrarında bulunmuşsa İbn Ömer'den gelen bir haberi esas alan cumhur bu ikrarı onun bütün malı hakkında geçerli kabul ederken Hanbelîler kıyası işletip ikrarı sadece malının üçte biri hakkında geçerli sayarlar. Eğer hasta borçlu olduğu halde bir yabancı lehine borç ikrarında bulunmuşsa Hanefîler bu ikrarın sıhhatini kabul eder, ancak hastalık halinde ikrar edilen borcun sağlıklı iken sabit olan borçlardan sonra ödeneceğini söylerler. Şâfiîler ve İmâmiyye ödeme önceliği bakımından iki borç arasında bir fark gözetmez. Hastanın malı hem sağlıklı hem hasta iken ikrar edilen borçları karşılıyorsa Hanbelîler'in görüşü de böyledir. Mâlikîler ise böyle bir ikrarı töhmet ve şâibeden uzak olması halinde sahih sayarlar. Vârislerden biri lehine yapılan ikrarın mal (ayn) veya borç (deyn) ikrarı olmasına, vârisin mirasçılık vasfını ne zaman kazandığına, ikrar edilen borcun beyyine ile ispat edilip edilmemesine göre farklı hükümler vardır. Fakihlerin ortak amacı hastanın vârislerinden birine olan gerçek borcunu ikrar etmesine imkân tanımak, fakat bu yolla bir vârise özel bir yarar sağlamanın ve vârisler arasında ayırımcılık yapmasının da önüne geçmek olmakla birlikte yöntem ve öncelik farklılıkları bu konuda farklı görüşlere ve çözüm önerilerine yol açmıştır. Hastanın bir kadının kendi zevcesi olduğunu ikrar etmesini

Hanefîler, İmâmiyye ve Hanbelîler'den bir grup sahih kabul ederken diğerleri konuyu vâris lehine ikrarda bulunma çerçevesinde

değerlendirmişlerdir. Hastanın zevcesi lehine mehir ikrarını Mâlikîler töhmetle bağlantılı olarak değerlendirirken cumhur mehr-i misl sınırındaki ikrarın sahih olduğu görüşündedir.

Evlenme ve Boşanma. Ölüm hastasının evlenmesi, yabancı bir kadını mirasçı ve mehir alacaklısı yaparak vârislere zarar verme kastıyla da olabileceğinden fakihler arasında tartışma konusu olmuş, çoğunluk böyle bir ihtimali değil dışa vurulan irade beyanını esas alarak mehr-i misille yapılan böyle bir evliliği sahih görmüş, aralarında miras hükümlerinin cereyan edeceğini söylemiştir. Mehr-i misli aşan kısmın ödenmesi vârislerin rızâsına bağlıdır. İmam Mâlik'e göre ise burada artık kastın esas alınması gerekir, onun için de bu nikâh fâsittir; aralarında miras hükümleri cereyan etmez. Ölüm hastasının boşaması gerçek boşama iradesiyle yapılmış olabileceği gibi eşini mirastan mahrum etmek maksadıyla da yapılmış olabilir. Bu ikinci durumu hayli yüksek bir ihtimal olarak gören fakihler, eşini boşayan hastanın talâkını geçerli kabul etmişse de boşama hakkını kötüye kullanmasını önleyici bazı tedbirler getirmeye çalışmışlardır. Buna göre, meselâ hasta karısını ric'î talâkla boşar ve iddet içinde vefat ederse kadın kocasına mirasçı olur. Boşama bâin talâkla yapılmışsa cumhura göre iddeti içinde, Hanbelîler'e göre başka birisiyle evlenmedikçe, Mâlikîler'e göre ise iddeti sona ersin veya ermesin, iddet sonrasında evlensin veya evlenmesin kocasına mirasçı olur.

BİBLİYOGRAFYA

Serahsî, el-Mebsûṭ, VI, 168; XII, 97; XX, 84; Kâsânî, Bedâʾiʿ, III, 221-224; VII, 224, 371; İbn Rüşd, Bidâyetü'l-müctehid, II, 68-69; İbn Kudâme, el-Muġnî, Kahire 1389/1969, IV, 406; VI, 193-208; X, 370; Muhakkık el-Hillî, Şerâʾiʿu'l-İslâm fî mesâʾili'l-ḥelâl ve'l-ḥarâm (nşr. Abdülhüseyin M. Ali), Beyrut 1403/1983, II, 260-262; Osman b. Ali ez-Zeylaî, Tebyînü'l-ḥaḳāʾiḳ, Bulak 1313-15, II, 250; VI, 196; Bedreddin Simavî, Câmiʿu'l-fuṣûleyn, Kahire 1979, II, 238; Şemseddin er-Remlî, Nihâyetü'l-muḥtâc, Beyrut 1404/1984, V, 69-70; VI, 60-64; el-Fetâva'l-Hindiyye, IV, 176, 402; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr (Kahire), III, 383-386; Mecelle, md. 877-880,

1595-1605; Bilmen, Kamus2, I, 231-232; Mustafa Ahmed ez-Zerkā, el-Fıḳhü'l-İslâmî fî s̱evbihi'l-cedîd, Dımaşk 1967, II, 799-807; Abdülkerîm Zeydân, Mecmûʿa Buḥûs̱ fıḳhiyye, Bağdad 1396/1976, s. 249-270; Subhî Mahmesânî, el-Mebâdiʾü'ş-şerʿiyye ve'l-ḳānûniyye, Beyrut 1981, s. 130-143; a.mlf., en-Naẓariyyetü'l-ʿamme li'l-mûcebât ve'l-ʿuḳūd, Beyrut 1983, s. 389-401; Hayreddin Karaman, Mukayeseli İslâm Hukuku, İstanbul 1982, II, 116-120; Bedrân Ebü'l-Ayneyn Bedrân, Târîḫu'l-fıḳhi'l-İslâmî ve naẓariyyetü'l-mülkiyye ve'l-ʿuḳūd, Beyrut, ts. (Dârü'n-nehdati'l-Arabiyye), s. 445-451; Nuʿmân Abdürrezzâk es-Sâmerrâî, Taṣarrufâtü'l-marîż maraża'l-mevt fi'ş-şerîʿa ve ḳānûn, Riyad 1403/1983; Muhammed Âl-i Bahrülulûm, ʿUyûbü'l-irâde fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye, Beyrut 1984, s. 438-479; Ebû Bekir İsmâil M. Mîkā, Aḥkâmü'l-marîż fi'l-fıḳhi'l-İslâmî: el-ʿİbâdât ve'l-aḥvâlü'ş-şaḫṣiyye, Riyad 1404/1984, s. 165-220; Ali Muhyiddin el-Karadâğî, Mebdeʾü'r-rıżâ fi'l-ʿuḳūd, Beyrut 1406/1985, I, 500-506; M. Caʿfer Şemseddin, el-Vaṣıyye ve aḥkâmühâ fi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Beyrut 1985, s. 252-265; M. Mustafa Şelebî, el-Medḫal fi't-taʿrîf bi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Beyrut 1405/1985, s. 510-517; Hüseyin Halef el-Cübûrî, ʿAvârıżü'l-ehliyye ʿinde'l-uṣûliyyîn, Mekke 1408/1988, s. 295-309; H. Yanagihashi, "The Doctrinal Development of Marad al-Mawt in the Formative Period of Islamic Law", Islamic Law and Society, V/3, Leiden 1998, s. 326-358; "Marażü'l-mevt", Mv.F, XXXVII, 5-29.

Ali Bakkal

MARCO POLO

(ö. 1324)

Batı dünyasına Asya ve Uzakdoğu'yu tanıtan Venedikli seyyah.

Hayatı ve seyahatleri hakkındaki bilgiler kesinlik kazanmamış olmakla birlikte 1254'te Venedik'te doğduğu ve tüccar bir aileye mensup bulunduğu belirtilir. Babası Nicolò ve amcası Matteo İstanbul, Kırım, Volga bölgesi, Bulgar ve Saray şehirleriyle İran'dan Çin'e uzanan kesimde ticarî faaliyette bulunmuşlar, 1260-1269 yıllarındaki seyahatleriyle Pekin'e ulaşıp Kubilay ile görüşmüşlerdi. Ülkelerine döndükten iki yıl sonra Papa Gregorio tarafından tekrar Pekin'e gönderildiklerinde yanlarına Marco Polo ile iki de misyoner aldılar. 1271-1274 yılları arasında sürdürülen bu seyahat esnasında Kubilay Han onları yazlık sarayında kabul etti. Küçük yaşta bulunan Marco Polo burada mahallî dilleri öğrendi, birçok olaya şahit oldu. Bu arada bazı resmî görevler üstlendi. 1292'de ailesiyle birlikte dönüş yolculuğuna başladı. On dört gemi ve 700 mürettebattan oluşan filo on beş ay sonra İran körfezindeki Hürmüz Limanı'na ulaştı. Burada, Kubilay Han tarafından Argun Han'a gönderilen Prenses Cocacin'e (Moğolca'sı Kökeçin / mavi) saraya kadar refakat ettiler ve Argun Han öldüğü için Gāzân Han'a misafir oldular. 1295 yılında Venedik şehrine dönen grubu ahali büyük bir merakla karşıladıysa da onların anlattıklarını hiçbir şekilde dikkate almadı.

Venedikliler ile Cenovalılar arasında 1298'de savaş patlak verince Marco Polo askere alındı. Curzola savaşı denilen çarpışma sonucunda yenilen donanması ile birlikte esir edilip zindana atıldı. Aynı koğuşta bulunan Pisalı Rustichello adındaki bir esir, ondan dinlediklerini 1299 yılında beraberce tahliye olmalarının ardından kaleme aldı. Eser devrin en çok okunan yazı dili olan Fransızca ile yazılmıştı. Marco Polo ülkesinde evlendi ve üç çocuk sahibi oldu; babası Nicolo 1300'de, kendisi 1324'te öldü ve San Lorenzo Kilisesi'ne gömüldü. Yaşadığı evi Venedik Belediyesi muhafaza edip mahalleye de adını verdi.

Marco Polo'nun seyahati sırasındaki gözlemlerini ihtiva eden ve Batı'da

edebiyat, kültür ve doğubilim alanlarında önemli bir yere sahip olan eserin asıl metni hünüz ele geçmemiştir. İtalyanlar eseri Il Milione (Milione) başlığıyla anarlar ve bu ismi ataları arasında bulunan Emilione adlı bir kişiye dayandırırlar. Fransızca adı Le divisament dou monde olup mevcut en eski tarihli metin bu dildedir. İngilizler, XIX. yüzyıl boyunca Hakluyt Society serisi içinde bu seyyahın eserini kendi dillerine kazandırmışlardır. Marco Polo'nun kitabı bir seyahatnâme özelliği taşır. Gezip gördüğü yerlerin iktisadî, ziraî, ticarî zenginliğini anlatan Marco Polo idarî sistemlere dair bilgiler verir. Yer yer olağan üstü olaylarla süslenen eserde diğer bazı seyyah, tüccar ve misyonerler tarafından yazılan kitaplardan iktibasların bulunması metnin gerçekleri yansıtması konusunda tartışmalara yol açmıştır. Ayrıca Çin Seddi ve çay hakkında hiçbir bilginin mevcut olmaması araştırmacılarca garip karşılanmıştır. Hatta Marco Polo'nun Çin'e hiç gitmediği ve eserde yer alan bilgilerin tamamen uydurma bir özellik taşıdığı iddia edilmiştir.

Seyahatnâmede özellikle Türk ve İslâm âlemi hakkında yer alan özlü bilgiler dikkat çekicidir. Yola çıktıktan sonra Marco Polo ve yanındakiler, Laiazzo (günümüzde adı Yumurtalık, tarihî ve resmî adı Ayas) Limanı'ndan karaya çıkıp bugünkü Güneydoğu Anadolu topraklarını geçmişlerdir; bu bölge eserde Turcomannia vilâyeti olarak anılmıştır. Hayvancılıkla geçinen bölge halkının dünyanın en güzel ipek halılarını dokudukları anlatılır; bu arada Ermeniler'le Rumlar'ın ticaret ve zanaatla uğraştıkları kaydedilir. Erzincan'da mükemmel "buchareme" (Buhara işi) ve "bambagia" (pamuk) imal edildiği belirtilip Gürcistan sınırında bir yerde Hz. Nûh'un gemisinin bulunduğu yazılır. Bu arada Akkoyunlular ile Karakoyunlular adasındaki çatışmalar aktarılır. Daha sonra İran'a girilir ve bütün Orta Asya katedilir. İran'ın Tebriz şehri ve diğer büyük şehirleri anlatılıp Hz. Îsâ'nın doğumunu haber veren üç büyücü rivayeti nakledilir. Hürmüz, Yezd ve Kirman geçilip, Orta Asya'da "dünyanın çatısı" Pamir'le karşılaşılır. Gobi çölü aşılır, Moğolistan ve Türkistan'a inilir ve 1275 yılında Kubilay Han'ın huzuruna çıkılır. Marco Polo'nun bu ülkede on yedi yıl süren ikameti hakkında verdiği mâlûmat eserin esas konusunu teşkil eder. Devrin hükümdarının devlet merkezi ve diğer bölgeler hakkında bilgi aktarılır. Ticarî mallarla insanların faydalandıkları bitkiler, yiyecekler ve içeceklerden söz edilir. Zipangu (Zipagu) diye adlandırılan Japonya hakkında ilginç notlara yer verilir. Marco Polo ailesinin dönüş güzergâhı, Çin sahilinden deniz yoluyla

İran körfezi ve oradan kara yoluyla Trabzon ve tekrar denizden İstanbul, Eğriboz adası ve Venedik'tir.

İstinsah edilen çeşitli dillerdeki yazma nüshalardan sonra matbaanın Venedik şehrinde kurulmasını takip eden yıllardan başlayarak çok sayıda basılı metin oluşmuştur. Bir kısım yazmalar için minyatürler, basılı kitaplar için gravürler hazırlanmıştır (bunların dökümü için bk. Watanabe, Marco Polo Bibliography [1477-1983], tür.yer.). Verdiği bilgiler Geç Ortaçağ Avrupası'nda çok ilgi çeken ve hayalî, zengin Doğu ve Uzakdoğu imajının oluşmasında büyük rolü olan kitap günümüze gelinceye kadar çeşitli yönleriyle incelenmiştir. Dil, edebiyat ve kültür uzmanları, Marco Polo'dan kalma metinlerin tasnif ve nitelendirilmesi üzerinde durarak asıl nüshaya en yakın bir metin elde etmeye çalışmışlardır. 1928'de Luigi Foscolo Benedetto tarafından büyük ölçüde tasnifi yapılan bu incelemelerin 1975 yılında yeni bir şeklini Valeria Bertolucci Pizzorusso ortaya koymuştur. Ayrıca eserde Türkçe ve Türk âlemiyle ilgili mâlûmatı toplayan Giorgio R. Cardona tahlilî bir dizinini hazırlarken bütün neşriyatı bir araya getirmiştir (aş. bk.). Marco Polo ve eseri Türk araştırmacıları arasında da ilgi görmüş ve Batı dillerine yapılan çevirileri aracılığı ile kullanılmıştır. Ancak metnin tamamının ilmî usullere uygun ve tamamlayıcı notlarla Türkçe'ye bir tercümesi henüz yapılmamıştır. H. Yule tarafından neşri gerçekleştirilen İngilizce metniyle Fransızca'ya aktarılan metinlerden bazı kayıtlar iktibas edilmiş ve bazı eksik çeviriler yapılmıştır.

Neşirleri. Milione, versione toscana del Trecento, Edizione critica a cura di Valeria Bertolucci Pizzorusso. Indice ragionato di Giorgio R. Cardona, Milano 1975; Il Milione Introduzione e note di Marcello Ciccuto con un saggio di Anthony Burgess e le miniature a colori del codice di Oxford (Milano 1982); Milione, a cura di Ettore Mazzali, (Milano 1982); Il Milione veneto (a cura di A. Barbieri - A. Andreose; Venezia 1999); M. G. Pauthier, Le livre de Marco Polo citoyen de Venise conseiller privé et commis saire impérial de Khoubilai-Khân: Redigé en français sous sa dictée en 1298 par Rusticien de Pise, publié pour la première fois d'après trois manuscrits inedits de la Bibliothèque Impèrial de Paris, présentant la rédaction primitive du Livre, revue par Marc Pol, luimême et donnée par lui, en 1302, à Thiébault de Cépoy, accompagnée de variantes, de l'exlication des motz hors d'usage (Paris 1865); The Book of sir Marco Polo (translated-ed. H.

Yule; London 1903, third edition); H. Cordier, Sir Marco Polo (London 1920); Il Milione Prima edizione integrale a cura di Luigi Foscolo Benedetto (Firenze 1928);

P. V. de la Blache, Marco Polo’nun Seyahati, Avrupa ile Asya’nın Münasebatı (trc. Emiroğlu Ziya; İstanbul 1932); C. Moule - P. Pelliot, Marco Polo. The Description of the World I-II (London 1938); Fuad Carım, Marco Polo ve İbn Batuta: Yazdıklarının Çoğu Türkler’le İlgili Dünyanın En Önemli İki Seyyahı (İstanbul 1966); Ömer Güngören, Marco Polonun Geziler Kitabı (İstanbul 1985); R. M. Ruggeri, Marco Polo. Il Milione Introduzione, edizione del testo toscano (“Ottimo”) note illustrative, esegetiche, linguistiche, repertori onomastici e lessicali (Firenze 1986); J. Larner, Marco Polo and the Discovery of the World (New Haven 1999).

BİBLİYOGRAFYA

Nel Centenario della nascita di Marco Polo, Venezia 1955; P. Pelliot, Notes on Marco Polo, Paris 1959; H. Watanabe, “Marco Polo Bibliografi”, Bunken, Tokyo 1963, X, 24-38; a.mlf., Marco Polo Bibliography (1477-1983), Tokyo 1986; L. Olschki, L’Asia di Marco Polo Introduzione alla lettura e allo studio del Milione, Venezia 1978; Marco Polo, Venezia e l’Oriente, Milano 1981; A. M. Piemontese, Bibliografia Italiana dell’Iran (1462-1982), Napoli 1982, I, 137-140, 175; II, 867; F. Brunello, Marco Polo e le merci dell’Oriente, Vicenza 1986; R. M. della Rocca, “Sulle orme di Marco Polo”, Italia che scrive, sy. 31 (1954), s. 12-122; G. Tucci, “Marco Polo”, a.e., s. 107-112; R. Almagia, “Importanza geografica del viaggio di Marco Polo”, a.e., s. 113-115; G. Scognamillo, “Saggio di bibliografia poliana”, a.e., s. 143-148; Mahmut H. Şakiroğlu, “Venedikli Seyyah Marco Polo ve Eseri (Hakkında Yapılan En Yeni Metin Neşri Vesilesiyle)”, Erdem, VI/17, Ankara 1990, s. 587-602; Turgut Akpınar, “Yüzyıllardır Dünya-yı Aldatan Venedikli Marco Polo Çin’i Gördü Mü?”, TT, XXXV/209 (2001), s. 335-338; U. Tucci, “Il libro di Marco Polo tra filologia e informatica”, Studi Veneziani, XLIII, Venezia 2002, s. 77-93; C. Errera, “Marco Polo”, Enciclopedia Italiana, Roma 1935, XXVII, 719-723.

Mahmut H. Şakiroğlu

MARÇAIS, Georges

(1876-1962)

Fransız şarkiyatçısı.

Rennes'de doğdu; Breton asıllıdır. Yüksek öğrenimini Paris Güzel Sanatlar Enstitüsü'nde tamamladı. Doktorasını yaptıktan sonra 1919'da Cezayir Üniversitesi Edebiyat Fakültesi İslâm Eserleri Kürsüsü'ne öğretim üyesi olarak tayin edildi ve bu görevini 1944 yılına kadar yürüttü. 1931'de ayrıca üniversiteye bağlı Doğu Araştırmaları Enstitüsü'nün müdürlüğüne getirildi. Yazarlar ve Edebiyatçılar Birliği ile Fransız Enstitüsü Güzel Sanatlar Akademisi'ne üye seçildi. Yetiştirdiği öğrencileri ve meslektaşları, onun 80. yaş günü için I. cildi kendi makalelerinden oluşturulan iki ciltlik bir armağan kitabı yayımladılar (bk. bibl.). 20 Mayıs 1962 tarihinde öldü. Mütevazi, cömert ve çalışkan kişiliğiyle tanınmıştır.

Georges Marçais, Batı İslâm medeniyeti uzmanıydı. Kuzey Afrika'daki müslüman millet ve devletlerinin tarihî, politik, sosyal, ekonomik ve kültürel yapıları üzerine çalışmış, bu konularla ilgili birçok kitap ve makale yazmıştır. Bu çalışmalarında Marçais özellikle Kuzey Afrika'nın mimarisini, küçük el sanatlarını, dokuma, giyim, hat, süsleme, halıcılık ve minyatürcülüğünü mahallî nitelikleri ve yöresel özellikleriyle ele alıp tanıtmış, böylece Batı İslâm medeniyetine ait öz değerlerin ortaya çıkarılmasına önemli katkılarda bulunmuştur.

Eserleri. 1. Monuments arabes de Tlemcen (Paris 1903). Tilimsân'daki Arap mimarisi üzerine ağabeyi William Marçais'in de yardımıyla hazırladığı ilk kitabıdır. 2. La mosquée de Walid à Damas (1906). Şam'da Emevî Halifesi Velîd b. Abdülmelik tarafından yaptırılan Emeviyye Camii hakkındadır. 3. Les arabes en Berbérie du XIe au XIVe siècle (Constantin-Paris 1913). XI-XIV. yüzyıllar arasında Berberî bölgesinde yaşayan Araplar'ı incelediği doktora tezidir. 4. Manuel d'art musulman, l'architecture, I-II (Paris 1926-1927). Kuzey Afrika küçük el sanatlarını ve mimarisini ayrıntılı biçimde inceleyen önemli bir kaynaktır. Eser daha sonra

gözden geçirilerek genişletilmiş ve L’architecture musulmane d’occident adıyla yeniden basılmıştır (Paris 1954). 5. Le costume musulman d’Alger (Paris 1930). Cezayir müslümanlarının giyim tarzı hakkındadır. 6. La Berbérie musulmane et l’orient au moyenâge (Paris 1946). Doktora tezinde incelediği konulardan birçoğunu yeniden ele alıp değerlendirdiği ve Ortaçağ Kuzey Afrikası ile Doğu İslâm dünyasını mukayese ettiği bir çalışmadır. 7. Algérie médiévale. Monuments et paysages historiques (Paris 1957). Ortaçağ Cezayiri’nin tarihî görünümü ve âbideleri hakkındadır. 8. Les bijoux musulmans de l’Afrique du nord (Alger 1958). Kuzey Afrika kuyumculuğu ve takılarıyla ilgilidir. 9. Villes et campagnes d’Algérie, album (Paris 1958). Cezayir’in kırsal kesimlerini fotoğraflarla tanıtan bir albümdür. 10. La miniature musulmane (Alger 1960). 11. L’art musulman (Paris 1962). Kuzey Afrika ağırlıklı olarak genel anlamda İslâm sanatını inceler (1955’e kadar basılan eserlerinin tam listesi için bk. Mélanges d’histoire, I [1957], s. 257-260; 1955’ten sonraki eserlerini kapsayan ek liste için bk. Brunschvig, XI/1 [1964], s. 3-4).

BİBLİYOGRAFYA

Mélanges d’histoire et d’archéologie de l’occident musulman, Alger 1957, I, 257-260, ayrıca bk. Önsöz; Necîb el-Akīkī, el-Müsteşriḳūn, Kahire 1958, I, 253-255; D. Reig, Homo orientaliste, Paris 1988, s. 116; R. Brunschvig, “Hommage à Georges Marçais”, Arabica, XI/1, Leiden 1964, s. 1-4.

Sabri Hizmetli

MARDİN

Güneydoğu Anadolu bölgesinde şehir ve bu şehrin merkez olduğu il.

Mardin-Midyat eşiğinin güney yamaçları üzerinde, Yukarı Dicle havzasını el-Cezîre ovasına bağlayan en elverişli geçit yerinde İran, Azerbaycan ve Anadolu'dan gelip Suriye, el-Cezîre ve Irak'a giden kadîm yollara hâkim bir konumda denizden 1000-1100 m. yükseklikte bir sırt üzerinde kurulmuştur. Şehrin 100 m. kadar yukarısında heybetli kalesi bulunur.

Tarih. el-Cezîre'nin Diyarbekir bölgesinde yer alan şehrin ne zaman ve nasıl kurulduğu hakkında kesin bilgi yoktur. Mardin adı Süryânîce kaynaklarda Marde, Arapça kaynaklarda Mâridîn şeklinde kaydedilir. Kelimenin menşei hakkında farklı görüşler ileri sürülmektedir. Modern araştırmacılar Mardin kelimesinin savaşçı bir kavim olan Mardeler'le ilgili olduğunu, Mardeler'in İran hükümdarlarından Erdeşîr (226-240) tarafından buraya yerleştirildiğini zikreder. Mardin'in gerçek adının Merdin olarak halk arasında şöhret bulduğu ve "kaleler" anlamına geldiği de öne sürülen görüşler arasındadır. Bu adın, şehrin tabii savunma yeri olma ve gözetleme faaliyetlerini yapmaya uygun bulunma özellikleriyle ilgili olması muhtemeldir. Şehrin bugünkü adı Arapça kaynaklarda geçen Mâridîn'den gelmiştir. Ticarî ve askerî bakımdan önemli bir konuma sahip olmasına rağmen adına İlkçağ kaynaklarında rastlanmamaktadır. Mardin adı ilk defa milâttan sonra IV. yüzyıl Roma tarihçilerinden Ammianus Marcellinus'ta geçmektedir. İslâmiyet'in bölgeye yayılışına kadar olan dönemde Mardin ikinci derecede bir kale konumunda kalmıştır. Nitekim Iustinianos döneminin (527-565) ünlü tarihçisi Prokopios, şehri

Margdis adıyla Âmid ile Dârâ arasında ikinci derecedeki kaleler içinde zikreder. Mardin'in, XI. yüzyılın sonlarına kadar stratejik konumu dolayısıyla askerî amaçlı bir kale yerleşimi olmanın ötesine geçemediği anlaşılmaktadır.

Roma İmparatorluğu'nun ve ardından Doğu Roma'nın Sâsânîler'le olan mücadelesi sırasında askerî bakımdan önem kazanan şehir, 19 (640) yılında

Hz. Ömer'in kumandanlarından İyâz b. Ganm tarafından barış yoluyla alındı. X. yüzyıldan itibaren el-Cezîre'nin önemli şehirleri arasında yer aldı. XII. yüzyıl boyunca Diyarbekir'in siyasî, sosyal ve ekonomik merkezi haline geldi. Bu durum XIII ve XIV. yüzyıllarda da aynı şekilde sürdü.

Mardin adının ilk geçtiği İslâm kaynaklarından biri Ebû Yûsuf'un (ö. 182/798) Kitâbü'l-Ḫarâc'ıdır. Eserde İslâm fethi öncesi el-Cezîre topraklarının Bizans ve Sâsânîler'e ait bölümleri anlatılırken Mardin ile dağlık kesimindeki Dârâ ve Tûr Abdîn'in Bizanslılar'ın, Mardin'in hemen güneyinden başlayarak Sincar'a kadar uzanan ovanın ise İranlılar'ın hâkimiyetinde olduğu kaydedilmektedir (s. 139). Belâzürî de Mardin'in, Tûr Abdîn ve Dârâ ile beraber 19 (640) yılında İyâz b. Ganm kumandasındaki İslâm ordusu tarafından fethedildiğini belirtir ve ardından bölgede yoğun bir Arap iskânının olduğunu kaydeder (Fütûh, s. 252).

İyâz b. Ganm'dan sonra Mardin'in de içinde yer aldığı el-Cezîre valiliğine sırasıyla Habîb b. Mesleme ve Umeyr b. Sa‘d tayin edildi. Hz. Osman, Suriye valiliğine ilâveten el-Cezîre topraklarını da Muâviye b. Ebû Süfyân'ın idaresine verdi. Muâviye bölgeye kendi gitmeyip yerine önce Habîb b. Mesleme'yi, ardından Dahhâk b. Kays el-Fihrî'yi gönderdi. Hz. Ali halife olunca bölge valiliğine Mâlik el-Eşter getirildiyse de Dahhâk karşısında tutunamayıp Musul'a çekildi. Muâviye iktidarı ele geçirdiğinde Nu‘mân b. Beşîr el-Cezîre valiliğine tayin edildi. Bölgenin son Emevî valisi Ebân b. Yezîd b. Muhammed idi. Abbâsîler'den Abdullah b. Ali b. Abdullah el-Cezîre'ye hâkim olunca Mûsâ b. Kâ‘b'ı buraya vali olarak gönderdi. Daha sonra Halife Ebü'l-Abbas es-Seffâh kardeşi Ebû Ca‘fer el-Mansûr'u bölgenin valiliğine getirdi. Bu sırada Mardin'e hâkim olan Hâricîler'in Harûriyye (muhakkime-i ûlâ) koluna mensup Benî Rebîa kabilesi reisi Büreyke isyan etti (132/750). Ebû Ca‘fer el-Mansûr Büreyke'nin üzerine yürüyüp onu bozguna uğrattı (133/750-51). Büreyke savaş meydanında hayatını kaybetti (Taberî, VII, 447). 279 (892) yılında Ahmed b. Îsâ b. Şeyh adlı bir kişi, o sırada İshak b. Kündacık'ın oğlu Muhammed'in idaresinde bulunan Mardin'i ele geçirdi (a.g.e., X, 31). Hamdânîler hânedanına adını veren Hamdân b. Hamdûn 272'de (885) Mardin Kalesi'ni zaptetti. Abbâsî Halifesi Mu‘tazıd-Billâh şehri onun elinden almak için bizzat sefere çıktıysa da muvaffak olamadı (279/892). Halife daha sonra Türk kumandanlarıyla beraber Mardin'i tekrar kuşatınca

(281/894) Hamdân, oğlu Hüseyin'i kalede bırakıp şehri terketmek zorunda kaldı. Hüseyin Mardin'i Mu'tazıd-Billâh'a teslim etti (a.g.e., X, 38). X. yüzyılın sonlarına doğru Hamdânîler'in bölge üzerindeki nüfuzlarının zayıflamasıyla el-Cezîre bölgesi, Meyyâfârikīn merkezli Mervânîler ile Nusaybin ve Musul merkezli Ukaylîler arasında paylaşıldı. Bu konumuyla Mardin XI. yüzyılın son çeyreğine kadar iki emirliğin arasında sık sık el değiştirdi.

Büyük Selçuklu Sultanı Melikşah 478'de (1085) şehirdeki Mervânî hâkimiyetine son verdi. Bu dönem, Mardin ve yöresi dahil olmak üzere el-Cezîre'nin tamamında yeni bir etnik unsur olan Türk yerleşiminin başlangıcını oluşturdu. Bölge, XI. yüzyılın sonu ile XII. yüzyılın başlarından itibaren Türkmen güçlerinin kontrolü altına girdi. 485'te (1092) Melikşah'ın vefatıyla ortaya çıkan saltanat mücadelesinde bir ara şehri ele geçiren Berkyaruk Mardin'e şarkıcı bir kişiyi vali tayin etti (İbnü'l-Esîr, X, 391). Mardin, 496'dan (1103) itibaren el-Cezîre'de yoğunlaşan Türkmen ailelerinin en büyüklerinden olan Artuklular'ın eline geçti ve Hısnıkeyfâ Artukluları'nın yönetiminde kaldı. Hısnıkeyfâ hâkimi Sökmen b. Artuk'un 498 (1104) yılında ölümü üzerine oğlu İbrâhim Mardin'e, kardeşi İlgazi Hısnıkeyfâ'ya hâkim oldu. İlgazi daha sonra yeğeni İbrâhim'in elinde bulunan Mardin'i aldı ve "tabakāt-ı İlgāziyye" denilen Mardin Artuklu kolunu kurdu (500/1106). Böylece Mardin'de yaklaşık üç asır sürecek olan Artuklular dönemi başladı ve şehrin gelişmesi hızlandı. Mardin bu dönemde kale dışına taşan mahalleleri, sarayları, camileri, medreseleri, hanları, hamamları, çarşıları, pazar yerleriyle gerçek anlamda bir şehir hüviyetine kavuştu ve bir bakıma tarihinin en parlak dönemini yaşadı. Şehrin Musul-Halep arasındaki güzergâha hâkim bir konumda bulunması da önemini arttırdı. Ancak bu dönemde Mardin zaman zaman tahribata yol açan saldırılara mâruz kaldı. Bunlardan en önemlisi, 542'de (1147) Atabeg İmâdüddin Zengî'nin oğlu Musul Emîri Seyfeddin Gazi tarafından gerçekleştirilen ve şehrin yıkılmasına sebep olan saldırıdır. Bunu Eyyûbîler'in şehre yönelik hücumları izledi. 579 (1183) yılında Selâhaddîn-i Eyyûbî şehrin güneyine kadar ilerlediyse de burayı ele geçiremedi. Ancak 581'de (1185) Mardin Artuklu Beyliği onun hâkimiyetini tanımak zorunda kaldı. 594'te (1198) el-Melikü'l-Âdil şehri işgal edip yağmaladı, fakat kaleyi alamadı. 599 (1203) yılında oğlu el-Melikü'l-Eşref'i Mardin üzerine sevketti, ancak şehri yine zaptedemedi. Bunun üzerine Halep Eyyûbî

Hükümdarı el-Melikü'z-Zâhir, Mardin Artukluları ile barış yapmak için el-Melikü'l-Âdil'den izin istedi. Onun da kabul etmesi üzerine 150.000 dinar para göndermesi, sikkelerde adına yer vermesi ve her istediğinde askerî yardımda bulunması şartıyla antlaşma sağlandı (Ebü'l-Ferec, Târîḫu Muḫtaṣari'd-düvel, s. 226). Böylece Mardin Artukluları Eyyûbîler'e tâbi hale geldi. Mardin, Artuklu Meliki Sultan I. Alâeddin Keykubad zamanında (1220-1237) Anadolu Selçukluları'na tâbi oldu.

657'de (1259) Hülâgû Han, Mardin hâkimi Necmeddin Gazi Saîd'den kendisine tâbi olmasını istedi. O da oğlu el-Melikü'l-Muzaffer Kara Arslan'ı Hülâgû'nun huzuruna gönderip tarafsızlığını korudu. Ertesi yıl Hülâgû'nun oğlu Yaşmut'a bağlı kuvvetler sekiz ay boyunca Mardin'i kuşattı. Sonunda bir rivayete göre el-Melikü'l-Muzaffer Kara Arslan halkın başına daha çok felâket gelmesini önlemek için babasını öldürüp İlhanlılar'a tâbi oldu (658/1260). Ardından Hülâgû'yu ziyaret edip kıymetli hediyeler sundu ve onun tarafından Mardin hâkimi olarak tanındı (659/1261). Mardin 1366'da Karakoyunlu Bayram Hoca ve 1383'te Karakoyunlu Kara Mehmed tarafından kuşatıldıysa da alınamadı.

Mardin ve yöresi iki defa Timur'un saldırısına uğradı. 796'daki (1394) ilk saldırıda şehir ve Câmi-i Kebîr tahrip edildi. 803 Şevvalindeki (Mayıs 1401) saldırıda ise Timur kaleye giremedi, şehri tahrip edip Bağdat tarafına gitti. Timur ikinci muhasaradan sonra yöreye Akkoyunlu Karayülük Osman Bey'i gönderdi. Akkoyunlular bu havaliye yerleştiler ve şehir için önemli bir tehdit unsuru haline geldiler. Akkoyunlu tehlikesine karşı Artuklu melikleri onların rakipleri olan Karakoyunlular'la dostane münasebetler kurdular. Nitekim 1405'te Timur'un ölümünün

ardından Kara Yûsuf, Şam'dan o bölgede dağınık halde bulunan Türkmenler'le beraber Mardin bölgesine geldi; Melik Mecdüddin Îsâ tarafından iyi karşılanarak kendisine büyük ikramlarda bulunuldu. Karayülük Osman, bir ara Kara Yûsuf'un bölgede bulunmayışından yararlanarak Mardin'i muhasaraya teşebbüs ettiyse de başarılı olamadı. Karakoyunlu Kara Yûsuf Bey Muş yöresinde bulunduğu sırada Mecdüddin Îsâ'nın yerine geçen Mardin hâkimi Artuklu el-Melikü's-Sâlih Şehâbeddin Ahmed'in elçisi gelip Akkoyunlular'ın Mardin üzerine yürüdüğünü haber verdi. Bunun üzerine Kara Yûsuf Bey, Karayülük Osman'ı bozguna uğratıp

Mardin'e geldi (1409). el-Melikü's-Sâlih'i kızlarından biriyle evlendirip Musul'a gönderdi, kendi beylerinden birini de Mardin'e tayin etti. el-Melikü's-Sâlih'in bir süre sonra Musul'da ölümüyle Artuklu hânedanı tarihe karıştı (812/1409).

Karakoyunlular'ın hâkimiyeti altında bulunduğu dönemde şehir merkezden gönderilen valiler tarafından yönetildi. XV. yüzyılın ilk yarısında hızlanan Karakoyunlu-Akkoyunlu mücadelesi şehri etkiledi. Kara Yûsuf'un ölümü üzerine yerine geçen oğlu İskender, Karayülük Osman Bey'i mağlup etti (824/1421). Karakoyunlu hâkimiyeti yörede 835 (1432) yılına kadar sürdü. Bu tarihte Karayülük Osman Bey, Karakoyunlular'ın muhafız olarak bıraktıkları Emîr Nâsır'dan Mardin'i teslim aldı. Emîr Nâsır, Osmanlı Hükümdarı II. Murad'a başvurduysa da bir netice elde edemedi. Akkoyunlular'ın eline geçmesinden sonra Karakoyunlular şehri tekrar ele geçirmeye teşebbüs ettiler. Karakoyunlu Hükümdarı Cihanşah'ın kumandanlarından Rüstem Tarhan 855'te (1451) şehri işgal edip yağmaladı, ancak kaleyi alamadı. Mardin'deki Akkoyunlu hâkimiyeti XVI. yüzyılın başlarına kadar sürdü. Bu dönemde Karayülük Osman'ın oğlu Hamza Bey, torunu Cihangir Mirza ve bunun oğlu Kasım Mardin'i yönetti. Bunların her biri Mardin ve çevresinde imar faaliyetlerinde bulundu; birçok eser meydana getirdi ve bunlara bağlı vakıflar kurdu.

XV. yüzyılın sonlarından itibaren Safevîler'in nüfuzu altına giren Mardin 913'te (1507) Şah İsmâil tarafından işgal edildi. Ustacalu Muhammed bölgeye vali olarak gönderildi. Şah İsmâil ile 23 Ağustos 1514'te yapılan ve Osmanlı ordusunun galibiyetiyle sonuçlanan Çaldıran Savaşı bölgenin kaderini değiştirdi. Bu savaşta ölen Ustacalu'nun yerine kardeşi Karahan geçerek umumi karargâhını Mardin'de kurdu. Bölgenin kesin olarak Osmanlı idaresine girmesinin ardından hâkimiyet sahaları tamamen daralan Safevîler sadece kaleyi ellerinde tutuyorlardı. Karahan'ın başarısız Diyarbekir kuşatmasından sonra (Eylül 1515) onu izleyen Osmanlı kuvvetleri Mardin önlerine geldi. Bu sırada Karahan şehirde durmayarak Sincar'a gitmişti. Osmanlı kuvvetleri içinde bulunan İdrîs-i Bitlisî ve Hısnıkeyfâ hâkimi Eyyûbî Meliki Halil, Mardin halkıyla anlaşarak şehri teslim aldı. Fakat Safevî kuvvetleri kaleye çekildi (Ekim 1515). Ardından Diyarbekir Beylerbeyi Bıyıklı Mehmed Paşa'ya bağlı kuvvetler Mardin'e girdiyse de birkaç gün kalıp buradan ayrıldı. Şehrin boşaltıldığını haber alan

Karahan Sincar'dan hareketle Mardin'e yeniden hâkim oldu. Haber duyulunca Osmanlı kuvvetleri takviye alan Karahan üzerine yürüdü; önce yenilgiye uğradılarsa da sonunda Bıyıklı Mehmed Paşa idaresindeki Osmanlı ordusu Koçhisar (bugünkü Kızıltepe) yakınlarında Dede Kargın sahrasında Koruk mevkiinde Karahan'ı yendi (Mayıs 1516). Hemen ardından Mardin kuşatıldı ve toplarla dövüldü. Mercidâbık Savaşı'nın kazanılmasından sonra Bıyıklı Mehmed Paşa, kuvvetleriyle şehir önlerine gelip muhasarayı şiddetlendirdi ve 1516 sonlarında (veya Mayıs 1517) burayı zaptetti.

Osmanlı idaresi altında Mardin'de önemli bir hadise cereyan etmedi. Yalnız XIX. yüzyılda bazı olaylarla karşı karşıya kaldı. 1832'de şehirde merkezî idareye karşı küçük çaplı bir başkaldırı oldu. Osmanlı birlikleri şehri kuşatıp asayişi yeniden sağladı. Mehmed Ali Paşa'nın kuvvetleri Suriye bölgesini işgal ederken Millî aşireti şehri ele geçirdiyse de bu kısa sürdü. 1839'daki Nizip mağlûbiyeti durumu daha da karışık hale getirdi. Kavalalı İbrâhim Paşa'nın etkisi şehirde sürdü. Gönderdiği vali şehre geldi, âsiler ise kaleyi ellerinde bulunduruyorlardı (1840). Vali bir ayaklanma sırasında öldürüldü. Daha sonra şehir kontrol altına alındı. 1847'deki kolera toplu ölümlere yol açtı, hastalık 1865'te tekrar ortaya çıktı. 1891 yılında içinde 100 dükkân bulunan kapalı çarşı yandı. 1895'te etraftaki çeteler şehre saldırınca bazı karışıklıklar ortaya çıktıysa da az sonra duruma hâkim olundu. Mondros Mütarekesi'nin ardından Mardin herhangi bir yabancı işgaline uğramadı. İngilizler'in Musul'u işgalleri sırasında bazı karışıklıklar vuku buldu. Millî Mücadele yıllarında İngilizler'in kışkırtmasıyla yörede Ali Batı aşiretinin başlattığı ayaklanma Mardin'i etkilemedi. 9 Ocak 1920'de birkaç Fransız subayı şehre geldi, fakat bunlar ümit ettikleri desteği bulamayınca geri döndüler.

Fizikî Yapı, Nüfus ve Ekonomi. Mardin'in dikkat çekici özelliği ele geçirilmesi imkânsız görünümüyle muhteşem kalesidir. Kale şehrin hemen yukarısındaki tepenin zirvesinde kurulmuştur. Doğudan batıya 800 m. kadar uzunluğu olan, genişliği 30-150 m. arasında değişen bir sahayı işgal eder. Ortaçağ kaynaklarında "el-Bâzü'l-eşheb" (boz şahin) ismiyle bilinen kale Hamdânîler (Hamdân b. Hasan) tarafından inşa ettirilmiştir. Kalenin bir kısmı sarp yarlardan oluşmakta, meylin nisbeten azaldığı kısımlarda ise duvarlar bulunmaktadır. Kalenin güney cephesinin orta kısmında bugün

hâlâ ayakta duran bir de kule vardır. Kapısı güney tarafında olup tek bir çıkışla şehre bağlanmıştır.

Ortaçağ'da Mardin kale eteğinde, kaleden 200 m. genişliğinde çıplak ve dik yamaçla ayrılmış, meyilli bir satıh üzerinde doğudan batıya 2500 m. uzunluğunda ve 500 m. genişliğinde bir şehirdi. Bu alan içerisinde her türlü dinî, içtimaî ve ticarî yapılarla donatılarak iskân edildiği devrin kaynaklarında zikredilir. 577 (1181) yılında Mardin'i ziyaret eden İbn Cübeyr şehrin bir dağın yamacında yer aldığını, mâmur bir şehir olduğunu, aynı zamanda dünyada meşhur olan büyük bir kaleye sahip bulunduğunu belirtir (er-Riḥle, s. 215).

İzzeddin İbn Şeddâd, Mardin hakkında XIII. yüzyılın ikinci yarısına ait ayrıntılı bilgi verir ve şehrin yüksek olmayan bir sur ve hendekle çevrili olduğunu kaydeder (el-Aˁlâḳu'l-ḫaṭîre, s. 543). Daha önceki kaynakların hiçbirinde şehrin surlarla çevrili bulunduğuna ilişkin bir bilgi olmadığı gibi bunu ima edebilecek bir işaret de mevcut değildir. Dolayısıyla bu surların, muhtemelen daha önce sık sık saldırıya uğrayan kale dışındaki asıl şehri (rabat) güvenlik altına almak maksadıyla XIII. yüzyılın ilk yarısında inşa edilmiş olduğu söylenebilir. Surların dördü kullanılmakta olan altı kapısı vardı.

Bölgeden bahseden XIII. yüzyıl müelliflerinden Kazvînî, Yâkūt'un verdiği bilgileri aynen naklederken İbn Saîd el-Mağribî de kaleyi kısaca tanıttıktan sonra şehirdeki dokuma üretiminin kalitesine dikkat çeker (Kitâbü'l-Coğrâfyâ, s. 157). Mardin'in Moğollar'a tâbi olduğu döneme ait en orijinal bilgiler ise XIV. yüzyılın ilk çeyreğinde şehri ziyaret eden İbn Battûta'nın seyahatnâmesinde bulunur. Burada

Mardin'in dağ eteğinde kurulu, İslâm beldelerinin en büyük ve en güzellerinden biri olduğu, çarşılarının çok iyi bir şekilde inşa edildiği ve çeşitli dokuma imalâthanelerinin yanında değişik zâviyelerin, imarethanelerinin olduğu, tepede yer alan büyük kalesine Kal'atü'ş-şehbâ dendiği bildirilir (er-Riḥle, s. 238-239). Dönemin bir diğer müellifi Müstevfî, Mardin'in Diyarbekir şehirleri içerisinde vergi oranı en yüksek olan şehirler arasında olduğunu belirtir (Nüzhetü'l-ḳulûb, s. 105).

1471 yılında Urfa'dan Mardin'e gelen Venedikli tüccar J. Barbaro şehirde 300 kadar evin bulunduğunu yazar. Buna göre Osmanlı idaresine geçmeden önce şehirde 1500 kişinin yaşamakta olduğu tahmin edilebilir. Osmanlı dönemine ait ilk tahrirde dokuz mahalle tesbit edilmiştir (Bâb-ı Cedîd, Zerrâka, Kıssîs, Bâbü'l-hammâre, Kölâsiye, Şemsiye, Zeytûn, Kâmil ve Bîmâristan, Yahûdiyyân). Mahalle sayısı XVI. yüzyıl boyunca aynı kalmış, nüfus ise giderek artış göstermiştir. 1518'de 8200 civarında olan nüfus 1526'da 10.000, 1540'ta 14.000 ve 1564'te 18.000 dolayına yükselmiştir. Şehirde dört dinî topluluk içinde müslümanlar 1518'de % 41, 1526'da % 38,8, 1540'ta % 34,9, 1564'te % 27,9 gibi oranlarla düşüş eğilimi gösterirken hıristiyanlar 1518'de % 48,7 iken 1564'te % 62,1'e çıkarak artış kaydetmişlerdir. Bunun sebebi tam olarak anlaşılmamakla birlikte köylerden şehre doğru olan göçlere bağlanabilir. Yahudiler ve Şemsîler daha küçük topluluklar halindeydi (Göyünç, XVI. Yüzyılda Mardin Sancağı, s. 97-107). XVII. yüzyılda Mardin'in fizikî durumunu koruduğu anlaşılmaktadır. XVIII. yüzyıl sonlarında burayı gören Carsten Niebuhr 3000 hânenin 2000'inin müslümanlardan, diğerlerinin hıristiyan ve on hânenin yahudilerden oluştuğunu yazar. G. A. Olivier 12.000 nüfus tahmin ederken 1807'de Dupre 20.000 Türk, 3200 yahudi, 2000 Ermeni Katolik, 400 Keldânî, 800 yahudi, 800 Şemsî, 40 Ermeni Ortodoks'tan bahseder. Kinneir 1816'da toplam nüfusu 1500'ü Ermeni 11.000, Buckingham 20.000, 1837'de Soughtgate 3000 aile, 1878'de Geary 16.000 kişi olarak belirtir. Osmanlı kayıtlarını kullanan Cuinet (1890) nüfusu 25.000 diye gösterir. Bunun 15.700'ü müslümandır. Diğerleri Gregoryen, Katolik ve Protestan mezhebinden Ermeniler, Katolik Keldânîler, Süryânî, Ya'kūbî ve yahudilerdir.

Mardin Maraş-Musul, Diyarbekir-Musul ve Halep-Musul yolları (İpek yolu) üzerinde olması sebebiyle canlı bir ticarete sahipti. Transit ticaretin şehre ekonomik katkısı büyüktü. Şehir merkezinde ve civarda mevcut köylerin bir kısmında dokumacılık yaygındı. Mardin'de kirişhâne, darphâne, boyahâne, bozahâne, debbağhâne, şem'hâne ile susam yağı imalâthaneleri bulunuyordu. Şehirdeki küçük işletmelerle bağ ve bahçe tarımının bölge ekonomisinde önemli bir yeri vardı. Ayrıca şehri çevreleyen kırsal alandaki tarımsal faaliyetlerle hayvancılık ekonomik yönden canlılık göstermekteydi. Osmanlı döneminde tarımın oldukça revaçta olmasına rağmen Mardin ve yöresinde ilk sırayı transit ticaretin getirileriyle küçük

ölçekteki sınaî işletmeler almıştı. XIX. yüzyılda şehir tarım ürünlerinin pazarlandığı bir merkez olarak ön plana çıktı. Sabun üretimi, iplik, bez ve ipekli imalâtı ile deri işleme tesisleri vardı. XX. yüzyıl başlarında şehirde yirmi cami, kırk beş mescid, on kilise, üç manastır, üç medrese, bir idâdî, üç ibtidâî mektep, beş sıbyan mektebi, üç hıristiyan mektebi, bir han, 1080 dükkân ve mağaza olduğu tesbit edilmiştir.

İdarî Yapı. Anadolu'nun güneydoğusunda bulunan yerler Osmanlı hâkimiyeti altına alınıp merkez Âmid olmak üzere Diyarbekir vilâyeti teşkil edildiğinde Mardin buraya bağlı bir sancak oldu (924/1518). Coğrafî açıdan el-Cezîre'nin bir bölümünü oluşturan Mardin idarî bakımdan Bizanslılar zamanından beri Diyarbekir'e bağlı idi. Mardin sancağı dahilinde en önemli iskân yeri sancak merkezi olan Mardin'di. 1518'de Mardin livâsına bağlı yerler olarak Mardin kazası ile Savur ve Nusaybin nahiyeleri belirtilmektedir. Ayrıca beylerbeyi hasları zikredilirken Sincar yakınlarındaki Habur'un da ilk tahrirde Mardin'e bağlı nahiyeler arasında yer aldığının görülmesine rağmen (BA, TD, nr. 64, s. 239) daha sonraki tahrirlerde belirtilmemektedir. Bu tahrir, Mardin'in Osmanlılar'a intikalinden sonraki ilk idarî teşkilâtı aksettirmektedir. 1518'de sancakta Mardin şehri, Savur ve Nusaybin kasabaları ile birlikte 247 köy bulunmaktaydı. Bu köylerden 196'sı Mardin'e, elli biri Savur'a ve on üçü Nusaybin'e bağlıydı. 932 (1526) yılındaki idarî yapıda Mardin, Savur ve Nusaybin livâ olarak belirtilmekte ve Berriyecik bu sancağın kazasını teşkil etmekteydi. Bu tarihte şehir ve kasaba sayısında değişiklik olmamasına rağmen köy ve mezraa sayısında artışlar olmuştur. Mardin kazasına bağlı 305 köy, yirmi beş mezraa, Savur kazasına bağlı elli yedi köy, yetmiş yedi mezraa, Berriyecik kazasına bağlı 141 köy ve kırk üç mezraa yer almaktadır. 1540 yılında idarî yapıda fazla bir değişikliğin olmadığı görülmektedir. Bu tarihte kaza olarak sadece Mardin geçmektedir. Mardin kazası ve ona bağlı Duraclu nahiyesi ve sancak dahilindeki meskûn yerlerde bir kale, iki kasaba merkezi (nefs), 258 köy ve 113 mezraa vardı. Nusaybin bu tarihte Mardin'den kopuk olarak görünmesine rağmen ancak 1550'ye doğru müstakil sancak olmuştur (Göyünç, XVI. Yüzyılda Mardin Sancağı, s. 44). 1540 yılından itibaren Mardin'in sancak olarak zikredildiği görülmektedir. 964'te (1557) Mardin Âmid livâsına bağlı bir nahiye, 972'de (1564-65) kaza olarak belirtilmekte ve buraya bağlı Karadere, Kûh-i Mardin, Dînâbî, Turaclu, Öksüzçalı, Gökçekaya, Zerkan, Doğancık,

Dehleki nahiyeleri yer almaktadır. Mardin'in 1560 yılından itibaren sancak hüviyetini kaybettiği anlaşılmaktadır. Nitekim XVII. yüzyılda Diyarbekir'e bağlı bir kaza konumundaydı. XVIII. yüzyılda ise Bağdat eyaletine bağlı bir

kaza oldu, bu statüsünü XIX. yüzyılın ilk yarısında da sürdürdü ve Bağdat'a bağlı voyvodalar tarafından idare edildi. Mardin, 1840'lı yıllarda şehrin ileri gelen aşiretlerinden olan Millî ailesinin idaresine verilmiştir (a.g.e., s. 46). 1840-1845 yılları arasında Mardin'in Musul'a bağlandığı ve valinin gönderdiği vekil tarafından yönetildiği belirtilir. 1845'te Mardin tekrar sancak statüsünü kazanmış, 1869 yılından Cumhuriyet'in kuruluşuna kadar geçen zaman içerisinde ilk dönemde olduğu gibi Diyarbekir'e bağlı sancak konumunu sürdürmüştür.

Mardin sancağında yaşayanlar, şehir ve köylerdeki yerleşik halk ile aşiret halindeki göçebe topluluklardan oluşuyordu. Bunlar etnik ve dinî bakımdan müslümanlar, hıristiyanlar, yahudiler ve Şemsîler olarak zikredilebilir. Mardin ve yöresinde Akkoyunlular zamanında bu hânedana mensup Karayülük Osman'ın oğlu Hamza Bey'in "Türkman perâkendelerin Mardin etrafına iskân hizmetine tayin olunduğu" kayıtlarda geçmektedir. Akkoyunlular'dan önce bu bölgeye hâkim olan Artukoğulları'nın da bir Türk hânedanı olduğu göz önüne alınırsa kendileriyle birlikte birçok Türk topluluğunun bölgeye gelip yerleştiği anlaşılır. Nitekim yerleşim yerlerinin ekserisinin Türkçe adlar taşıması bölgenin etnik kimliği hususunda belirleyici bir unsurdur.

Cumhuriyet başlarında Diyarbakır ilinden ayrılarak kurulan Mardin ilinin merkezi olan Mardin şehri, eskiden olduğu gibi bugün de tarımsal ticaret merkezi olma özelliğini sürdürmektedir. Bunun dışında sanayi tesisi olarak çimento fabrikası, iplik fabrikası, fosfat işletmeleri, yem fabrikası, boru ve kireç fabrikaları ile bunların yan sanayileri gibi kuruluşlara sahiptir. Gıda sektöründe de önemli gelişme gösteren Mardin unlu mâmuller, süt ve süt ürünleri, yağ ve yem sanayiinde önemli atılımlar yapmıştır. Uluslarası taşımacılık Mardin'de önemli yer tutmaktadır. Güneydoğu Anadolu Projesi'ndeki (GAP) ilk, Suriye ve Irak'a en yakın tek serbest bölgenin Mardin'de kurulmuş olması yöre dışı yatırımcıların Mardin'e yönelmesini sağlamıştır.

Cumhuriyet döneminin başlarında yapılan ilk nüfus sayımında (1927) 22.249 olarak tesbit edilen nüfus sonraki yıllarda 20.000'in de altına düştü (1945'te 18.522, 1950'de 19.354). Ardından yavaş yavaş artmaya başlayan nüfus 1955'te 24.379, 1970'te 33.740, 1990'da 53.005, 2000 yılında ise 65.072'ye ulaştı.

Mardin şehrinin merkez olduğu Mardin ili Şanlıurfa, Diyarbakır, Batman ve Şırnak illeriyle komşudur. Ayrıca güneyden Suriye topraklarıyla sınırlanır. Merkez ilçeden başka Dargeçit, Derik, Kızıltepe, Mazıdağı, Midyat, Nusaybin, Ömerli, Savuş ve Yeşilli adlı on ilçeye ayrılır. 8806 km² genişliğindeki Mardin ilinin sınırları içinde 2000 yılı nüfus sayımına göre 705.098 kişi yaşıyordu, nüfus yoğunluğu ise 80 idi.

Diyanet İşleri Başkanlığı'na ait 2002 yılı istatistiklerine göre Mardin'de il ve ilçe merkezlerinde 248, kasabalarda altmış altı ve köylerde 556 olmak üzere toplam 870 cami bulunmaktadır. İl merkezindeki cami sayısı elli beştir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, TD, nr. 64, s. 203-324; nr. 200, s. 373-458, 761-898; nr. 998, s. 6-51; BA, KK, Ruûs, nr. 208, s. 117; nr. 210, s. 119; nr. 211, s. 30; nr. 241, s. 314; BA, MAD, nr. 100, s. 15b; nr. 4540, s. 9; nr. 7547, s. 6; nr. 17642, s. 297-361; Ebû Yûsuf, Kitâbü'l-Harâc (trc. İsmail Karakaya), Ankara 1982, s. 139, 142; Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 252; Taberî, Târîẖ (Ebü'l-Fazl), VII, 447; X, 31, 38; İbn Havkal, Ṣûretü'l-arż (nşr. M. J. de Goeje), Beyrut, ts., s. 214; Şerîf el-İdrîsî, Nüzhetü'l-müştâḳ, Beyrut 1989, II, 662; Sem'ânî, el-Ensâb (Bârûdî), V, 162; İbnü'l-Ezrak el-Fârikī, Târîhu Meyyâfâriḳīn ve Âmid (nşr. Bedevî Abdüllatîf Avad), Kahire 1959; a.e.: Artuklular Kısmı (trc. Ahmet Savran), Erzurum 1992, s. 99-106; İbn Cübeyr, er-Riḥle, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), s. 215; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân (Cündî), V, 46-47; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, bk. İndeks; a.e. (trc. Abdülkerim Özaydın), İstanbul 1987, IX, 123-126; X, 391; XII, 316-317; İbn Bîbî, el-Evâmirü'l-Alâiyye: Selçuknâme (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 1996, I, 279; II, 48, 55,

143; İzzeddin İbn Şeddâd, el-Aʿlâḳu'l-ḫaṭîre fî zikri ümerâʾi'ş-Şâm ve'l-Cezîre (nşr. Yahyâ Zekeriyyâ Abbâre), Dımaşk 1978, III/2, s. 552-555; İbn Saîd el-Mağribî, Kitâbü'l-Coġrâfyâ (nşr. İsmâil el-Arabî), Beyrut 1970, s. 157, 172; Ebü'l-Ferec, Târih, I, 56; II, 348, 354, 356, 362, 430, 440, 470, 471, 475, 507, 544, 575, 610-612, 630; a.mlf., Târîḫu muḫtaṣari'd-düvel (nşr. Antûn Sâlihânî el-Yesûî), Beyrut 1890, s. 101, 150, 202, 206, 208, 219, 225, 226, 236, 239, 280; Ebü'l-Fidâ, el-Muḫtaṣar fî aḫbâri'l-beşer (nşr. Mahmûd Deyyûb), Beyrut 1417/1997, II, 219; Müstevfî, Nüzhetü'l-ḳulûb (Strange), s. 105, ayrıca bk. İndeks; İbn Battûta, er-Riḥle, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), s. 238-239; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ, IV, 316; Abdülgani Efendi, Mardin Tarihi (nşr. Burhan Zengin), Ankara 1999; Tarih ve Coğrafya Lugatı, III, 718-733; Gabriel, Voyages, s. 3-5, 7-8; a.mlf., "Mardin ve Diyarbekir Vilayetlerinde İcra Olunmuş Bir Arkeologya Seyahati Hakkında Rapor", Türk Tarih, Arkeologya ve Etnografya Dergisi, sy. 1, İstanbul 1933, s. 134-149; M. Canard, Historie de la dynastie des h'amdanides de Jazîra et de Syrie, Paris 1951, I, 299; E. Honigmann, Bizans Devletinin Doğu Sınırı (trc. Fikret Işıltan), İstanbul 1970, s. 6; Ara Altun, Mardin'de Türk Devri Mimarisi, İstanbul 1971; Işın Demirkent, Urfa Haçlı Kontluğu Tarihi (1098-1118), İstanbul 1974, bk. İndeks; a.e. (1118-1146), Ankara 1987, bk. İndeks; İmâdüddin Halîl, el-ʿİmârâtü'l-Artuḳıyye fi'l-Cezîre ve'ş-Şâm: 465-812 h./1072-1409 m., Beyrut 1400/1980, tür.yer.; L. Ilisch, Geschicte der Artuqidenherrschaft von Mardin Zwischen Mamluken und Mongolen: 1260-1410, Münster 1984, s. 212-213; Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye Tarihi, İstanbul 1984, bk. İndeks; Hasan Şümeysânî, Medînetü Mardin mine'l-fetḥi'l-ʿArabî ilâ sene 1515 m./921 h., Beyrut 1407/1987, s. 71-82, 113-129, 375-387; G. Väth, Die Geschichte der artuqidischen Fürstentümer in Syrien und der Gazīra'l-Furātīya (496-812/1002-1409), Berlin 1987, bk. İndeks; Abdülkerim Özaydın,

Sultan Muhammed Tapar Devri Selçuklu Tarihi (498-511/1105-1118), Ankara 1990, s. 54, 63, 108, 126, 127, 132; a.mlf., Sultan Berkyaruk Devri Selçuklu Tarihi (485-498/1092-1104), İstanbul 2001, s. 109, 130, 166, 171; İsmail Aka, Timur ve Devleti, Ankara 1991, s. 20, 26, 30, 46; Nejat Göyünç, XVI. Yüzyılda Mardin Sancağı, Ankara 1991; a.mlf., "Evliya Çelebi'nin Mardin ve Yöresi Hakkında Yazdıkları", MÜTAD, sy. 4 (1989), s. 225-227; E. Füsun Alioğlu, Mardin Şehir Dokusu ve Evler, İstanbul 2000; Suavi Aydın v.dğr., Mardin: Aşiret-Cemaat-Devlet, İstanbul 2000; Cl.

Cahen, “Le Diyār Bakr au temps des premiers urtuḳides”, JA, CCXXVII (1935), s. 219-277; C. Hillenbrand, “The Career of Najm al-Dīn İl Ghāzī”, Isl., LVIII/2 (1981), s. 250-292; a.mlf., “The Establishment of Artuqid Power in Diyārbakr in the Twelfth Century”, St.I, LIV (1981), s. 129-153; V. Minorsky, “Mardin”, İA, VII, 317-322; a.mlf. - [C. E. Bosworth], “Mārdīn”, EI² (İng.), VI, 539-542.

Mehmet Taştemir

MİMARİ.

Mardin adından ilk defa IV. yüzyılda Ammianus Marcellinus bahsetmekle birlikte şehrin kurulduğu tepenin güney kesiminde prehistorik izlere rastlanır. Bugün şehirde Artuklu, Akkoyunlu ve Osmanlı dönemlerinden önemli yapılar bulunmaktadır.

Savunma Amaçlı Yapılar. Mardin’in etrafını çeviren ve XIX. yüzyılın sonlarına kadar var olduğu bilinen surlarının ne zaman ve kimler tarafından yapıldığı kesin olarak belli değildir. Kaynaklarda 281’de (894) Halife Mu‘tazıd-Billâh’ın Mardin’e yürüdüğü, Hamdân b. Hamdûn kaçarken oğlunun kaleyi teslim ettiği ve tahkimatın da yıktırıldığı belirtilir. X. yüzyılda Hamdânîler tarafından inşa edildiği ileri sürülen surların XIII. yüzyılda bir hendekle çevrili olduğu ve Bâbü’s-sûr, Bâb-ı Kıssîs, Bâbü’z-zeyt, Bâb-ı Şavat, Bâb-ı Cedîd ve Bâbü’l-hammâre adlı altı kapısının bulunduğu bilinir. Bugün şehrin ana caddesinin iki ucundaki yerlerden biri Diyarbakır Kapısı, diğeri Savur Kapısı adını taşır. Mardin Kalesi kuzeyde denizden yüksekliği 1200 m. olan kayalık tepeye kurulmuş olup bütün Mezopotamya ovasına hâkimdir. Tepe üzerinde falez şeklindeki kayalıklar tabii bir kale oluşturur, yapı güneyinde tek bir girişe sahiptir. Günümüzde tek burcu kalan kalenin duvar tahkimatı da azdır. Dapré kalenin daha eski olduğunu ve Bizans döneminde onarım gördüğünü belirtir. Ancak mevcut kısımlar ve burç, üzerindeki markalar ve giriş kapısı üstünde yakın zamana kadar duran yazıt ve kabartmalara bakılarak Akkoyunlu devrine mal edilirse de giriş koridorunun tonoz örgüsü Artuklu mimari tekniğine kuvvetle bağlıdır. İlk devirlerden itibaren içinde yerleşimler bulunan kalede, Artuklu devri işaretlerini taşıyan küçük ölçüde bir külliye ile Akkoyunlular’a nisbet

edilen caminin (Hızır Camii, Kale Camii) kalıntıları dışında Akkoyunlu sara-yı olduğu belirlenen iki katlı konak-saray ve hamam kalıntıları mevcuttu.

Külliyeler. Şehirde Artuklular dönemine ait iki külliye bulunur. Bunlardan halkın Mâristan dediği Emînüddin Külliyesi XII. yüzyılın ilk yarısında inşa edilmiş olup cami, medrese, çeşme ve hamamdan oluşur (bk. EMÎNÜDDİN KÜLLİYESİ). Artuklular'a ait diğer külliye ise Necmeddin Külliyesi'dir (Câmiu'l-Asfar). Mardin Artuklu Beyi I. Necmeddin İlgazi'nin 1122'de Silvan'da ölüp Mardin'e getirilerek burada gömüldüğü düşüncesi hâkimdir. Emînüddin zamanında yapımına başlanılan külliye Necmeddin İlgazi tarafından tamamlanmıştır. Emînüddin Külliyesi'nin güneydoğusunda yer alan bu yapıdan birbirini kesen iki beşik tonozlu mekân ve eklerinin izleriyle doğu yanında kare bir minare kalıntısı durmaktadır.

Cami ve Mescidler. Mardin camilerinde harim enine gelişen bir plana sahip olup mihraba paralel nefler tonoz örtülü ve mihrap önü kubbelidir. Harimin önünde bir avlu mevcuttur. Bu özelliklere sahip en erken tarihli yapı ulucamidir. Cami enine gelişen dikdörtgen planlı olup mihraba paralel üç nefi vardır. Kubbe dilimli formu ile mihrabı, kapısı ve minaresindeki sistemleriyle yapı dikkat çekicidir (bk. ULUCAMİ). Bâbü's-sûr (Melik Mahmud) Camii, mihrap önü kubbeli ve iki yanda beşik tonozlu enine gelişen plan tipini sürdüren bir diğer Artuklu yapısıdır. Avlunun doğusunda ve kuzeyinde çeşitli büyüklüklerde mekânlar yer alır. Cami XIV. yüzyılın üçüncü çeyreğine tarihlenir. Abdüllatif (Latifiye) Camii 772 (1371) tarihlidir. Enine gelişen planda mihraba paralel iki nefli bir yapı olup mihrap önünde nefler bir kubbe ile kesilmiştir. Revaklı avlunun doğu ve batı kanatlarında iki kat halinde medrese yer alır (bk. ABDÜLLATİF CAMİİ). Artuklu devrinin sonlarına tarihlenen Süleyman Paşa (Molla Hari) Camii kareye yakın planda mihraba paralel iki nefli olup her iki nefte mihrap önünde birer çapraz tonozla örtülüdür. Mihrap istiridye kabuğu şeklinde düzenlenmiştir. Şeyh Çabuk Camii enine dikdörtgen planlı

ve mihraba paralel iki nefli bir yapıdır. Girişin güneyinde türbe ya da zikir yeri olması muhtemel bir mekân bulunur. Caminin tekke (hankah, zâviye) fonksiyonuna sahip bir yapı olduğu anlaşılmaktadır. Hamîd (Şeyh Zebûn) Camii XIV. yüzyılda yapılmış olmalıdır. Enine dikdörtgen planlı yapının

doğu yönünde bir iç avlu, batı yönünde kubbeli ve tonozlu mekânlar vardır. Buradaki farklı birimlerin varlığından, yapının sadece bir cami değil benzer plan gösteren tekke ya da zâviye gibi kullanılmak üzere yapılmış olduğu düşünülebilir. Mardin'de Osmanlı döneminden fazla örnek bulunmaz. Bu devre ait ilk yapı Kıseyri Camii'dir. Yapı, güneyde beşik tonoz örtülü ana mekânla bunun batısında kuzeye doğru kareye yakın ek mekânlar ve bunlar arasında yer alan hazîreden oluşur. Kitâbesinde 967 (1559-60) tarihi vardır. Reyhâniye Camii fevkanî şekliyle dikkati çeker. Mevcut kitâbelerin XIX. yüzyıla işaret etmesine karşılık XVI. yüzyıl başlarında kurulmuş, XVIII ve XIX. yüzyıllarda onarımlar görmüştür. Enine gelişen planda yapı mihraba paralel iki nefli ve mihrap önü kubbelidir. Mihrap nişi istiridye kabuğu şeklinde düzenlenmiştir. Şeyh Mahmud Türkî (Şeyh Ali) Camii'nin bânisi ve tarihi hakkında fazla bilgi yoktur. XVI. yüzyıl kayıtlarında rastlanan yapının XV. yüzyıla ait olabileceği gibi daha erken tarihli olması da mümkündür. Yalın görünüşlü yapı kareye yakın planda mihraba paralel iki beşik tonozla örtülmüştür. Zairi (Şeyh Muhammed ez-Zerrâr = Zarrâr) Camii enine gelişen planda iki nefli ve mihrap önü kubbeli bir yapıdır. Kitâbesi 1102 (1690-91) tarihini verir. Hacı Ömer (Halîfe) Camii enine dikdörtgen planlı olup beşik tonozla örtülüdür. Tekke fonksiyonunda olabileceği düşünülen yapının tarihi hakkında aydınlatıcı bilgi olmamakla birlikte XVIII. yüzyılın ilk yarısında yapıldığı kabul edilir. Bir Bizans şapelinin üstüne inşa edildiği sanılan, XV. yüzyıl kayıtlarında bânisi olarak Şeyh Mehmed Dînârî adının yazılı olduğu Pamuk Camii (Şeyh Mehmed Dînârî Camii), yapım tarihi hakkında herhangi bir ipucu bulunmayan Arap (Azap) Camii (Azaplar Ağası Mescidi ile isim benzerliği kurulursa XVI. yüzyıl kayıtlarında mevcut görünmektedir), XVIII. yüzyıldan kalan Şeyh Şerran Mescidi şehirdeki diğer Osmanlı camileridir.

Manastır ve Kiliseler. Mardin ve civarında farklı inançlara hizmet eden birçok kilise ve manastır bulunmaktadır. Bu düzende Süryânîler'e ait yapılar öne çıkar. Şehirdeki en önemli Süryânî yapısı merkeze 5 km. uzaklıktaki Deyrüzzafaran Manastır topluluğudur. IV. yüzyılda kurulup Süryân-i Kadîm cemaatinin dinî merkezi olan manastır IX-X. yüzyıllarda parlak yıllarını yaşar. 1293-1932 yılları arasında patriklik merkezi olarak hizmet vermiştir. Manastırın en büyük özelliği, Süryân-i Kadîm patriklerinin çoğunun (elli iki patrik) mezarının burada özel bir yerde korunmuş olmasıdır. Çeşitli eklemeler ve onarımlarla günümüze gelen

yapıda farklı dönemlere ait üç kilise (Mor Hananyo, Meryem Ana, Mor Petrus) ve bir şapel vardır. Meryem Ana Kilisesi'ndeki mozaik ve apsis kısmı IV. yüzyıla kadar iner. Deyrüzzafaran Manastırı'nın kuzeyindeki dağda kayalara oyulmuş belirli mesafelerde Meryem Ana ve Theodoros tapınakları, Mar Yâkub, Mar İzozoil, Mar Behnam manastırlarıyla Mar Yûsuf Savmaası bulunmaktadır. Şehirde ve civarında özellikle çan kulelerinin mimarisiyle dikkat çeken kiliseler, Deyribuhre-Mar İstefanos Manastırı, Mar Mihail (186), Kırklar (569), Surp Kevork (569), Behirmiz (569), Mart Şmuni (1125'te onarılmış), Meryem Ana (1820), Mar Yûsuf (1885) ve Bulus (1914) kiliseleridir.

Zâviye ve Türbeler. Genellikle çok fonksiyonlu Mardin yapılarında zâviye-tekke olarak kullanılanlar çoğunluğu oluşturur. XV. yüzyılın kolonizasyon hareketlerinde önemli oldukları anlaşılan Mardin zâviyeleri Akkoyunlu yapılarıdır; bunlardan sağlam olarak günümüze ulaşan en önemli parça Hamza-i Kebîr Zâviyesi'nin türbesidir. Akkoyunlu Karayülük Osman'ın oğlu Hamza Bey'e (1435-1444) maledilen yapı kitâbesinden anlaşıldığı kadarıyla 842'de (1438-39) yaptırılmıştır. Ortada dilimli kubbeyle örtülü türbe dört yönde beşik tonozlarla haçvari şekilde düzenlenmiştir. Bu plan özelliğiyle Anadolu'da tek örnek olan türbenin kapısında sekizgen mozaik çinili pano yer alır. Cihangir Bey Zâviyesi dikdörtgen planlı olup ortada çapraz tonoz, iki yanda beşik tonozlarla örtülüdür; yapı, doğuda içinde bir ocak nişi bulunan yıldız tonozlu kare bir giriş bölümüne sahiptir. Bânisinin Akkoyunlu Cihangir Bey (1444-1469) olduğu sanılır. Yine Akkoyunlular'ın Hamza-i Sagīr Zâviyesi kitâbeli, nişli ara eyvanı ve ek kısmıyla belki de en büyük Mardin zâviyesi olup kesin planı hakkında bilgi yoktur. Abdülganî Efendi'ye göre 879 (1474-75) yılında inşa edilmiştir. XV-XVI. yüzyıllara tarihlenen Şeyh Kasım Halvetî Türbe-Mescidi, güneyinde hazîresi ve batıda yazlık namazgâhı olan küçük kare planlı çapraz tonozlu bir yapıdır. Altında basamaklarla inilen beşik tonozlu mumyalık kısmı bulunur. Şehrin dışında Mardin'in doğusunda Savur yolu üzerindeki Şeyh Hâmid türbeleri XIX. yüzyıl sonuna ait olmakla birlikte tekke-zâviye olarak da kullanılmıştır. Kare planlı ve kubbe ile örtülü dört türbe mekânıyla beşik tonoz örtülü mescid kısmının birleşmesinden meydana gelmiştir.

Medreseler. Artuklu devrinde Mardin'de önemli medreseler yapılmıştır.

Anadolu’nun ilk açık avlulu, revaklı, iki katlı, iki eyvanlı medresesi olan Hatuniye (Sitti Radviyye / Radaviyye) Medresesi, Mardin Artuklu Hükümdarı II. Kutbüddin İlgazi’nin saltanatı sırasında (1176-1184) annesi Sitti Radviyye (Radaviyye, Raziyye) tarafından yaptırılmış, vakfiyesi de 602 (1206) yılında kıble cephesinde taş üzerine yazdırılmıştır. Ana eyvanın doğusunda bulunan tromplu kubbeyle örtülü mihraplı türbede iki sanduka bulunmaktadır (bk. HATUNİYE MEDRESESİ). Açık avlulu medreseler grubuna giren diğer bir yapı Şehidiye Medresesi olup XIII. yüzyılın ilk yarısında inşa edilmiştir. Kuzey ve batı yönünde yer alan iki eyvanı ve batı yönündeki revaklarla şekillenen avlunun güneyinde cami ve türbe, doğusunda iki katlı medrese odaları yer almaktadır. Mardin’in ilk medreseleri olarak kabul edilen Emînüddin Medresesi ile Necmeddin Külliyesi’nin doğu kanadı da avlu esasına dayanmaktadır. Emînüddin Medresesi’nde ortak bir avlunun kuzeyinde basit, üç bölümlü, küçük ölçüde bir mekânla karşılaşıldığı halde Necmeddin Külliyesi’nde eyvanlı bir avlu dikkati çeker. XIII. yüzyılın ilk çeyreğinde yapılmış olabileceği düşünülen Mârufiye (Hacı Mâruf Bey el-Artukî) Medresesi çok geniş boyutlara ulaşan ve tek avlu düzenini aşan bir uygulamaya sahiptir. Kalıntılarından eyvanlı, açık avlulu medrese olduğu anlaşılan yapıda en önemli yer kuzey bölümüdür ve ortada kubbe, üç yanda tonozlu eyvanlı bir planda düzenlenmiştir. Burada, kuzey eyvandan başlayıp kubbeli kısmın altından geçerek açık avluya kadar çıkan taş mozaik döşeli bir selsebil bulunur. Tek avlu etrafında sıralı mekânlar düzenini aşan plan şeması en açık şekliyle Sultan Îsâ (Zinciriye) ve Sultan Kasım (Kāsımiye) medreselerinde görülmektedir. Sultan Îsâ Medresesi, taçkapısındaki kitâbesinden anlaşıldığı kadarıyla Artuklular’dan Şemseddin Dâvud’un (el-Muzaffer) oğlu Sultan Mecdüddin Îsâ tarafından yaptırılmış olup 2 Muharrem 787 (13 Şubat 1385) tarihinde tamamlanmıştır. Geniş bir alanı kaplamakta olan yapı iki kat üzerinde avlu, cami, türbe ve çeşitli ek mekânlardan oluşur. Yapı, doğu ve batı uçlarındaki dilimli kubbeler ve doğu tarafına rastlayan yüksek taçkapısıyla dikkat çeker. İnşasına Artuklu devri sonlarında (XIV. yüzyıl sonu) başlanan Sultan Kasım Medresesi’nin Akkoyunlular tarafından XV. yüzyılın ikinci yarısında tamamlandığı kabul edilir. Mardin yapılarının en büyüklerinden olan medrese tek bir avlu etrafında düzenlenmiş iki katlı mekânlarla batıda yer alan bir mescide sahiptir. Sultan Îsâ Medresesi ile bazı farklılıklar dışında plan, süsleme ve işçilik yönünden yakın benzerlik gösterir. Cephede en önemli bölümlerden olan taçkapı Sultan Îsâ

Medresesi'nin kapısını tekrarlar. Akkoyunlular'ın XV. yüzyıl sonu ile XVI. yüzyıl başına tarihlenen Şah Sultan Hatun Medresesi avlu etrafında iki katlı olarak yapılmışken kısmen günümüze gelebilmiştir. Güneyde yer alan cami ise tamamen yenilenmiştir. Mardin'de bugün mevcut olmayan XII. yüzyıl başından Hüsâmiye Medresesi, aynı yüzyılın sonlarından Muzafferiye Medresesi, kısmen kalıntıları bulunan XIII-XIV. yüzyıllardan Şeyh Aban (Lıbben = Melik Mansûr) Medresesi ile Altunboğa, Savurkapı medreselerinin mimarileri hakkında bilgi yoktur.

Hamamlar. Mardin'de Artuklu devrinden kalmış Anadolu'nun en eski hamamlarını bulmak mümkündür. Emînüddin Külliyesi içindeki Mâristan Hamamı, XII. yüzyılın ilk çeyreğinde haçvari planlı sıcaklık kısmıyla dikkati çekmektedir. Şehirdeki ilk Türk hamamı olan yapıdan yalnızca soyunmalık bölümü kalmıştır. XII. yüzyılın son çeyreğinde yapılan Radviyye (Savurkapı) Hamamı'nda soyunmalık dar, uzun bir şekil göstermesine karşılık sıcaklık ortada kubbeli, dört yanda beşik tonozlu, dört eyvanlı ve dört kubbeli köşe hücresiyle şekillenmiştir. XIII. yüzyılın ikinci yarısına ait Yenikapı Hamamı'nın soyunmalığı değişik bir plan şeması gösterir; bugün bir kısmı ayakta olan yapıda eyvanın üç yönden birleştirilmesiyle oluşan soyunmalık beşik tonozlu ılıklığa bağlanır. Buradan yine dört eyvanlı ve dört köşede tromplu kubbeli odaların yer aldığı sıcaklığa geçilir. XIV. yüzyılın ilk yarısına ait Mardin Ulucamii Hamamı'nda yüksek kasnaklı tromplu kubbeyle örtülü soyunmalıktan kuzeydeki dar kapıyla kare planlı ve kubbeli bir ara mekâna geçilir. Buradan doğudaki beşik tonoz örtülü ılıklığa ve ardından sıcaklığa ulaşılır. Sıcaklık ortada kubbeli, dört yönde tonoz örtülü dört eyvan ve köşelerde kubbeli dört halvet hücresine sahiptir. Türk devri öncesi temellere dayandığı sanılan Emîr Hamamı'nın inşası hakkında bilgi yoktur. Yan yana iki kubbeli yapı yıldız biçimi açılma gösteren bir mimari anlayışa sahiptir. Kaynaklarda bahsedilen Kāsımiye Hamamı/ Alaca Hamam ve Keçeci Hamamı hakkında bilgi bulunmamaktadır.

Çeşmeler. Çeşmeler genellikle eyvanların içine ya da kemerli nişler olarak yapılmıştır. Türk mimarisinde en eski çeşmelerden biri Mardin'dedir. Artuklular'dan Necmedin İlgazi tarafından 1109-1122 yılları arasında geniş bir külliyenin içinde yaptırılan ve bugün pek az kısmı kalan hamamın avluya komşu olan cephesinin köşesinde yer alan çeşme çifte kemerlidir ve

üstü bir çapraz tonozla örtülüdür. Mevcut çeşmelerin en önemlileri arasında Ayn Kapak, Kāsımiye, Firdevs, Fahriye, Sultan Îsâ, Cevheriye, Ayn Saraç ve Savurkapı çeşmeleri sayılabilir.

Meskenler. İlk sivil mimari dokunun kale içinde başladığı şehirde kale dışında yerleşme kaynaklara göre V. yüzyılda başlamıştır. Günümüzde şehir Mardin Kalesi'nin güneyinde dik yamaçta yer alır. Mardin'de bulunan farklı yapı türleri birbirine dar sokaklar, basamaklı merdivenler ya da "abbara" denilen üstü tonozlu geçitlerle bağlanır. Çok defa evlerin altından geçen abbaralar hem sokağın hem de evlerin elemanı olarak ikili görev üstlenmiştir. Evler arazinin konumuna göre teraslar şeklinde en az iki, üç veya daha çok katlı olarak düzenlenmiştir. Örtü sistemi dıştan tamamen düz ve toprak damlıdır. İlk kat, çoğunlukla sütunlara bindirilmiş hafif sivri kemerlerin oluşturduğu "U" biçiminde revaklı bir avlu ve avluya açılan odalardan meydana gelir. İkinci kat, birinci kat odalarının çapraz tonozları üzerine bindirilerek arazinin eğimine göre geri çekilmiş, teras şeklinde ve geniş "L" biçimli bir avluyla diğer mekânlardan oluşmaktadır. Mardin evlerinin değişmez birimi olan eyvan ve eyvana açılan odalar ikinci katta yer alır. Genellikle eyvanların sonunda kahve ocağı denilen küçük bir mekân vardır. Geniş ve uzun pencereler, oda içlerindeki nişler ve dolap yerleri iç mekânda hareketlilik sağlar. Evlerin zengin iç dekorasyonuna karşılık sokak cepheleri yalındır. Dar ve yüksek duvarlarla konutlardan ayrılan sokaklar âdeta birbirinin benzeridir. Bazı yapıların konsollara bindirilmiş hafif çıkmaları ve üç dört mukarnasla yumuşatılmış köşelikleriyle yağan karı dışarıya atmak için kullanılan pencereli çıkmaları bir ölçüde sokaklara hareketlilik sağlar. Evlerin büyük çoğunluğu en az yüzyıllıktır.

Diğer Yapılar. Mardin'de bugün tek bir kervansaray ayakta olup XII-XIII. yüzyıllara tarihlenir. Ana caddenin üzerinde dikdörtgen bir avlu etrafında iki katlı revaklı mekânlardan oluşan yapı durumunu kısmen korumuştur. Giriş eyvanının iki yanında beşer dükkânıyla avlu etrafında çapraz tonozlu revaklar arkasında tonozlu odalara sahiptir. Kuzeyde tek kat yüksekliğinde bir eyvan ve burada vaktiyle bir çeşme yer almaktaydı. Üst katta avlunun etrafını çeviren revaklar arkasında aşağıda olduğu gibi tonozlu odalar bulunmaktadır. XVI. yüzyıl kayıtlarında biri Artuklu, ikisi Akkoyunlu vakfı olarak geçen kervansaraylardan hiçbir ize rastlanılmaz. Halk arasında

Kaysâriye ya da Bedesten (Bezzâzistan) adıyla tanınan yapı ulucaminin kuzeyinde çarşı içindedir. Sadece dıştaki dükkânların bir kısmı değişmiş olarak kullanılan ve büyük kısmı yıkılmış olan bedesten, uzunlamasına dikdörtgen planlı olup bu bölgede önemli bir plan şeması ve form ortaya koyarak Osmanlı bedestenleriyle paralellik kurulmasına imkân sağlar. Bütün bölgede kullanılmış olan bir pâye etrafında dört çapraz tonoz sistemine dayanan planın büyük ölçüde gerçekleştirildiği bir sivil mimari örneğidir. Bedestenin 1480-1500 yılları arasında yapılmış olduğu sanılır. Reyhâniye Camii'nin batısında batı bölümü yıkılmış olan Revaklı Çarşı'nın tarihi hakkında bilgi yoktur. Ortadaki bir yolun iki yanında revaklardan ve bunların arkasında bulunan birer sıra dükkândan oluşur. Doğuda eyvan şeklinde tek bir dükkân vardır. Sivil mimari alanında önleri revaklarla örtülü karşılıklı iki sıra dükkân düzenine sahip yapı bir çeşit kapalı çarşı özelliğini yansıtır. Nusaybin yolunda vali konağı yanındaki Firdevs Köşkü, Mardin ev mimarisinin gelişmiş ve büyük ölçülerde uygulanmış şeklidir. İki kat halindeki köşkün ikinci katında cihannümâ, önünde bir havuz yer alır. Yapının havuza bakan yönünde, ortadaki diğerlerine göre daha büyük ve dışa taşkın üç eyvanla bir oda bulunur. Köşk el-Melikü'l-Mansûr II. Necmeddin Gazi zamanında (1294-1312) mevcut olup Artuklu eseridir (bk. FİRDEVS KÖŞKÜ). Bunların dışında XIX. yüzyıl sonunda inşa edilen kışla ve idare yapılarıyla okullar şehir dokusunda yerlerini almıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Kâtib Ferdî, Mardin Mülûk-i Artûkiyye Tarihi (nşr. Ali Emîrî), İstanbul 1331, s. 31; Abdülgani Fahri Bulduk, Mardin Tarihi (nşr. Burhan Zengin), Ankara 1999, s. 227-277; Nazmi Sevgen, Anadolu Kaleleri, Ankara 1959, s. 259-263; Aptullah Kuran, Anadolu Medreseleri, Ankara 1969, I, tür.yer.; Metin Sözen, Anadolu Medreseleri, İstanbul 1970-72, I-II, tür.yer.; a.mlf., "Mardin'i Korumak Ulusal Görev Olmalı", Arkitekt, sy. 435, İstanbul 1996, s. 22-26; Ara Altun, Mardin'de Türk Devri Mimarisi, İstanbul 1971; a.mlf., Anadolu'da Artuklu Devri Türk Mimarisi'nin Gelişmesi, İstanbul 1978, tür.yer.; a.mlf., Ortaçağ Türk Mimarisi'nin Anahtarları İçin Bir Özet, İstanbul 1988, tür.yer.; a.mlf., "Mardin Ulu Camii ve Çifte Minareler

Üzerine Birkaç Not”, VD, IX (1971), s. 191-200; Hanna Dolapönü, Tarihte Mardin, İstanbul 1972, s. 128-165; Oktay Aslanapa, Türk Sanatı, İstanbul 1984, I-II, 8-18; P. Gabriyel Akyüz, Mardin İli’nin Merkezinde Civar Köylerinde ve İlçelerinde Bulunan Kiliselerin ve Manastırların Tarihi, İstanbul 1998; İlhami Mısırlıoğlu, Taşın ve İnancın Şiiri Mardin, İstanbul 1998; Aynur Durukan, “Artuklu Mimarisi’nin Düşündürdükleri”, 9. Milletlerarası Türk Sanatları Kongresi, Bildiriler, Ankara 1995, II, 51-62; Firdevs Sayılan, “Mardin Evleri”, Türkiyemiz, XVIII/53, İstanbul 1987, s. 7-14; Sevil Üzrek, “Güneydoğuya Sarı Yolculuk”, Atlas, sy. 5, İstanbul 1993, s. 113-120; Şakir Çelik, “Mardin’deki Kültür ve Tabiat Varlıklarının Korunmasına İlişkin Çalışmalar”, Arkitekt, sy. 435 (1996), s. 27; Kadir Tutaşı, “Mardin’den Seslenişler”, a.e., sy. 435 (1996), s. 28-29; Füsun Alioğlu, “Mardin”, a.e., sy. 435 (1996), s. 31-44; Tomas Çerme, “Mardin Şehri”, TT, XXXIV/200 (2000), s. 15-18; V. Minorsky, “Mardin”, İA, VII, 320-322; “Mardin”, TA, XXIII, 291-293; “Mardin”, YA, VIII, 5760-5774.

Banu Bilgicioğlu

MARDİN ULUCAMİİ

(bk. ULUCAMİ).

MARDÎNÎ, Bedreddin

(bk. SIBTU'l-MARDÎNÎ).

MARDÎNÎ, Cemâleddin

(جمال الدين المارديني)

Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullāh b. Halîl b. Yûsuf el-Mârdînî (ö. 809/1406)

Matematikçi, muvakkit ve mûsikişinas.

Mardinli bir aileye mensuptur; doğum tarihi ve yeri bilinmemektedir. Şam'da bir mûsikişinas olan babası tarafından sesinin güzelliği sebebiyle Kur'an okuyucusu olarak yetiştirildi. Öğrenimini bitirince Emeviyye Camii'nde müezzinlik yapmaya başladı. Nisbeleri arasında bulunan Kāhirî onun Kahire'ye gittiğini ve orada yerleştiğini gösterirse de muhtemelen bu durum, anne tarafından dedesi olduğu matematikçi ve astronom Sıbtu'l-Mardînî ile (ö. 912/1506) karıştırılmasından kaynaklanmaktadır.

Mardînî gençlik yıllllarında Şam'da bulunan astronomi âlimi İbnü'ş-Şâtır'dan ders aldı. Büyük bir ihtimalle aynı dönemde yine Şam'da ikamet eden ilm-i mîkāt geleneğinin ünlü ismi Şemseddin el-Halîlî'den de istifade etmiştir. Memlük devri Kahire-Şam astronomi ve ilm-i mîkāt geleneği içinde eğitimini tamamlayan Mardînî kısa zamanda bir matematikçi ve astronom olarak şöhret kazandı. Klasik kaynakların nisbeleri içinde zikrettiği "el-Hâsib" ve "el-Muvakkit" geleneğin kendisini bu şekilde tanımladığını gösterir. Öğrencileri arasında Memlük matematikçi-astronomu Tayboğaoğlu İbnü'l-Mecdî de bulunmaktadır. Mardînî, Şam'da vefat ettiği zaman halk arasında geniş ilmi yanında dindarlığı ve güzel ahlâkıyla da biliniyordu. Mardînî daha çok vakit cetvelleriyle astronomi aletleri üzerine eser yazmıştır; ancak bunların çoğunun kütüphanelerde ve bazı kataloglarda Sıbtu'l-Mardînî'ye mal edildiği görülmektedir.

Eserleri. 1. el-Muḳaddime fî maʿrifeti'l-ʿamel bi-rubʿi'ş-şekkâziyye. Küresel astronomiye dair problemleri çözmek için sürgülü hesap cetveli yerine kullanılabilir bir alet olan düz usturlabın şekkâziye türü üzerine yazılmış bir eserdir. Bu aletle klasik küresel astronominin bütün standart

matematik problemleri çözülebiliyordu. Birçok nüshası Sıbtu’l-Mardînî’ye nisbet edilen çalışmanın David King tarafından tenkitli neşri yapılmıştır (Archives internationales d’histoire des sciences, XXIV [Wiesbaden 1974], s. 219-242; a.mlf., Islamic Astronomical Instruments, London 1987, X. makale). 2. Risâle fi’l-ʿamel bi’l-cedvel el-müsemmâ bi’ş-şebeke. Bir girişle birlikte yardımcı cetvellerden oluşur. Cetvellerin kullanılışı hakkında Şehâbeddin Ebü’l-Abbas Ahmed el-Basatî ayrıca bir şerh yazmıştır. Eserin girişini David King inceleyerek yayımlamıştır (Archives internationales d’histoire des sciences, XXIV [1974], s. 231-240). 3. el-Varaḳāt fi’l-ʿamel bi-rubʿi’d-dâʾire el-leẕî ʿaleyhi’l-muḳanṭarât (Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 2006). Rubuʿ tahtasının (kuadran) özelliklerini inceleyen esere Sıbtu’l-Mardînî ile meçhul bir müellif tarafından (King’e göre Abdülkādir el-Avfî’nin öğrencisi Ali b. Muhammed ed-Dağıstânî olabilir) birer şerh yazılmıştır. Brockelmann ayrıca, Hasan b. Halîl el-Kerâdîsî et-Tubnî adlı Cezayir asıllı Mısırlı bir müellifin de esere en-Nüketü’z-zâhirât adıyla bir şerh kaleme aldığını söyler (GAL, II, 218). Kâtib Çelebi ise eserin Sıbtu’l-Mardînî tarafından ihtisar edildiğini belirtir (Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 2006). Cevat İzgi, Cemâleddin’e en-Nücûmü’z-zâhirât adlı bir kitap nisbet eder ve bunu Kavalalızâde’nin şerhettiğini, bu şerhe de İshak b. Hasan et-Tokadî tarafından bir hâşiye yazıldığını belirtir (Osmanlı Medreselerinde İlim, I, 442). Tubnî’nin şerhiyle İzgi’nin bahsettiği eser aynı kitap olabilir. Bu bilgiler eserin muvakkitler tarafından ne kadar çok kullanıldığını gösterir. 4. ed-Dürrü’l-mens̱ûr fi’l-ʿamel bi-rubʿi’d-düstûr. Mardînî’nin en hacimli çalışması olan eser sinüs kuadrantı ile güneş saatlerini altmış babda kapsamlı bir şekilde inceler; bu sebeple Sittîniyye olarak da tanınır. Kitap, yazarın öğrencisi İbnü’l-Mecdî tarafından İrşâdü’s-sâʾil ilâ uṣûli’l-mesâʾil adıyla şerhedilmiştir. Mardînî’nin sinüs kuadrantıyla ilgili ayrıca yirmi bablık Mücmelâtü’l-maṭlûb fi’l-ʿamel bi-rubʿi’l-cüyûb, on bir bablık Ġāyetü’l-intifâʿ fi’l-ʿamel bi’l-baḫş elleẕî fî âḫir ḳavsi’l-irtifâʿ ve otuz bablık er-Risâletü’l-mülaḫḫaṣa fi’l-ʿamel bi’r-rubʿi’l-müceyyeb adlı üç çalışması daha vardır. Bunlardan Mücmelâtü’l-maṭlûb’a Ali b. Mâmî et-Tûnisî el-Hanefî, er-Risâletü’l-mülaḫḫaṣa’ya Cemâleddin Abdülvehhâb el-Mardînî birer şerh yazmışlardır. Bu eserler, muhtemelen yazarın zaman içerisindeki tecrübelerini yansıtan verilerle zenginleştirilerek yeniden kaleme alınmış çalışmalardır. Nitekim er-Risâletü’l-mülaḫḫaṣa’nın yalnızca Türkiye kütüphanelerinde sekizden fazla nüshası mevcuttur (a.g.e., I, 438-439). ed-Dürrü’l-mens̱ûr’un kuadrantın kullanımına dair önemli bilgiler

içeren mukaddimesi William Hoyt Worrell ve Will Carl Rufus tarafından incelenmiş ve İngilizce'ye tercüme edilmiştir (Scripta mathematica, sy. 10 [1944], s. 170-180). 5. Risâle fi'l-ʿamel bi-rubʿi'd-dâʾire el-mevżûʿ fîhi'l-cüyûb. Ali b. Muhammed el-Heysemî'nin Râḥatü'l-ḳulûb adlı sinüs kuadrantıyla ilgili eserinin yirmi babda manzum hale getirilmiş şeklidir. Mardînî'nin meçhul bir müellif tarafından yine sinüs kuadrantıyla ilgili Telḫîṣu'r-rubʿi'l-müceyyeb adlı, zamanımıza gelmeyen on yedi bablık bir eserine dayanılarak bir risâle kaleme alınmıştır (eserlerinin yazma nüshaları için bk. Brockelmann, GAL, II, 218; Suppl., II, 218; King, A Survey of the Scientific Manuscripts, V, 66-67).

Mardînî'nin mûsiki sahasında da iki eseri mevcuttur. Bunlardan el-Lafẓu'r-râʾiḳ fî mevlidi ḫayri'l-ḫalâʾiḳ, Hz. Peygamber'in doğum günü törenlerinde okunacak mevlid benzeri nazım ve nesir karışımı bir çalışmadır. Muḳaddime fî ḳavânîni'l-enġām ise mûsiki makamlarını Fars sisteminden farklı biçimde takdim eder; eser Arap mûsiki kültüründe büyük rağbet görmüştür. Bazı nüshaları "urcûze" kelimesiyle başladığı için iki ayrı çalışma gibi düşünülen eseri Safedî Risâle fi'l-mûsiḳī'sine müellifin ismini zikretmeden aynen almıştır (yazma nüshaları için bk. Shiloah, s. 275-278).

BİBLİYOGRAFYA

Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü'l-lâmiʿ, V, 19; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 2006; Suter, Die Mathematiker, s. 170; Brockelmann, GAL, II, 218; Suppl., II, 218; Sarton, Introduction, III/2, s. 1532-1533; A. Shiloah, The Theory of Music in Arabic Writings (c. 900-1900), München 1979, s. 275-278; D. King, A Survey of the Scientific Manuscripts in the Egyptian National Library, Kahire 1986, V, 66-67; a.mlf., Islamic Astronomical Instruments, London 1987, X, 219-242; a.mlf., Islamic Mathematical Astronomy, Hampshire 1993, III, 531-555; a.mlf., "Al-Maridinī, Jamal al-Din and Badr al-Din", Encyclopedia of the History of Science, Technology and Medicine in Non-Western Cultures (ed. H. Selin), Dordrecht 1997, s. 601-602; Cevat İzgi, Osmanlı Medreselerinde İlim, İstanbul 1997, I, 438-439, 442.

İhsan Fazlıoğlu

MARDÎNÎ, Fahreddin

(bk. FAHREDDİN el-MARDÎNÎ).

MARDÎNÎ, İsmâil b. İbrâhim

(إسماعيل بن إبراهيم الماردينى)

Ebü't-Tâhir Şemsüddîn İsmâîl b. İbrâhîm b. Gāzî en-Nümeyrî el-Mârdînî (ö. 629/1232)

Matematik âlimi, fakih.

İbn Fellûs diye tanınmıştır; kaynaklarda künyesi Ebü'l-Fazl ve lakabı Şerefeddin şeklinde de geçer. Nuaymî'ye göre 544'te (1149) Busrâ'da, Kureşî'ye göre 593 (1197) veya 594 (1198) yılında Mardin'de doğdu. Hocalarından Şîrâzî'nin 578'de (1182), Bezzâz'ın 592'de (1196) öldüğü göz önüne alındığında Kureşî'nin verdiği tarihlerin yanlış olduğu anlaşılır. Dedesinin Ruhâ'da (Urfa) kadılık, babasının Dımaşk'ta kadı nâibliği yaptığı rivayet edilir. Tahsiline Dımaşk'ta başladı ve Ebû Tâhir es-Silefî'nin öğrencilerinden Yûsuf b. Meâlî el-Bezzâz ile Hibetullah b. Muhammed eş-Şîrâzî'den hadis dinledi. Ardından Kahire'ye gitti ve dinî ilimler yanında mantık, matematik, tıp ve dil alanlarında yetişip Fahriyye Medresesi'nde Hanefî müderrisi oldu. Bir müddet sonra Dımaşk'a geçerek İzzeddin Aybeg Medresesi'nde hocalık yaptı. Dımaşk Eyyûbî Sultanı el-Melikü'l-Muazzam Îsâ b. Muhammed'in kendisinden nebîzin mubahlığına dair istediği fetvayı vermemesi üzerine o sırada başında bulunduğu Tarhân Medresesi'nden azledildi ve bu tarihten itibaren derslerini evinde verdi. Öğrencileri arasında Zekiyyüddin el-Birzâlî, Şehâbeddin el-Kavsî, Mecdüddin İbnü'l-Halvâniyye gibi âlimler başta gelir. Cemâziyelevvel 629'da (Mart 1232) Dımaşk'ta vefat etti. Nuaymî ve İbnü'l-İmâd'ın verdiği bu tarihe karşılık İbn Kesîr 630'da (1233), Kureşî 637'de (1239-40) öldüğünü söyler.

Mardînî dinî ilimlerde uzman olmasına, özellikle fıkıh ve hadis sahalarında şöhret kazanmasına rağmen daha çok matematik alanında kitap yazmıştır. Kendisine takılan ve muhtemelen "fels" (bakır sikke) kelimesinden türetilen İbn Fellûs lakabı onun muhasebe matematiğiyle çok uğraştığını göstermektedir. Nitekim eserleri çerçevesinde bakıldığında başta hesap olmak üzere cebir ve mesâhayı (misâha) tam anlamıyla amelî hale getirdiği

görülür. Sayılar teorisine ait Kitâbü İʿdâdi'l-isrâr fî esrâri'l-aʿdâd'ında Nicomachos'un İslâm dünyasında el-Medḫal ilâ ʿilmi'l-arîtmâtîkî adıyla bilinen kitabını esas almasına rağmen onun sayılarla ilgili mistik inançlarını benimsemez; bu açıdan eseri saf bir matematik çalışması kabul edilebilir. Bu durum Mardînî'nin hesap alanındaki yöneliminde de ortaya çıkar. Çünkü eserlerinde fakihlerin genel tavrına uyarak hesâb-ı Hindî'yi değil hesâb-ı hevâîyi esas almıştır. Bu sebeple onun çalışmaları, Hanefî fakihlerinin çok erken bir tarihte yazımını başlattıkları -daha sonra Mısır Şâfiʻî okulunun, özellikle İbnü'l-Hâim, İbnü'l-Mecdî ve Bedreddin el-Mardînî'nin en olgun örneklerini verdikleri-saf, dolayısıyla amelî matematik külliyatı içerisinde sayılmaktadır.

Eserleri. 1. Kitâbü İʿdâdi'l-isrâr fî es-râri'l-aʿdâd. Elementer sayılarla ilgilidir; bir mukaddime ile üç bölümden oluşur (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2761/7; Esad Efendi, nr. 1178). Nicomachos'un Introductio arithmaticae'sini temel alan müellif sayıları sınıflandırma ve özelliklerini açıklama konusunda Pisagor geleneğini takip eder; bu arada yeni sayı sınıfları ortaya koyar. Kitapta yirmi beş çeşit sayının tertip edilme ilkeleri ve matematik özellikleri gözden geçirilmiştir. S. Brentjes eser üzerine bir inceleme yapmıştır (bk. bibl.). 2. Niṣâbü'l-ḥabr fî ḥisâbi'l-cebr. Bir mukaddime ile beş bölümden oluşan ve İbnü'l-Ekfânî ile Taşköprizâde tarafından muhtasar eserlerden sayılan kitap, İslâm matematik tarihinde cebir ilmine amelî-fıkhî görünüm kazandıran ilk çalışmalardandır (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2750/3; Şehid Ali Paşa, nr. 1805; Feyzullah Efendi, nr. 1366). 3. İrşâdü'l-ḥussâb fi'l-meftûḥ min ʿilmi'l-ḥisâb. Hesâb-ı hevâînin ele alındığı, bir mukaddime ile beş bölüm halinde düzenlenmiş, yine İbnü'l-Ekfânî ile Taşköprizâde'ye göre muhtasar bir eserdir (Süleymaniye Ktp., Giresun Yazmaları, nr. 1292). 4. et-Tüffâḥa fî aʿmâli'l-misâḥa (Süleymaniye Ktp., Hafîd Efendi, nr. 527; İzmirli İsmail Hakkı, nr. 3673). Uygulamalı geometriyi konu edinen eser Kahire'de basılmıştır (1310, 1368, Mecmûʿu'l-mütûni'l-kebîr içinde). Mardînî'nin bunlardan başka çeşitli kütüphanelerde yazmaları bulunan Mîzânü'l-ʿulûm fî taḥḳīḳi'l-maʿlûm, Ḥallü ʿaḳdi'l-işkâl fî misâḥati'l-eşkâl, Vesîletü'ṭ-ṭullâb fî maʿrifeti'l-evḳāt bi'l-ḥisâb ve Muḫtaṣar fî ʿilmi'l-ḳavâfî adlı eserleri vardır (DMBİ, IV, 413). İbnü'l-Ekfânî ve Taşköprizâde ona "ilmü hisâbi'd-dirhem ve'd-dînâr" sahasında bir eser daha nisbet ederler.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Ekfânî, İrşâdü'l-ḳāṣıd (nşr. M. Fâhûrî v.dğr.), Beyrut 1998, s. 84, 86; Safedî, el-Vâfî, IX, 66-67; İbn Kesîr, el-Bidâye, XIII, 136; Kureşî, el-Cevâhirü'l-muḍıyye, I, 390-391; Nuaymî, ed-Dâris fî târîḫi'l-medâris (nşr. Ca'fer el-Hasenî), Dımaşk 1367/1948, I, 540-541; Taşköprizâde, Miftâḥu's-saʿâde, I, 369, 371, 372; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 664; II, 1412, 1954; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, V, 129; Brockelmann, GAL, I, 622; Suppl., I, 860; Sarton, Introduction, II, 703; Sezgin, GAS, V, 76, 166; Ebü'l-Kāsım Kurbânî, Zindegînâme-i Riyâżîdânân-ı Devre-i İslâmî, Tahran 1365 hş., s. 40-41; Cevat İzgi, Osmanlı Medreselerinde İlim, İstanbul 1997, I, 244; S. Brentjes, "The First Perfect Numbers and Three Types of Amicable Numbers in a Manuscript on Elemantary Number Theory by Ibn Fallûs", Erdem, IV/11, Ankara 1988, s. 467-483; "a.e.: İbn Fallûs'un Elemanter Sayı Teorisi Üzerine Olan Bir Yazmasındaki İlk Yedi Mükemmel Sayı ve Dost Sayılarının Üç Çeşidi" (trc. Melek Dosay), a.e., IV/11 (1988), s. 485-499; M. Saîd Hanâî Kâşânî, "İbn Fellûs", DMBİ, IV, 412-413.

İhsan Fazlıoğlu

MARGOLIOUTH, David Samuel

(1858-1940)

İngiliz şarkiyatçısı.

Londra'da doğdu; yahudi asıllı bir hıristiyan din adamının oğludur. Oxford Üniversitesi'nde Yunan-Latin edebiyatı ve şarkiyat okudu. 1889'da aynı üniversiteye Arapça profesörü olarak tayin edildi ve bu görevini 1937'ye kadar sürdürdü. 1913'te Londra Üniversitesi'nde Doğu Dilleri Bölümü başkanı oldu. 1916-1917 yıllarında Pencap Üniversitesi'nde, 1929'da Bombay ve Kalküta üniversitelerinde konferanslar verdi. 1905'ten itibaren 1937'ye kadar son üç yılı başkanlık olmak üzere Royal Asiatic Society'nin yönetim kademelerinde çeşitli görevlerde bulundu. 23 Mart 1940 tarihinde Londra'da öldü. Pek çok üniversite ve akademik kuruluş tarafından kendisine çeşitli şeref pâyeleri verilen Margoliouth British Academy'nin, Deutsche Orient-Gesellschaft'ın, American Oriental Society'nin, el-Mecmau'l-ilmiyyü'l-Arabî ile Mecmau'l-lugati'l-Arabiyye'nin üyesiydi. Margoliouth Yakındoğu tarihi, İslâm tarihi ve Arap edebiyatı alanlarında döneminin en önde gelen şarkiyatçılarından biri olarak kabul edilmiştir; ayrıca hıristiyan ilâhiyatı, Grek-Latin edebiyatı, Süryânî ve Ermeni araştırmalarında da söz sahibiydi. Üniversitede okuduğu dillerden başka İbrânîce, Sanskritçe, Farsça, Türkçe, Ermenice ve Süryânîce biliyordu.

Margoliouth'un İslâmiyat'la ilgili araştırmalarında çok defa bilimsel objektiflikten uzak bir tavır ortaya koyduğu görülür. O da dönemin şarkiyatçı çevrelerinde benimsenen genel anlayışa paralel biçimde Kur'an'ın vahiy mahsulü olmadığına ve İslâmiyet'in Yahudilik ve Hıristiyanlık'tan yoğun bir şekilde etkilendiğine inanır. İslâm toplumunda uygulanan sünnetin eski Araplar'ın örfü olduğunu, bunların Hz. Muhammed'in sünnetiyle ilgisinin bulunmadığını iddia eder; Hz. Muhammed'in arkasında bir hüküm ve dinî karar bırakmadığını, fıkhî hüküm ve kararların kendisine sonradan izâfe edildiğini ileri sürer.

Eserleri. 1. The Letters of Abu'l-ʿAlâ of Ma'arrat an-No'mân (Oxford

1898; Bağdat 1968). Ebü'l-Alâ el-Maarrî'nin risâlelerinin neşri ve İngilizce'ye tercümesidir. 2. Mohammed and the Rise of Islam (London 1905, 1923). İslâm dini ve Hz. Peygamber'in biyografisi hakkındadır. 3. Cairo, Jerusalem and Damascus (London 1907). Kahire, Kudüs ve Şam'ın tarihini konu alan bir eser olup Hâlid Es'ad Îsâ ve Ahmed Gassân Sibânû tarafından el-Ḳāhire Beytü'l-maḳdis ve Dımaşḳ adıyla Arapça'ya tercüme edilmiştir (Dımaşk 2000). 4. History of Islamic Civilization: Ummayyads and Abbasids Period (London 1907; New Delhi 1978). Corcî Zeydân'ın Târîḫu't-temeddüni'l-İslâmî adlı eserinin Emevîler ve Abbâsîler'le ilgili dördüncü bölümünün çevirisidir. 5. Mohammedanism (London 1911). 6. The Early Development of Mohammedanism (London 1914). 7. The Eclipse of the Abbaside Caliphate (Oxford-London 1920-1921, Henry Frederich Amedroz ile birlikte), İbn Miskeveyh'in Tecâribü'l-ümem ve teʿâḳıbü'l-himem adlı kitabının Abbâsîler'in son devriyle Büveyhîler'e dair kısmının Ebû Şücâ' er-Rûzrâverî'nin zeyliyle beraber yedi cilt halinde neşri ve İngilizce'ye tercümesidir. I-III. ciltler eserin Arapça tenkitli neşrini, IV-VI. ciltler tercümesini, VII. cilt notlarla açıklamaları ve fihristi ihtiva etmektedir. 8. Relations Between Arabs and Israelites Prior to the Rise of Islam (London 1924). British Academy'nin himayesinde 1921 yılında verdiği konferanslardan meydana gelmektedir. 9. Lectures on Arabic Historians (Kalküta 1930; Delhi 1977). Kalküta Üniversitesi'ndeki konferansları dizisinden meydana gelen eseri Hüseyin Nassâr Dirâsât ʿani'l-müʾerriḫîne'l-ʿArab adıyla Arapça'ya çevirmiştir (Beyrut, ts.). 10. The Renaissance of Islam. Adam Mez'in Die Renaissance des Islams adlı eserinin tercümesidir (S. Khuda Bakhsh ile birlikte, London 1937). 11. Uṣûlü'ş-şiʿri'l-ʿArabî (trc. Yahyâ el-Cübûrî, Beyrut 1988). Câhiliye şiiriyle ilgili bir eser olup daha önce "The Origins of Arabic Poetry" başlığıyla Journal of the Royal Asiatic Society'de makale halinde yayımlanmıştır (yıl: 1925, s. 417-449).

Müellif bunlardan başka Yâkūt el-Hamevî'nin Muʿcemü'l-üdebâ'sını (I-VII, Leiden 1907-1931), Ebû Ali et-Tenûhî'nin Nişvârü'l-muḥâḍara ve aḫbârü'l-müẕâkere'sini (London 1921), Aristo'nun De Poetica isimli eserinin Mettâ b. Yûnus çevirisini (Kitâbü'ş-Şiʿr, London 1887), Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin el-İmtâʿ ve'l-muʾânese adlı eserinden bazı seçmeleri İngilizce tercümeleriyle birlikte ("Some Extracts from the Kitâb al-Imtâʿ wa'l-muʾânasah of Abû Hayyân Tauhīdī", Islamica, II [Leipzig 1926], s.

380-390) yayımlamış, Sem‘ânî’nin el-Ensâb’ını (I-XX, Leiden-London 1912) ve R. Geyer ile birlikte Buhtürî’nin el-Ḥamâse adlı eski Arap şiiri antolojisinin tıpkıbasımını (Leiden 1909) neşretmiştir. Ayrıca The Journal of the Royal Asiatic Society ve Islamic Culture başta olmak üzere çeşitli dergilerde yayımlanmış çok sayıda makalesi ve ansiklopedi maddesi bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

C. F. Beckingham, “A History of the Royal Asiatic Society: 1823-1973”, The Royal Asiatic Society: Its History and Treasures (ed. S. Simmonds - S. Digby), Leiden-London 1979, s. 11, 12, 73, 75; Mustafa es-Sibâî, el-İstişrâḳ ve’l-müsteşriḳūn mâ lehüm ve mâ ʿaleyhim, Beyrut 1979, s. 36-37; Necîb el-Akīkī, el-Müsteşriḳūn, Kahire 1980, II, 77-79; M. Abdülfettâh Uleyyân, Eḍvâʾ ʿale’l-istişrâḳ, Küveyt 1400/1980, s. 86-90; Abdurrahman Bedevî, Mevsûʿatü’l-müsteşriḳīn, Beyrut 1984, s. 379; M. Mustafa Hidâra, “Mevḳıfü Marciliyûs (Margoliouth) mine’ş-şiʿri’l-ʿArabî”, Menâhicü’l-müsteşriḳīn fi’d-dirâsâtil-ʿArabiyyeti’l-İslâmiyye, Riyad 1985, I, 396-438; Zafar Ali Qureshi, Prophet Muhammad and his Western Critics, Lahore 1992, I-II, tür.yer.; Abdülvehhâb es-Sâbûnî, ʿUyûnü’l-müʾellefât (nşr. Mahmûd Fâhûrî), Halep 1413/1992, I, 80-81; Jabal Muhammad Buaben, Image of the Prophet Muhammed in the West: A Study of Muir, Margoliouth and Watt, Leicester 1996, s. 49-107, 311-316; H. A. R. Gibb, “Obituary Notice David Samuel Margoliouth: 1858-1940”, JRAS (1940), s. 392-394; A. Jeffery, “David Samuel Margoliouth”, MW, XXX (1940), s. 295-298; F. Krenkow, “David Samuel Margoliouth”, IC, XIV/3 (1940), s. 263-265; İlhami Ayrancı, “Batıda Peygamber Muhammed (s.a.s.) İmajı”, Diyanet Aylık Dergi, sy. 146, Ankara 2003, s. 28-30; “Margoliouth, David Samuel”, EJd., XI, 966; M. Yaşar Kandemir, “Hadis”, DİA, XV, 62.

Kâmil Yaşaroğlu

MÂRİB

(bk. ME’RİB).

el-MA‘RİFE ve’t-TÂRÎH

(المعرفة والتاريخ)

Fesevî’nin (ö. 277/890) tarihî olayları ve muhaddislere dair bilgileri ihtiva eden eseri

(bk. FESEVÎ).

MÂRİFET

(المعرفة)

Allah ve O'nun sıfatları, fiilleri, isimleri ve tecellileri hakkında mânevî tecrübeyle doğrudan elde edilen bilgi anlamında bir tasavvuf terimi.

Sözlükte masdar olarak "bilmek, tanımak, ikrar etmek", isim olarak "bilgi" anlamına gelen ma'rifet (irfân) kelimesi ilimle eş anlamlı gibi kullanılmakla birlikte aralarında bazı farklar vardır. İlim tümel ve genel nitelikteki bilgileri, mârifet tikel, özel ve ayrıntılı bilgileri ifade eder. İlmin karşıtı cehil, mârifetin karşıtı inkârdır. Bu sebeple ilim kelimesi her zaman mârifetin yerini tutamaz.

İlk dönemlerden itibaren sûfîler, sûfî olmayan âlimlerin ulaştıkları bilgilerden farklı ve kendilerine has bir bilgiye sahip olduklarına inanmışlar, bu bilgiyi mârifet, irfan, yakīn gibi yine kendilerine has terimlerle ifade edip bunun için bazan ilim kelimesini de kullanmışlardır. Ancak ilim terimini mârifet anlamında kullandıklarında bunu tasavvufî terminolojiye ait bazı sıfatlarla niteleyerek "ledün ilmi, bâtın ilmi, esrar ilmi, hal ilmi, makam ilmi, fenâ-bekā ilmi, mükâşefe ve müşâhede ilmi" gibi tabirler oluşturmuşlar, bu tabirlerle mârifet dedikleri ilâhî esrar ve hakikatlere, nefsin niteliklerine, varlıkların durumuna ve gayb niteliğindeki bazı hususlara ilişkin bilgiyi kastetmişlerdir. Mârifetin mukaddimesinin ilim, ilimsiz mârifetin muhal, mârifetsiz ilmin vebal olduğuna inanan sûfîler mârifetin ledünnî bir ilim sayıldığı görüşündedir. Onlara göre bu ilimde vehmin tesiri bulunmadığından ismet (mâsumiyet, saflık) vardır; diğer ilimler ise vehmin etkisi altında oldukları için saf ve mâsum değildir.

Sûfîler, sülûk ile ve yaşanarak öğrenilen bu bilgilerin aynı konularda aklî istidlâl ve kıyaslarla yahut belli metinleri okumakla elde edilen bilgilerden daha üstün olduğuna inanırlar. Nitekim

Cüneyd-i Bağdâdî, "Mavi gök kubbesinin altında bizim ilmimizden daha şerefli bir ilim olsaydı gider onu öğrenirdim" demiş (Serrâc, s. 239),

Ruveym b. Ahmed de ilk farzın mârifet tahsil etmek olduğunu, mârifet sahibinin (ârif) mevlâsının tecellilerini temaşa ettiğini söylemiştir (Kuşeyrî, s. 604). Onlara göre akıl ve naklin alanı dışında kalan hususlarda vasıtasız olarak elde edilen mârifet akıl ve nakil yoluyla elde edilen bilgiden daha değerli ve daha güvenilirdir. Böyle bir bilgiyle Allah'ı tanımaya "mârifetullah" (el-ilm bi'llâh), bu yolla Allah'ı bilen ve tanıyanlara da "ehl-i ma'rifet, ârif, ârif billâh, ehl-i irfân, âlim billâh" denir.

"Ben cinleri ve insanları ancak bana ibadet etmeleri için yarattım" (ez-Zâriyât 51/56) meâlindeki âyette geçen "ibadet etsinler" ifadesini sûfîler "beni tanısınlar" şeklinde yorumlamışlardır. Çünkü ibadet ibadet edilenin bilinmesine (mârifet) bağlıdır. Bilinmeyene ibadet edilmez, dolayısıyla mârifetsiz ibadetin bir anlamı yoktur. Sûfîlere göre, "Allah'ın, kalbini İslâm'a açtığı bir kimse rabbinden bir nur üzere değil mi?" (ez-Zümer 39/22); "Ey iman edenler! Eğer takvâ üzerinde olursanız O size bir furkan verir" (el-Enfâl 8/29) meâlindeki âyetlerde geçen "nur" ve "furkan" kelimeleri de mârifete işaret etmektedir. Sûfîlerin kutsî hadis olarak kabul ettikleri, "Ben bir gizli hazine idim, tanınmaya muhabbet ettim ve âlemi tanınmak için yarattım" ifadesi onlara göre âlemin yaratılış gayesinin muhabbet ve mârifetullah olduğunu göstermektedir. Bu sebeple bütün varlıkların fıtratında mârifet arzusu vardır.

Mutasavvıflara göre mârifet "kalbin Allah'la olan hayatı", "Allah'ı sıfat ve isimleriyle tanıyanın niteliği", "birbirini izleyen nurlarla Hakk'ın kalplere doğması", "ilâhî bir na't / vasıf" (Serrâc, s. 56; Kelâbâzî, s. 63; Kuşeyrî, s. 601), "kalbe atılan bir nurla iç aydınlığa kavuşma hali", "kalp gözüyle ilâhî gerçekleri görmek"tir. Bu tarifler söz konusu bilginin mahiyetini tanıtmaktan ziyade kaynağı, elde ediliş yolu ve biçimi, gerçekleşme şartları, güvenilirliği, çeşitleri, etkileri ve sonuçları gibi hususlarla ilgili olup bunların her biri mârifetin ayrı bir yönüne vurgu yapması bakımından önemlidir. Tarifler üzerinde düşünerek mârifet hakkında genel bir kanaat sahibi olmak mümkünse de bunun özüne nüfuz etmek sülûke ve mânevî tecrübeye bağlıdır. Tanınan, ama sözle tanıtılamayan bir bilgi, bir duygu ve bir aydınlanma hali olan mârifetin yakīn, zevk, vecd, fenâ, huzur gibi tasavvufî hallerle de yakın ilişkisi vardır. Mârifet konusundaki tariflerin yetersiz kalması ve bu yolda ilerleyen sûfîlerin gittikçe Hak'la ilgili bilinmezliklerin arttığını görmeleri onları, "Mârifet Hakk'ın

bilinmeyeceğini bilmektir" deme noktasına ulaştırmıştır.

Mârifet Allah, insan ve âlemle ilgili kapsamlı bir bilgi olmakla beraber tasavvufta esas olan "mârifetullah" denen özel bilgidir. Âlem ve nefis hakkındaki mârifet ise Allah'ı tanımanın aracı olması bakımından değerlidir. Bu sebeple mârifetullah "Allah'ın zâtı, sıfatları, fiilleri ve isimleri hakkındaki bilgi" şeklinde tanımlanmıştır. Fakat Allah'ı bu şekilde tanımak da insanın kendini tanımasına (ma'rifetü'n-nefs) bağlıdır. Nefsini bilen kimsenin rabbini bileceğini belirten hadis de (Süyûtî, el-Ḥâvî, II, 451-455; ed-Dürerü'l-münteşire, s. 185) bunu anlatmaktadır. Ebû Saîd el-Harrâz aynı kavramı, "Nefsini bilmeyen rabbini bilemez" şeklinde ifade etmiştir. İnsanın nefsini bilmesi rabbini bilmesinin başlangıcı, rabbini bilmesi nefsini bilmesinin neticesidir; yani insan nefsinin sıfatlarında ârif olmadıkça rabbinin sıfatlarını idrak edemez.

Tasavvufî anlamıyla ilk defa mârifetten bahseden Zünnûn el-Mısrî'ye göre esasen Allah'ı tam olarak bilmek ve tanımak mümkün değildir. Bu sebeple Allah'ın zâtı hakkında tefekküre dalmak cehalettir. Mârifetin hakikati de hayretten ibarettir (Câmî, s. 29). Bâyezîd-i Bistâmî de Allah'ın zâtı hakkındaki mârifet iddiasını cehalet olarak nitelemiş ve, "Mârifetin hakikatine dair olan bilgi de hayrettir" demiştir (Sülemî, s. 74). Böylece Allah'ı tanımayı gaye edinen sûfîler en sonunda insan oğlunun O'nu tanımaktan âciz olduğu kanaatine varmışlardır. Ebû Saîd el-A'râbî, Allah hakkındaki mârifetin insanın bu konuda bilgisizliğini itiraf etmesinden ibaret olduğunu söylemiş, Sehl b. Abdullah et-Tüsterî de, "Mârifet insanın Hak konusunda câhil olduğunu bilmesidir" demiştir (a.g.e., s. 230, 428). Mutasavvıflar Hz. Ebû Bekir'e atfettikleri, "Allah hakkında mârifet sahibi olmanın biricik yolu insanın O'nun hakkında mârifet sahibi olmaktan âciz olduğunu idrak etmesidir" sözünü (Serrâc, s. 57) bu konudaki düşüncelerinin temeli haline getirmişlerdir. Cüneyd-i Bağdâdî bu hususu, "Allah'tan başka Allah'ı tanıyan yoktur" cümlesiyle ifade etmiştir. Mutasavvıflar, "Onlar Allah'ı takdir edemediler" meâlindeki âyeti (el-En'âm 6/91), "O'nu tam olarak tanıyamadılar" şeklinde anlamışlardır.

Genellikle mârifet dille anlatılan ve öğretilen bir şey olmaktan çok susarak anlaşılan ve öğrenilen bir şeydir. Bundan dolayı Zünnûn el-Mısrî'nin, tasavvuf yoluna girmek isteyenlerin mârifet ehlinin yanında sükût

etmelerini ve mârifet iddiasında bulunmamalarını tavsiye ettiği kaydedilmektedir (Sülemî, s. 26). Önemli olan sadece dilin değil nefsin ve zihnin de susması, Hak’tan başkasıyla meşgul olmamasıdır. Sükût tefekkürü temin ettiği ölçüde mârifet tahsil etmenin aracıdır.

Gazzâlî mârifeti, “Allah’ın kulunun kalbine attığı bir nurla kulun daha önce isimlerini bildiği şeyleri açık seçik görmesi” şeklinde tanımlamıştır (İḥyâʾ, I, 26-27). Buna göre mârifet sırf bir lutuf olarak Allah’ın kuluna verdiği bir ışıktır. Hz. Ali’nin, “Allah’ı Allah’la, O’ndan başkasını da O’nun nuru ile tanıdım” sözünün anlamı budur (Hücvîrî, s. 344). Allah kendisini kime tanıtırsa O’nu ancak o tanır (Kelâbâzî, s. 63). Cüneyd-i Bağdâdî tarife (tanıtma) ve taarrufa (tanınma) dayanan iki mârifetten bahseder. Taarruf Allah’ın kendisini, kendisiyle ilişkisi açısından da eşyayı kuluna tanıtması, tarif ise dış dünya (âfâk) ve iç dünya da (enfüs) kudretinin eserlerini ona göstermesidir (Fussılet 41/53). İlki havassın, ikincisi avamın mârifetidir. Taarruf Allah’ın lutfuyla O’nu doğrudan tanıma, tarif dolaylı olarak Hakk’ın kendisini kuluna tanıtmasıdır.

Sûfîlere göre Allah kullarına, “Ben sizin rabbiniz değil miyim?” (el-Aʿrâf 7/172) şeklinde soru sorarak kendisini onlara ezelde tanıtmıştır. Bu anlamda mârifet ezelîdir. Dünyaya gelen insanlardan bir kısmı bu mârifeti itiraf, bir kısmı inkâr eder. Bundan dolayı Hakk’a dair mârifetin zaruri olduğunu ileri sürenler de olmuştur (Kelâbâzî, s. 65; Hücvîrî, s. 348).

Hak vergisi olan mârifetin artma ve eksilme kabul edip etmeyeceği tartışılmış, genellikle mârifetin açıklık ve kesinlik derecesini ifade eden yakīnin duruma göre artacağı veya eksileceği kabul edilmiştir (Hücvîrî, s. 348). Mârifetin en mükemmel şeklinde rivayet yoluyla bilinen dinî hususların hakikatleri kula zahmetsiz ve külfetsiz olarak gözle görülür gibi açık bir şekilde bildirilir. Bu bilginin elde edilmesinde kulun amelinin ve zâhir ilimlerine sahip olmasının hiçbir tesiri yoktur; doğrudan Hak’tan gelip bunda vehim, akıl ve düşüncenin dahli olmadığından nuru gayet parlaktır. Gazzâlî’nin hakiki mârifet ve yakīni müşâhede dediği, sıddîk ve mukarrebûn denilen yüksek seviyedeki dindarların mârifeti de budur (İḥyâʾ, I, 27;

III, 11, 15). Fakat herkesin mârifeti aynı seviyede olmadığından mârifetin çeşitli derecelerinden bahsedilmiştir. Hücvîrî Allah hakkındaki mârifetin biri ilmî, diğeri hâlî olmak üzere iki türünden söz eder. İlmî mârifet her şeyin temelidir. Çünkü cinler ve insanlar sırf Allah'ı tanımak için yaratılmıştır (ez-Zâriyât 51/56). Sûfîler, ilmî mârifet yanında "kulun Allah'a karşı tutum ve duruşunun sağlıklı olması" anlamında ikinci bir mârifetten bahsetmişler, bunun ilmî mârifetten daha faziletli olduğunu, zira sağlıklı bir halin daima sağlıklı bir ilmi gerektirmekle beraber sağlıklı bir ilmin her zaman sağlıklı bir hali içermediğini söylemişlerdir (Keşfü'l-maḥcûb, s. 342; Serrâc, s. 64).

Abdurrahman-ı Câmî'ye göre mârifetin dört mertebesi vardır. Sâlik birinci mertebede baktığı her şeyi Hak'la bağlantılı olarak görür; ikinci mertebede gördüğü her eserin Hakk'ın hangi sıfatıyla ilişkili olduğunu bilir; üçüncü mertebede Hakk'ın sıfatlarla tecelli etmesinin hikmetini kavrar; dördüncü mertebede ilâhî ilmi kendi mârifeti şeklinde algılar. Sâlik Hakk'a ne kadar yaklaşırsa mârifeti o kadar artar (Nefeḥât, s. 5). Sûfîler mârifetin her zaman kerâmetten daha faziletli olduğunu, abdestin bozulmasıyla kerâmetin zâil olacağını, bunun için daima abdestli bulunmak gerektiğini, buna karşılık gusle ihtiyaç halinde bile mârifetin âriften ayrılmadığını, çünkü kerâmetin amel, mârifetin Hakk'ın lutuf ve inayeti olduğunu söylemişlerdir.

Sûfîlerin, doğrudan Allah tarafından bahşedilen mârifetin nakil ve akıl yoluyla edinilen dinî bilgilerden daha üstün olduğunu söylemeleri bu bilgilerin önemsenmediği şeklinde anlaşılmaya müsaittir. Bunun farkında olan sûfîler mârifetin nakil ve akıl yoluyla elde edilen bilgileri geçersiz kılmadığını ve onların değerini azaltmadığını ifade etmiş, aksine mârifetin sağlıklı ve geçerli olması için Kur'an'a ve hadise aykırı düşmemesini şart koşmuşlardır. Zünnûn el-Mısrî mârifet nurunun takvâ nurunu söndürmemesi, zâhirî ilme aykırı düşen bâtınî bir ilimden söz edilmemesi ve ilâhî lutufların Allah'ın mahremiyet perdelerini yırtmaya sebep olmaması gerektiğini söylemiştir. Ebû Saîd el-Harrâz, zâhirî ve şer'î hükümlere aykırı düşen bütün bâtınî bilgileri ilke olarak geçersiz saymış, Ebû Süleyman ed-Dârânî mârifetin sağlıklı olduğuna Kur'an ve hadisin şahitlik etmesini şart koşmuş, Cüneyd-i Bağdâdî sadece Kur'an ve Sünnet çerçevesindeki mârifetin geçerli olduğunu vurgulamıştır (Kuşeyrî, s. 86, 107, 129, 608). Buna rağmen İslâm'dan önce mevcut olan gnostisizm

(irfâniyye) akımı hıristiyan ilâhiyyâtı için olduğu gibi İslâm için de tehlike oluşturmuştur. Gnostikler gibi, ilâhî sır ve hakikatlerin sülûk ve riyâzet neticesinde hâsıl olan ilhamla bilineceğini, bu yolla elde edilen bilgilerin naslarda verilen bilgilerden üstün olduğunu, hatta irfan sahibi âriflerden ibadet etme yükümlülüğünün düşeceğini savunan görüşlere müslüman toplumlarında da rastlanmıştır. "Sana yakīn gelinceye kadar rabbine ibadet et" meâlindeki âyeti (el-Hicr 15/99) bu yönde yorumlayanlar vardır (Gazzâlî, İḥyâʾ, III, 393). Hücvîrî, "ehl-i ilhâm" ve "ilhâmiyye" dediği bu akımın mensuplarını eleştirerek tasavvuftaki mârifet ve irfanın bu akımla ilgisi bulunmadığını, zira mârifetin hidayetten kaynaklanan şer'î ve nebevî bir bilgi olduğunu belirtmiştir (Keşfü'l-maḥcûb, s. 347). Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî, Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî ve Gazzâlî gibi sûfîler de söz konusu tehlikeye dikkat çekmişlerdir (ayrıca bk. BİLGİ; İLİM).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "ʿarf" md.; Tehânevî, Keşşâf, II, 996; Hâris el-Muhâsibî, el-Veṣâyâ, Beyrut 1406/1986, s. 88, 279; Hakîm et-Tirmizî, Ḫatmü'l-evliyâʾ (nşr. Osman İsmâil Yahyâ), Beyrut 1965, s. 482, 569; Serrâc, el-Lümaʿ, Kahire 1966, s. 56, 57, 63, 64, 239, 531, 538; Kelâbâzî, et-Taʿarruf, s. 63, 65, 66, 132; Ebû Tâlib el-Mekkî, Ḳūtü'l-ḳulûb, Kahire 1961, I, 262, 285, 339, 364; II, 168-179; Sülemî, Ṭabaḳāt, Kahire 1949, s. 26, 74, 230, 428, 559, 561; Kuşeyrî, er-Risâle (nşr. Abdülhalîm Mahmûd), Kahire 1966, s. 26, 47, 86, 107, 129, 141, 601, 604, 608; Hücvîrî, Keşfü'l-maḥcûb, s. 341-354; Herevî, Ṭabaḳāt, Tahran 1351, s. 47, 639; Gazzâlî, İḥyâʾ, Kahire 1939, I, 26-27; III, 2-25, 393; IV, 301, 399; a.mlf., el-Maḳṣadü'l-esnâ, Kahire 1322, s. 22-32; a.mlf., Mişkâtü'l-envâr (nşr. Ebü'l-Alâ el-Afîfî), Kahire 1383/1964, s. 51, 76; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, II, 205-209; Ferîdüddin Attâr, Teẕkiretü'l-evliyâʾ, Tahran 1346 hş., s. 94, 892; İbnü'l-Arabî, el-Fütûḥât, II, 152, 189; a.mlf., Fuṣûṣ (Afîfî), s. 69; a.mlf., Kitâbü'l-Maʿrife (nşr. Saîd Abdülfettâh), Beyrut 1993; Şehâbeddin es-Sühreverdî, ʿAvârifü'l-maʿârif, Beyrut 1966, s. 538-542; Mevlânâ, Mesnevî, İstanbul 1974, IV, 151; Kâşânî, Leṭâʾifü'l-iʿlâm (nşr. Saîd

Abdülfettâh), Kahire 1996, II, 32; İbn Kayyim el-Cevziyye, Medâricü's-sâlikîn, Kahire 1403/1983, III, 349, 385; İbnü'l-Hatîb, Ravżatü't-taʿrîf, Beyrut 1983, s. 234-418, 504; Haydar el-Âmülî, Câmiʿu'l-esrâr, Tahran 1979, s. 80, 473; Câmî, Nefeḥât, Tahran 1370, s. 5, 7, 29; Süyûtî, el-Ḥâvî li'l-fetâvî, Beyrut, ts. (Dârü'l-kitâbi'l-Arabî), II, 451-455; a.mlf., ed-Dürerü'l-münteṯire (nşr. Muhammed b. Lutfî es-Sabbâğ), Riyad 1403/1983, s. 163, 185; Ankaravî, Minhâcü'l-fukara, Bulak 1256/1840, s. 264; Ebü'l-Bekā, el-Külliyyât, Bulak 1253, s. 246, 349; İbrâhim Hakkı Erzurumî, Ma'rifetnâme, İstanbul 1310, s. 385; Ebü'l-Alâ el-Afîfî, et-Taṣavvuf ṯevretün rûḥiyye fi'l-İslâm, Kahire 1963, s. 92, 246, 253; Abdülmuhsin el-Hüseynî, el-Maʿrife ʿinde'l-Ḥakîm etTirmiẕî, Kahire, ts.; Saîd Bâsîl, Menhecü'l-baḥṯ ʿani'l-maʿrife ʿinde'l-Ġazzâlî, Beyrut, ts. (Dârü'l-kitâbi'l-Lübnânî), s. 230-234; Ahmet Avni Konuk, Tedbîrât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi (haz. Mustafa Tahralı), İstanbul 1992, s. 20, 170, 354-356; Hasan Bezûn, el-Maʿrife ʿinde'l-Ġazzâlî, Beyrut 1997, s. 203, 234; Gerhard Böwering, "Erfān", EIr., VIII, 551; İlhan Kutluer, "İlim", DİA, XXII, 112; Ömer Mahir Alper, "İrfâniyye", a.e., XXII, 445-446.

Süleyman Uludağ

MA‘RİFET-i NEFS

(معرفة النفس)

Kişinin kendini bilmesi anlamında bir tasavvuf, ahlâk ve felsefe terimi.

Sözlükte “bilme, tanıma” anlamındaki ma‘rifet ile nefs kelimelerinden oluşan ma‘rifet-i nefs (ma‘rifetü’n-nefs) terkibi felsefede zihnin varlığı kavrama sürecinin, ahlâkta insanın ruhunu kötü huylardan arındırıp üstün meziyetlerle donanarak kemale ulaşma gayretinin, tasavvufta Hakk’ın bilgisine ulaşma çabasının başlangıcı olarak gösterilmiştir. Ya‘kūb b. İshak el-Kindî, Risâle fî ḥudûdi’l-eşyâ ͗ ve rüsûmihâ adlı felsefe terimleri sözlüğünde eski filozofların (kudemâ) felsefe hakkındaki tanımlarını altı noktada toplamış, bunlardan birini de “insanın kendini tanıması” şeklinde özetlemiştir. Çünkü insanın kendi varlığı cisim (beden) ve nefisten (ruh) ibaret olup Kindî’ye göre kendinde bu iki temel varlık kategorisini tanıyan kişi, bu şekilde madde ve ruhtan ibaret olan dış dünyayı da tanıma imkânına ulaşmış olacaktır. Hukemânın insana “küçük âlem” demesinin sebebi de budur.

İslâm ahlâk literatüründe ma‘rifet-i nefs insanın kendi ruh dünyasının ahlâkî boyutunu, karakter yapısını, ahlâka temel oluşturan güçlerini, yeteneklerini ve zaaflarını tanımasını ifade etmekte, bu çaba ahlâkî eğitim ve gelişmenin, yani kişinin ruhunu kötü huylardan arındırıp erdemlerle bezemesinin ilk şartı olarak görülmektedir. Bu sebeple İbn Miskeveyh’in Tehẕîbü’l-aḫlâḳ’ı, Mâverdî’nin Edebü’d-dünyâ ve’d-dîn’i, Râgıb el-İsfahânî’nin eẕ-Ẕerî ͑ a ilâ mekârimi’ş-şerî ͑ a’sı gibi sistematik ahlâk kitaplarının çoğu insanın ahlâkî yapısını ve karakterini tanımasına yardımcı olan bilgilerle başlar. Nitekim İbn Miskeveyh, kitabının ilk satırlarında eseri yazmaktaki gayesini

“kendimize hepsi de güzel olan fiillere kaynaklık edecek bir ahlâk kazandırma” şeklinde özetledikten sonra bunun yolunu da “öncelikle nefsimizin ne olduğunu ve nasıl bir şey olduğunu, bizde niçin var kılındığını, nefsin güçlerinin ve yeteneklerinin neler olduğunu bilmek” şeklinde göstermiş, ardından “İnsan Nefsinin Tanıtılması” başlığı altında

konuyu ayrıntılı biçimde incelemiştir.

İnsan merkezli bir bilgi teorisini esas alan tasavvufî düşüncede insanın kendini tanıması temel ilkedir. Sûfî nefsi hakkında edindiği bilgiden hareket ederek Hakk'ın bilgisine ulaşır. İnsanın Hakk'a dair bilgisi nefsine dair bilgisi ölçüsünde olduğundan Hakk'ı daha iyi bilmesi için nefsini / kendini daha iyi bilmesi gerekir. Tasavvufta Hakk'a dair bilgiye "ma'rifet-i Hak" (ma'rifetullah), sâlikin kendine dair bilgisine de "ma'rifet-i nefs" denir. Ebû Saîd el-Harrâz'ın, "Nefsinde olanı bilmeyen rabbini nasıl bilebilir" sözü (Sülemî, s. 231) daha sonra, "Nefsini bilen rabbini bilir" şeklinde tasavvufî bir vecizeye dönüşmüş ve zamanla hadis olarak literatüre geçmiştir (Aclûnî, II, 262).

Sûfîler, insanın kendini bilmesinin önemine bazı âyetlerde işaret edildiğine kanidirler. "İnsanlara âfâkta ve nefislerinde âyetlerimizi göstereceğiz ki onun hak olduğu onlara âşikâr olsun" (Fussılet 41/53); "İnancı tam olanlar için yeryüzünde âyetler vardır, nefislerinizde de öyle, görmüyor musunuz?" (ez-Zâriyât 51/21) meâlindeki âyetler bunlara örnektir. Bu âyetlerdeki işaretlerden hareket eden sûfîler Hak Teâlâ'nın âfâkta ve enfüste, yani dış ve iç âlemde tecelli ettiğini ifade eder, ancak iç âlemdeki âyet ve tecellilerin daha açık ve daha kesin olduğunu kabul ederler. Bu bakımdan insanın kendi mahiyeti üzerinde düşünerek kendi varlığı, hayatının anlamı ve gayesi hakkında sorular sorup cevap araması kendisi hakkında bilgi sahibi olmasını sağlar ve bu bilgi onu Allah'a götürür. Mutasavvıflar, Allah'ın insanın iç âleminde daha açık şekilde tecelli ettiğine inandıklarından Hakk'ı en iyi bilmenin ve tanımanın yolu olarak insanın özünü tanımasını göstermişlerdir. Dış âlemden Allah'a ulaşmaya "seyr-i âfâkî", iç âlemden ulaşmaya "seyr-i enfüsî" diyen mutasavvıfların tercih ettiği yol ikincisidir (İmâm-ı Rabbânî, II, 60-69).

Nefisle Allah arasındaki ilişkiye hem olumlu hem olumsuz yönden bakılır. Önce olumlu sıfatlar Allah'a, olumsuzlar nefse nisbet edilir. Nefsi fâni, zelil, zalim, cahil ve cimri olarak bilmek Allah'ı bâki, aziz, âdil, alîm ve cömert olarak tanımak anlamına gelir. Allah'ı rab olarak bilmenin şartı nefsi kul olarak tanımaktır. Öte yandan adalet, ilim, merhamet ve cömertlik gibi sıfatlar Allah ile insan arasında ortaktır. Aradaki fark bunlardan Allah'a nisbet edilenlerin tam ve mükemmel, insana ait olanların eksik olmasıdır.

Aslında kuldaki bu tür sıfatlar da Allah’ın ona bir lutfudur. Esas itibariyle kötülüğü emreden nefisten iyi bir şey gelmeyeceği için, “Sana gelen iyi şey Allah’tan, kötü şey nefsindendir” buyurulmuştur (en-Nisâ 4/79). İnsandaki güzel ahlâkın kaynağı da nefis değil Allah’tır. Buna göre güzel huyların kaynağını bilmek insanı Allah’ı tanımaya götürür (Gazzâlî, İḥyâʾ, III, 399). İnsan Allah’ın halifesi olduğundan O’nun sıfatı insanın da sıfatıdır. O, mutlak olarak ihtiyaçsız bir varlık iken insan her an O’na muhtaçtır. Bu hususu bilen kimse O’nu da bilir ve tanır (İbnü’l-Arabî, el-Fütûḥât, I, 375; II, 394, 749; Fuṣûṣ, s. 69, 91). İnsanı küçük âlem, âlemi büyük insan olarak niteleyen mutasavvıflar insanla âlem arasında ortak yönler ve benzerlikler tesbit etmişlerdir. Bu bakımdan insanın kendini bilmesi âlemi ve hemcinsini tanıması anlamına da gelir (İbrâhim Hakkı Erzurûmî, s. 222-225).

İnsanın maddî ve dış âlemden çok kendini tanıması gerektiği hususuna genellikle bütün dinlerde, özellikle mistik ekollerde dikkat çekilmiş, bazı filozoflar da bu hususu vurgulamışlardır. Sokrat’ın Delf Mâbedi’ndeki, “Kendini bil” sözü mutasavvıfları da etkilemiştir. Yûnus Emre’nin, “İlim ilim bilmektir / İlim kendin bilmektir / Sen kendini bilmezsin / Ya nice okumaktır”; Hacı Bayrâm-ı Velî’nin, “Bayram özünü bildi / Bileni anda buldu *Bulan ol kendi oldu* Sen seni bil sen seni” gibi mısralarında tasavvufun bu görüşü özlü bir şekilde dile getirilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Hâris el-Muhâsibî, er-Riʿâye li-ḥuḳūḳıllâh (nşr. Abdülkādir Ahmed Atâ), Kahire 1970, s. 385, 393; Kindî, Resâʾil (nşr. M. Abdülhâdî Ebû Rîde), Kahire 1398/1978, s. 122-123; Hakîm et-Tirmizî, Edebü’n-nefs, Kahire 1947, tür.yer.; İbn Miskeveyh, Tehẕîbü’l-aḫlâḳ (nşr. İbnü’l-Hatîb), Kahire 1398, s. 28; Gazzâlî, İḥyâʾ, Kahire 1939, III, 399; a.mlf., el-Maḳṣadü’l-esnâ, Kahire 1322, s. 30; Sülemî, Ṭabaḳāt, s. 231; İbnü’l-Arabî, el-Fütûḥât, Kahire 1293, I, 375, 394; II, 249, 394, 749; a.mlf., Fuṣûṣ, Kahire 1947, s. 69, 91, 92; Necmeddîn-i Dâye, Mirṣâdü’l-ʿibâd, Tahran 1352, s. 98; İmâm-ı Rabbânî, Mektûbât, İstanbul 1277, II, 60-69; Aclûnî, Keşfü’l-ḫafâʾ, II, 262; İbrâhim Hakkı Erzurumî, Maʻrifetnâme, İstanbul 1310, s. 222-225, 385.

Süleyman Uludağ

MÂRİFETNÂME

(معرفتنامه)

İbrâhim Hakkı Erzurûmî'nin (ö. 1194/1780) başta ahlâk ve tasavvuf konularına yer veren çok yönlü eseri.

Eserin girişinde telifinin 1170 (1757) yılında tamamlandığı ifade edilmiş, müellif, oğlu Seyyid Ahmed Naîmî için kaleme aldığı eserinin yazılış amacını ve planını da belirtmiştir. Dünya ve âhiretin insan için, insanın da yaratıcısını bilmek için halkedildiğini, ancak rabbi bilmenin nefsi bilmeye, nefsi bilmenin de kişinin hem kendi maddî varlığını hem fizik âlemini bilmesine bağlı olduğunu söyleyen müellif bu sebeple eserinde astronomi, fizyoloji, psikoloji ve hikmetin yanı sıra kalbî ilimlerden ve irfan alanından faydalanarak açıklamalar yaptığını kaydetmiştir. Kitabının bir mukaddime, üç ana bölüm ve bir hâtimeden oluştuğunu belirten İbrâhim Hakkı oğlunun şahsında okuyucularına eserden çıkaracağı sonuçları, alacağı dersleri özet halinde anlatmaktadır.

Mârifetnâme'de ana bölümler (fen) bab, fasıl ve nevi adıyla alt başlıklara ayrılmıştır. Dört fasıldan meydana gelen mukaddimenin ilk faslı dünya ve âhiret âlemlerinin kuruluş ve işleyişiyle ilgili olarak seksen civarında âyetle başlamakta, ardından tefsir ve hadis ehline dayandırılarak çoğu hurafelerden oluşan eski kozmografya bilgilerine yer verilmektedir. Mukaddimenin son konularını kıyamet alâmetleri, sûra üflenişten itibaren âhiret halleri ve mekânları teşkil etmektedir.

Üç bab ve yirmi dört fasıldan meydana gelen birinci bölüm madde âleminin yaratılış ve özelliklerine ayrılmış olup birinci bab İslâm filozoflarının vücûb ve imkân yöntemi çerçevesinde isbât-ı vâcible başlamış, Meşşâî gelenekteki beş cevher, dokuz araz hakkında kısa bilgi verilmiştir. Ardından akıllar, nefisler, felekler ve dört unsurdan söz edilmiş, maddenin başlangıç noktası olan çamurdan bitkiye, oradan hayvana ve nihayet insana doğru gelişen bir tür tekâmül süreci anlatılmış, nûr-i ilâhîden başlayıp toprağa iniş ve oradan nûr-i ilâhîye yükseliş şeklindeki devirden söz edilmiştir. Birinci bab hesap

ilmiyle devam etmekte ve hendese bahisleriyle son bulmaktadır. On fasıldan oluşan ikinci babda âlemin küre şeklinde olduğu belirtildikten sonra âyetlerle de

istidlâlde bulunularak ehl-i hey'et ve hükemâ yöntemiyle felekler âleminin kuruluş ve işleyişi, burçlar, Zühal'den başlayıp en alttaki ay feleği dahil yedi gezegen hakkında geniş bilgi verilmiş, muhtelif şekiller çizilmiş ve cetveller düzenlenmiştir. Üçüncü babda ay altı dünyası (ecsâm-ı süfliyye) ve dört unsur üzerinde durulmuş, bu âlemdeki oluşum ve değişimlerle müellifin "hey'et-i cedîde" dediği Copernicus sistemi anlatılmıştır. Bu babın muhtelif fasıllarında çeşitli şekil ve cetvellerle eski ve yeni astronomi bilgilerine dair uygulama örnekleri gösterilmiştir.

İkinci bölüm beş bab ve on sekiz fasıldan oluşur. İlk dört babda fizyolojinin faydaları, fizyoloji yardımıyla insan bedeninin tanıtılması, beden ve ruh münasebeti, organların çalışması, damarlar, nefs-i tabîiyye, nefs-i nebâtiyye, nefs-i hayvâniyye, zâhirî ve bâtınî duyular hakkında bilgi verilmiş, dördüncü babın son faslında organların şeklinden hareketle kişinin psikolojik yeteneklerini ve ahlâkını tahmin etme (ilm-i kıyâfet) tekniği anlatılmıştır. Beşinci babda insanın maddî ve psikolojik özellikleriyle dış dünya, zaman ve mekân, ayrıca âlem-i insanla âlem-i âhiret arasında benzerlik ve bir tür ilişki kurma tecrübesi üzerinde durulmuş, buna kişinin kendi varlığı, sıfatları ve tasarruflarından esinlenerek Allah'ın varlığı, sıfatları ve tasarrufları hakkında fikir edinmesi konusu eklenmiş, insân-ı kâmilin alâmetleri incelenmiştir. Beden sağlığı, ilâçlar, sağlıkla ilgileri açısından yiyecek ve içecekler ve giyim şekli hakkında açıklamalarda bulunulmuştur.

Mârifetnâme'nin üçüncü bölümü beş bab, yirmi yedi fasıldan meydana gelmektedir. Eserin ilk iki bölümünün üçüncü bölüme giriş teşkil ettiğini söylemek mümkündür. Kitabın başında belirttiği gibi müellif birinci bölümle okuyucunun dış âlemi, ikincisiyle kendini tanımasını amaçlamış, üçüncü bölümüyle de mâsivâya vâkıf olduktan sonra ondan ayrılarak mârifetullah ve kurb-i ilâhî saadetini bulup burada kalmasını hedeflemiştir. Üçüncü bölümün birinci babında Kitap ve Sünnet'e uymanın önemi vurgulanmış, müellifin döneminden itibaren günümüze kadar Sünnî bir akîde olarak tekrar edilen, "Hudâ rabbim nebim hakkā Muhammed'dir

resûlullah / Hem İslâm dînidir dînim kitâbımdır kelâmullah" diye başlayan 116 beyitlik manzume ile akaidin tashihi istenmiş, ardından temizlik hükümleriyle namaz hakkında bilgi verilmiştir. Daha sonra dünyanın önemsizliği, bekā âleminin ehemmiyeti ve Allah'a gönül bağlamanın gerekliliği üzerinde durulmuştur. Feyiz ve irfan merkezi olan kalbin mahiyeti ve özellikleriyle aklın mahiyeti ve kalple münasebeti ele alınmış, Sünnî tasavvuf anlayışı çerçevesinde tasavvufun kavram ve konularına oldukça yalın bir üslûpla geniş biçimde yer verilmiştir. Halk arasında şöhret bulan ve, "Hak şerleri hayr eyler / Zannetme ki gayr eyler" beytiyle başlayan, "Tefvîznâme" adını verdiği otuz bir beyitlik manzume üçüncü babın sonunda yer almaktadır. Evliyaya ait ilim, evliyanın üstün vasıfları ve kerametleri, seçkin velîlerin tercih ettiği Nakşibendî tarikatının erkân ve hakikatleriyle yöntemleri de üçüncü bölümün konuları arasındadır. Bölümün son babında seyrü sülûkün hal ve merhaleleri ele alınmış, nefsin mertebeleri anlatılmış, müellifin ve babası Osman Efendi'nin şeyhi olan ve "Fakîrullah" diye tanınan İsmâil Tillovî'nin tercüme-i hâline, babasının ve kendisinin ona intisap edişine dair bilgilere yer verilmiştir.

Eserin dört fasıldan meydana gelen hâtimesi her sınıftan insanla birlikte yaşamanın âdâbı konusundadır. Burada Resûl-i Ekrem'in örnek alınmasının gereği belirtildikten sonra insanlara yönelik davranışların nezaket, şefkat ve merhamet çerçevesinde yürütülmesine vurgu yapan birçok âyet, hadis, meşhur söz sıralanmış ve farklı sınıflara mensup kişilerin davranışlarında riayet edecekleri görgü kuralları anlatılmıştır. Ardından din âlimleriyle evliya zümresinin umûr-i hâriciyyesine dair âdâb ve erkâna yer verilmiş, çeşitli organlar vasıtasıyla işlenebilecek günahlar tek tek sayılmış ve bunların sebepleri anlatılmıştır. Hâtimenin sonunda kolayca ezberlemenin on yolu, unutmanın on sebebi, fakirliğe götüren kırk sebep, zenginliğe götüren yirmi hareket tarzı sıralanmıştır. Hacimli bir eser olan Mârifetnâme'de ve özellikle üçüncü bölümde bir kısmı Arapça ve Farsça olan çok sayıda manzume yer almakta, kitapta ayrıca yirmi iki şekil ve çeşitli cetveller bulunmaktadır.

Mârifetnâme tasavvuf, ahlâk, kelâm ve fıkıh gibi ilimlerle aritmetik, geometri, astronomi, fizyoloji ve psikoloji gibi disiplinlere dair dönemindeki bilgi ve kültürü kuşatan ansiklopedik nitelikte bir eser olup müellifin astronomi, coğrafya vb. alanlardaki yeni bazı gelişmelere

vukufunu göstermekte, bilhassa tasavvufî-ahlâkî bölümlerdeki ifade ve üslûp özelliği onun samimi dindarlığını ve tasavvufî ilkelere gönülden bağlılığını yansıtmaktadır. İbrâhim Hakkı’nın Allah’a yükselen aşkı, yaratılmışlara yönelen sevgi ve şefkati daha çok manzumelerinde etkileyici bir atmosfer meydana getirmektedir. Eser Osmanlı tasavvufunun tipik ve canlı bir örneğidir. Dünyanın anlamı ve değeri, kalbin mahiyeti ve mârifetullahla ilgisi gibi konulara dair açıklamalarında, tasavvuf adına ortaya çıkmış olan İbâhîlik taraftarlarına yöneltilen eleştirilerde ve özellikle ahlâkî konularda Gazzâlî’nin İḥyâʾü ʿulûmi’d-dîn’inden geniş ölçüde faydalanıldığı anlaşılmaktadır. Müellif, insan anatomisi ve fizyolojisi konularında İbn Sînâ’nın el-Ḳānûn fi’ṭ-ṭıbb’ından yararlanmakla birlikte kendi gözlemlerini de geniş ölçüde ortaya koymuştur. Yine psikoloji ve insanın ahlâkına temel oluşturan güçlerle ilgili bilgiler İbn Sînâcı geleneğin bir devamıdır. Mârifetnâme’de işlenen konuların ait oldukları alanlara göre ehl-i tefsîr ve hadis, ehl-i hikmet, ehl-i hisâb, ehl-i hey’et, ehl-i irfana ve ehlullaha sık sık göndermeler yapılmıştır. Kozmografya hakkındaki nakil ve yorumlar kaynak zikredilmeksizin tefsir ve hadis âlimlerine nisbet edilmişse de genellikle İsrâiliyat türünden rivayetlere dayanmakta olup bu bilgilerin kaynağının, Celâleddin es-Süyûtî’nin el-Heyʾetü’s-seniyye fi’l-heyʾeti’s-sünniyye başlıklı eseri gibi (nşr. Anton M. Heinen, Beyrut 1982) Kur’an ve sahih sünnetle İslâm bilim tarihinin gerçek verileriyle ilgisi olmayan bilim dışı literatüre ve geleneksel halk inançlarına dayandığı belirtilmektedir (İhsanoğlu, LVI/217 [1992], s. 753-754). Müellif, kendi tercihi olan yeni astronomiye dair açıklamalara geçmeden önce muhtemelen cahil ve mutaassıp çevrelerin tepkisini çekmemek için çoğu hurafelere dayanan eski astronomiyi ve yaratılış senaryosunu tanıtma ihtiyacını duymuştur. Copernicus sistemini yansıtan yeni astronomideki kaynağının ise Kâtib Çelebi’nin Cihannümâ’sı olduğu bilinmektedir. Bu arada Macellan’ın dünyayı dolaşması ve Kristof Kolomb’un Amerika kıtasını keşfi konusundaki bilgiler de (s. 114-120) Mehmed Suûdî Efendi’ye nisbet edilen Târîh-i Hind-i Garbî’den alınmıştır (Adıvar, s. 78, 165). Mârifetnâme’nin İbrahim Hakkı’nın en önemli eseri olduğu bilinmektedir. Onun Urvetü’l-İslâm, Nuhbetü’l-kelâm ve Ülfetü’l-enâm adlı eserleri büyük ölçüde Mârifetnâme’den yaptığı alıntılarla meydana gelmiştir (DİA, XXI, 310).

Eserin birçok yazma nüshasının bulunduğu anlaşılmaktadır. Sadece

Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki nüshalarının sayısı yirmiyi aşmaktadır (meselâ Esad Efendi, nr. 1902; Fâtih, nr. 2851; Hasan Hüsnü Paşa, nr. 787; Hâlet Efendi, nr. 185). Kitabın birçok baskısı yapılmış (Bulak 1251, 1280; Kahire 1255; Kazan 1261; İstanbul 1284, 1294, 1310, 1328, 1330, 1971, 1980, 1984), Turgut Ulusoy tarafından konuları arasında takdim tehir yapılarak ve bazı kısımları çıkarılmak suretiyle (İstanbul 1972-1974), ayrıca Durali Yılmaz - Hüsnü Kılıç (İstanbul, ts. [Çelik Yayınları]) ve Faruk Meyan tarafından (İstanbul 1999) bugünkü Türkçe'ye aktarılmıştır. Eser hakkında yapılan çalışmaların çoğu müellifi ve onun başta astronomi olmak üzere ilim anlayışı etrafında gerçekleştirilmiştir. Bunlar arasında Âmil Çelebioğlu'nun Erzurumlu İbrahim Hakkı adlı eseri, Mehmet Ali Ayni'nin "Şeyh İbrahim Hakkı" ve Ekmeleddin İhsanoğlu'nun "Batı Bilimi ve Osmanlı Dünyası" adlı makaleleriyle (bk. bibl.) Abdülkuddus Bingöl'ün "Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın İlim Anlayışı" isimli yazısı (Felsefe Dünyası, sy. 7 [Mart 1993], s. 14-20) zikredilebilir (Mârifetnâme'nin yazma nüshaları, baskıları ve üzerinde yapılan çalışmalar için bk. İsmet Binark - Nejat Sefercioğlu, Erzurumlu İbrahim Hakkı Bibliyografyası, Ankara 1977, s. 15-18, 24-36).

BİBLİYOGRAFYA

İbrâhim Hakkı Erzurûmî, Mârifetnâme, İstanbul 1330; Abdülhak Adnan Adıvar, Osmanlı Türklerinde İlim, İstanbul 1943, s. 78, 163-166; Âmil Çelebioğlu, Erzurumlu İbrahim Hakkı, Ankara 1988, s. 29-31; Mehmed Ali Ayni, "Şeyh İbrâhim Hakkı", DEFM, sy. 2 (1332), s. 117-130; Sadi Irmak, "Tıp Tarihi: İbrahim Hakkı (1703-1780) ve Pozitif İlimler", İÜ Tıp Fakültesi Mecmuası, XXXVI, İstanbul 1973, s. 153-168; Ekmeleddin İhsanoğlu, "Batı Bilimi ve Osmanlı Dünyası: Bir İnceleme Örneği Olarak Modern Astronomi'nin Osmanlıya Girişi", TTK Belleten, LVI/217 (1992), s. 749-757; Abdülbaki Gölpınarlı, "İbrahim Hakkı, Erzurumlu", TA, XIX, 507-508; Mustafa Çağrıcı, "İbrâhim Hakkı Erzurûmî", DİA, XXI, 306-310.

Bekir Topaloğlu

MAʻRİFETÜ’l-KURRÂİ’l-KİBÂR

(معرفة القرّاء الكبار)

Zehebî’nin (ö. 748/1348) kıraat âlimlerinin biyografilerine dair eseri.

Kaynaklarda genellikle Ṭabaḳātü’l-ḳurrâʾ diye zikredilen eserin tam adı Maʿrifetü’l-ḳurrâʾi’l-kibâr ʿale’ṭ-ṭabaḳāti ve’l-aʿṣâr’dır. Berlin nüshasının kapağında (nr. 3140) Ṭabaḳātü’l-ḳurrâʾ, Köprülü Kütüphanesi’ndeki nüshasında (nr. 1116) Ṭabaḳātü’l-ḳurrâʾi’l-meşhûrîn yazılı ise de müellifin kontrolünden geçmiş Rabat (nr. 119) ve Paris (nr. 3084) nüshalarında eser Maʿrifetü’l-ḳurrâʾi’l-kibâr ʿale’ṭ-ṭabaḳāti ve’l-aʿṣâr olarak adlandırıldığından yapılan neşirlerinde bu isim tercih edilmiştir.

Müellif tabakalar halinde düzenlediği biyografileri Hz. Osman’dan başlayarak kendi çağdaşlarına kadar getirmiştir. Kitabına kurrânın önde gelenlerini (kurrâ-i kibâr) almışsa da bu kurala uymadığı da olmuştur (meselâ bk. II, 709). Eserin telifi sırasında göz önünde bulundurulan diğer bir husus da biyografilerine yer verilen kıraat âlimlerinin hangi hocalardan okuduklarının ve kendilerinden kimlerin istifade ettiğinin belirtilmesidir. Ancak Zehebî yer yer bu kuralı da ihlâl etmiştir (II, 727).

Kurrânın biyografisine dair eserler erken dönemlerden itibaren yazılmaya başlanmışsa da Zehebî’den önce telif edilenlerden hiçbirinin günümüze ulaşmaması, ayrıca Maʿrifetü’l-ḳurrâʾnın kendi alanında zamanımıza kadar gelen iki eserden biri olması ve diğerinin de (İbnü’l-Cezerî’ye ait Ġāyetü’n-Nihâye) iki temel kaynağından birini teşkil etmesi onun önemini arttırmıştır (İbnü’l-Cezerî, 1,3).

İbn Hacer el-Askalânî, Zehebî’nin Târîḫu’l-İslâm adlı eserinden söz ederken onun bu kitabından çeşitli muhtasarlar meydana getirdiğini, Ṭabaḳātü’l-ḳurrâʾnın (Maʿrifetü’l-ḳurrâʾ) bunlardan biri olduğunu söylemişse de bu doğru değildir. Zira Maʿrifetü’l-ḳurrâʾda yer alan pek çok biyografi Târîḫu’l-İslâm’da bulunmadığı gibi Maʿrifetü’l-ḳurrâʾdaki biyografilerde mevcut birçok bilgi de Târîḫu’l-İslâm’da ihmal edilmiştir.

Maʿrifetü'l-ḳurrâʾnın nüshaları üzerinde yapılan incelemelerden anlaşıldığına göre eser üç defa kaleme alınmış, ikinci ve üçüncü yazımları sırasında esere yeni biyografiler ve bilgiler eklenmiştir. Nasr b. Selmân el-Menbicî'nin (ö. 719/1319) biyografisini yazarken onun hayatta olduğunun kaydedilmesinden anlaşılacağı üzere (II, 736) eserin ilk telifi 719'dan (1319) önce tamamlanmış olup bu nüshada 734 biyografi yer almaktadır. 1018 biyografi ihtiva eden, bir önceki düzenlemeye göre biyografiler arasında bazı takdim ve tehirlerin yapıldığı Paris Bibliothèque Nationale'deki nüshanın (nr. 2084) mukabele kaydında belirtilen istinsah tarihinin 21 Şâban 724 (13 Ağustos 1324) ve müelliften dinlenerek yapılmış tashih kaydının 9 Cemâziyelâhir 725 (23 Mayıs 1325) olduğu dikkate alındığında eserin ikinci tertibinin bu tarihlere yakın bir zamanda gerçekleştiğini söylemek mümkündür. 1217 biyografiye yer verilen üçüncü yazım ise Rebîülevvel 730'da (Ocak 1330) tamamlanmış olup bizzat Zehebî'nin kaydettiği gibi bu sırada esere yeni biyografiler ve bilgiler eklenmiş (III, 516), takdim ve tehirler yapılmıştır. Müellif daha sonra kitap için on bir biyografiden oluşan bir zeyil kaleme almıştır. Telif sırasında hayatta olan bazı âlimlerin vefat tarihlerinin yazılmış olması, müellifin bu eseriyle en azından Şâban 747 (Kasım-Aralık 1346) tarihine kadar ilgisini sürdürdüğünü ve ona bazı notlar eklediğini göstermektedir (bu tür örnekler için bk. III, 1180, 1183, 1187, 1196, 1204, 1227).

Maʿrifetü'l-ḳurrâʾ ilk defa Muhammed Seyyid Câdülhak tarafından iki cilt halinde neşredilmiş olup (Kahire 1969) 721 biyografi içeren bu baskı Selâhaddin el-Müneccid ve eserin diğer naşirleri tarafından ağır bir dille eleştirilmiştir. 734 biyografi ihtiva eden ikinci neşri Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Şuayb el-Arnaût ve Sâlih Mehdî Abbas'ın tahkikiyle yine iki cilt olarak yapılmış (Beyrut 1404/1984), müellifin en son çalışmalarının ve notlarının yer aldığı üçüncü neşri, biri fihristlere ayrılmak üzere dört cilt halinde Tayyar Altıkulaç tarafından gerçekleştirilmiştir (İstanbul 1995). Eserin bu neşrinde Zehebî'nin ve Afîfüddin Abdullah b. Muhammed el-Matarî'nin (ö. 765/1363) zeyilleriyle birlikte 1241 biyografi yer almaktadır. Bu neşre ayrıca müellifin hayatının anlatıldığı ve 273 eserinin tanıtıldığı bir mukaddime eklenmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Zehebî, Maʿrifetü'l-ḳurrâʾ, II, 736; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 13-14; a.e. (Altıkulaç), II, 709, 727; III, 516, 1180, 1183, 1187, 1196, 1204, 1227; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 9, 65-92; İbnül-Cezerî, Ġāyetü'n-Nihâye, I, 3; İbn Hacer, ed-Dürerü'l-kâmine, III, 337; Selâhaddin el-Müneccid, "Maʿrifetü'l-ḳurrâʾi'l-kibâr ʿale'ṭ-ṭabaḳāt ve'l-aʿṣâr li'ẕ-Ẕehebî", MMLADm., XLIX/1 (1394/1974), s. 133-137.

Tayyar Altıkulaç

MA‘RİFETÜ’s-SAHÂBE

(معرفة الصحابة)

İlk dönemlerde sahâbenin hayatına dair eserlerin ve hadis usulü kitaplarında sahâbe hakkında verilen bilgilerin ortak adı.

Sözlükte “bilgi” anlamındaki ma‘rife ile sahâbe kelimesinden meydana gelen terkip “sahâbîlerin hayatına dair nakledilen rivayetler, bilgiler ve sözler” mânasına gelmektedir. Ma‘rife kelimesi ilk dönemlerden itibaren hakkında bilgi edinilmek istenen kişi, yer ve konularla birlikte “ma‘rifetü’l-büldân, ma‘rifetü’l-kurrâ, ma‘rifetü’r-ricâl, ma‘rifetü ulûmi’l-hadîs” şeklinde kullanılmış, ma‘rifetü’s-sahâbe tabiriyle de ashaba dair bilgiler kastedilmiştir.

Ashap Kur’an âyetlerinin şahidi, Hz. Peygamber’in hadislerinin bir parçası ve râvisi, siyer ve megāzînin fiilen içinde bulunmuş birer unsuru, Resûl-i Ekrem’den sonraki devrin etkili şahsiyetleri olduğundan müslümanlar onlarla ilgili bilgileri nakletmeye büyük önem vermişlerdir. Daha I. (VII.) yüzyılda tefsir, hadis, siyer, megāzî ve ensâba dair rivayetlerin yazılı metinler halinde veya şifahî olarak nakledilmesiyle sahâbe bilgisi sonraki nesillere intikal etmeye başlamış, bu bilgiler tefsir ve hadisle ilgili rivayetler yoluyla dağınık bir şekilde ve siyer, megāzî, en-sâb kitaplarıyla ilk asra dair tarihî bilgiler arasında yoğun olarak ve daha düzenli biçimde gelmiştir (Muhammed b. Sâmil es-Sülemî, s. 313 vd.).

Sahâbîlerin özellikle isim ve sayılarına dair yazılı belgeler daha Resûlullah döneminde ortaya konmuş, hicretin ardından Medine’de yapılan nüfus sayımı ile daha sonra gerçekleşen savaşlara katılan sahâbîlerin isim ve sayılarına dair önemli bilgiler nakledilmiştir. Ancak bunlarla ilgili sağlıklı bilgiler Hz. Ömer tarafından oluşturulan divanda yer almış, sahâbe tabakatına dair eserler de büyük ölçüde bu divana dayanmıştır.

Hz. Ömer 20 (641) yılında fetihlerle artan devletin fey’ gelirlerini düzenli bir şekilde dağıtmak üzere divan denilen bir teşkilât kurmuş, bunun için

kabile mensupları tesbit edilmiş, mevâlî ile birlikte muhacir ve ensarın adları yazılmış, bunların özellikle İslâm'a girişteki önceliği göz önünde bulundurularak dine yaptıkları hizmetlere, Hz. Peygamber'e olan yakınlıklarına

ve onunla beraber mücadelelerine göre kendilerine maaş bağlanmıştır. Bu divanın Urve b. Zübeyr b. Avvâm, Ebân b. Osman b. Affân, İbn Şihâb ez-Zührî, Mûsâ b. Ukbe, İbn İshak ve Ebû Ma'şer es-Sindî gibi ilk megāzî müellifleri tarafından sözlü ve yazılı olarak nakledildiği anlaşılmaktadır. Ensâb âlimlerinin de faydalandığı divanı Vâkıdî, Vażʿu ʿÖmer ed-devâvîn ve taṣnîfü'l-ḳabâʾil ve merâtibihâ ve ensâbihâ adlı eserinde (İbnü'n-Nedîm, s. 111) değerlendirmiş, bu çalışma, ashaba dair isim listelerini koruduğu gibi kabile esası göz önüne alınarak yazılacak tabakat kitaplarına öncülük etmiştir. Nitekim talebesi İbn Sa'd eṭ-Ṭabaḳātü'l-kübrâ'sını divana göre tasnif etmiş, eserinin III. cildine Bedir Gazvesi'ne katılan muhacirlerle başlamış, onları kabilelerine göre sıraladıktan sonra ensardan Bedir Gazvesi'nde bulunanlara, bu gazveye katılmayan muhacir ve ensarla Mekke fethinden önce İslâm'a girenlere işaret etmiştir. Sahâbe hakkında bilgi veren ve neseb esasına göre yazılan Halîfe b. Hayyât'ın Kitâbü'ṭ-Ṭabaḳāt'ı, Belâzürî'nin Ensâbü'l-eşrâf'ı ve İbn Ebû Âsım'ın el-Âḥâd ve'l-mes̱ânî'siyle ensâb konusundaki belli başlı kitapların telifinde bu divanın etkisi olmuştur (Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, neşredenin girişi, s. 195 vd.).

III. (IX.) yüzyıldan itibaren hadis râvileri hakkında kaleme alınan eserlerde genellikle sahâbeye ayrılan bölümler bulunmasına rağmen Kitâbü Aṣḥâbi'n-nebî ve Esmâʾü'ṣ-ṣaḥâbe gibi eserler yazmış olan (DİA, VI, 371) Buhârî'den sonra sahâbeye dair müstakil eserler kaleme alınmaya başlanmıştır. "Esmâü's-sahâbe, kitâbü's-sahâbe, târîhu's-sahâbe, mu'cemü's-sahâbe, tesmiyetü ashâbi'n-nebî" gibi adlarla anılan bu eserler arasında ma'rifetü's-sahâbe adıyla telif edilenler dikkat çekmektedir. Ma'rifetü's-sahâbe türü çalışmalar genellikle bütün ashap hakkında bilgi vermek amacıyla kaleme alınan eserler olup Ebû Bekir Ahmed b. Abdullah el-Berkī (ö. 270/883) (Kettânî, s. 127-128), Ebû Mansûr el-Bâverdî (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1739), Ebû Abdullah İbn Mende (DİA, XX, 178), Ebû Nuaym el-İsfahânî (a.g.e., X, 203), Müstağfirî ve Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed el-Kayserânî'nin (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1739) Maʿrifetü'ṣ-ṣaḥâbe'leri bunların belli başlılarıdır. Belli özellikleri olan ya

da bir bölgeye yerleşen sahâbîleri tanıtmak maksadıyla yazılan eserler de vardır. Heysem b. Adî’nin Men revâ ʿani’n-nebî mine’ṣ-ṣaḥâbe (İbnü’n-Nedîm, s. 112), Ali b. Medînî’nin Maʿrifetü men nezele sâʾire’l-büldân mine’ṣ-ṣaḥâbe (Kettânî, s. 127) ve Abdüssamed b. Saîd el-Hımsî’nin Men nezele Hımṣ mine’ṣ-ṣaḥâbe (Muhammed b. İbrâhim eş-Şeybânî, s. 231) adlı eserleri bu çalışmalar arasında sayılabilir.

Türün günümüze ulaşan en hacimli kitabı Ebû Nuaym el-İsfahânî’nin Maʿrifetü’ṣ-ṣaḥâbe’sidir. Müellif eserinde muhacirleri ve ensarı tanıtıp onların faziletlerine işaret etmekte, Bedir Gazvesi ile Hudeybiye’de bulunanların sayısını ve değerini gösteren rivayetleri sıralamakta, ashabın faziletlerine, özelliklerine ve sayılarına dair bilgiler nakletmekte, önce aşere-i mübeşşereyi ve adı Muhammed olanları ele almakta, ardından alfabetik sıraya göre diğer sahâbîleri tanıtmaktadır. Kitabın sonunda künyesiyle bilinenleri ve kadın sahâbîleri zikretmektedir. Ebû Nuaym, her sahâbî için onun naklettiği hadislerden veya hakkında rivayet edilenlerden örnekler vermekte, zaman zaman bunların sıhhatini değerlendirmektedir. Maʿrifetü’ṣ-ṣaḥâbe’nin mükemmel bir nüshası iki cilt halinde günümüze kadar gelmiş (TSMK, III. Ahmed, nr. 497), bu nüshanın başından itibaren Sevr es-Sülemî’nin biyografisine kadar olan kısmını Muhammed Râzî b. Hâc Osman yayımlamıştır (I-III, Medine-Riyad 1408/1988). V. (XI.) yüzyıla kadar telif edilen ma‘rifetü’s-sahâbe türü eserler daha sonra bütün sahâbîleri bir araya toplamayı hedef alan çalışmaların, özellikle de İbn Abdülber enNemerî’nin el-İstiʿâb, İzzeddin İbnü’l-Esîr’in Üsdü’l-ġābe ve İbn Hacer el-Askalânî’nin el-İṣâbe adlı eserlerinin birinci derecede kaynağı olmuştur.

Hadis usulüne dair eserler yazılmaya başlanınca sahâbeyle ilgili teorik bilgiler bu eserlerde ma‘rifetü’s-sahâbe başlığı altında verilmiştir. Bilindiği kadarıyla sahâbe hakkındaki bilgileri bir usul konusu olarak ilk defa ele alan kişi Hâkim en-Nîsâbûrî olup bu bilgileri Maʿrifetü ʿulûmi’l-ḥadîs̱’inde “Ma‘rifetü’s-sahâbe” başlığı altında özetlemiştir. İbnü’s-Salâh eş-Şehrezûrî ma‘rifetü’s-sahâbe konusunu hadis ilimlerinden biri olarak ele almış, sahâbeye dair daha önceki usûl-i hadîs kitaplarında verilen bilgileri genişleterek bu başlık altında kaydetmiştir (ʿUlûmü’l-ḥadîs̱, s. 291-301). Ardından Nevevî İrşâdü ṭullâbi’l-ḥaḳāʾiḳ’te (s. 193-199), İbn Kesîr İḫtiṣâru ʿulûmi’l-ḥadîs̱’te (Ahmed Muhammed Şâkir, s. 179-191), Zeynüddin el-

Irâkī Fetḥu’l-muġīs̱’te (s. 342-365) ve Süyûtî Tedrîbü’r-râvî’de (II, 206-234) aynı metodu takip etmiştir. Fezâilü’s-sahâbe konusu da ma‘rifetü’s-sahâbenin bir dalıdır (bk. FEZÂİLÜ’s-SAHÂBE).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “ʿarf” md.; Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, en-Neseb (nşr. Meryem M. Hayrüddir‘), Beyrut 1410/1989, neşredenin girişi, s. 61-144, 195 vd.; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, III, 6 vd.; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 111, 112; Hâkim en-Nîsâbûrî, Maʿrifetü ʿulûmi’l-ḥadîs̱, Beyrut, ts. (el-Mektebü’t-ticârî li’t-tıbâa), s. 22-25; Ebû Nuaym el-İsfahânî, Maʿrifetü’ṣ-ṣaḥâbe (nşr. M. Râzî b. Hâc Osman), Medine-Riyad 1408/1988, I, 105 vd.; Hatîb el-Bağdâdî, el-Kifâye (nşr. Ahmed Ömer Hâşim), Beyrut 1406/1986, s. 63-70; İbnü’s-Salâh, ʿUlûmü’l-ḥadîs̱, s. 291-301; Nevevî, İrşâdü ṭullâbi’l-ḥaḳāʾiḳ (nşr. Nûreddin Itr), Beyrut 1411/1991, s. 193-199; Irâkī, Fetḥu’l-muġīs̱, s. 342-365; Süyûtî, Tedrîbü’r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Beyrut 1399/1979, II, 206-234; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1739; J. Horovitz, el-Meġāzi’l-ûlâ ve müʾellifûhâ (trc. Hüseyin Nassâr), Kahire 1369/1949, s. 3 vd.; Ahmed Muhammed Şâkir, el-Bâʿis̱ü’l-ḥas̱îs̱, Kahire 1377/1958, s. 179-191; Kettânî, er-Risâletü’l-müsteṭrafe, s. 51, 127-128; Sezgin, GAS (Ar.), I/1, s. 439; Muhammed b. İbrâhim eş-Şeybânî, Muʿcemü mâ üllife ʿani’ṣ-ṣaḥâbe ve ümmehâti’l-müʾminîn ve âli’l-beyt, Küveyt 1414/1993, s. 219-220, 231; Muhammed b. Sâmil es-Sülemî, Menhecü kitâbeti’t-târîḫi’l-İslâmî, Mekke 1418/1998, s. 313 vd.; Şâkir Mahmûd Abdülmün‘im, “Teṭavvürü’t-teʾlîf fî maʿrifeti’ṣ-ṣaḥâbe”, Mecelletü’l-Baḥs̱i’l-ʿilmî ve’t-türâs̱i’l-İslâmî, sy. 4, Mekke 1401/1981, s. 351-364; M. Mustafa el-A‘zamî, “Buhârî, Muhammed b. İsmâil”, DİA, VI, 371; Abdülazîz ed-Dûrî, “Divan”, a.e., IX, 378; Osman Türer, “Ebû Nuaym el-İsfahânî”, a.e., X, 203; M. Yaşar Kandemir, “İbn Mende, Ebû Abdullah”, a.e., XX, 178.

Mehmet Efendioğlu

MA‘RİFETÜ ULÛMİ’l-HADÎS

(معرفة علوم الحديث)

Hâkim en-Nîsâbûrî’nin (ö. 405/1014) hadis usulüne dair eseri.

Maʿrifetü uṣûli’l-ḥadîs̱ olarak da anılan eser, bilindiği kadarıyla Râmhürmüzî’nin el-Muḥaddis̱ü’l-fâṣıl’ının ardından hadis usulüne dair kaleme alınan ikinci çalışmadır. Hâkim en-Nîsâbûrî, sünnet ilimleri konusunda insanların bilgisizce konuşmasını ve bid‘atlara dalmasını önlemek amacıyla telif etmeye karar verdiğini söylediği bu eserinde usûl-i hadîs ile ilgili elli iki konuya temas ederek kendi dönemine kadar yazılan en geniş usul kitabını ortaya koymuştur. Hadis usulü konularının tam mânasıyla şekillenmediği bir dönemde kaleme alınan eserde birtakım

usul meselelerine yer vermeyen müellif bunları el-Medḫal fî ʿilmi’l-ḥadîs̱ (Beyrut-Halep 1352/1932) ve el-Medḫal ilâ maʿrifeti’ṣ-Ṣaḥîḥayn gibi eserlerinde ele almıştır. İncelediği usul konularını senedleriyle birlikte zikreden müellif, bu çalışmasında gerekli dikkati göstermeden hadis yazmaya kalkışan öğrencilere rehberlik etmeyi hedeflemiştir (Maʿrifetü ʿulûmi’l-ḥadîs̱, s. 1-2). Onun bu eserinde belli usul konularına yer vermemesi çalışmasının düzenli olmadığı eleştirisine yol açmıştır (Kettânî, s. 314).

Maʿrifetü ʿulûmi’l-ḥadîs̱’te her konu “nev‘” başlığı altında açıklanmış ve sened, metin, ricâl ilmi, hadis rivayet âdâbı gibi meseleler büyük ölçüde düzensiz bir şekilde sıralanmış, daha sonraları usul konuları içinde yer almayan Hz. Peygamber’in gazveleri, çeşitli itikadî fırka mensuplarının değerlendirilmesi meseleleri de birer bölüm kabul edilmiştir. Hadis usulü konularını ulûmü’l-hadîs tabiriyle ifade eden ve bunu eserinin isminde kullanan ilk muhaddis muhtemelen Hâkim en-Nîsâbûrî’dir. Çalışmada başlıklar muhtevayı yansıtacak şekilde ayrıntılı olarak konulmuş, hemen her meselede müellifin kanaati o bölümün sonunda açıklanmıştır. Ancak tarifler, terimlerin yerleşip yaygınlaştığı ileriki dönemlerde olduğu gibi bütün yönleriyle ele alınmamıştır.

İbn Haldûn ve Tâhir el-Cezâirî gibi âlimler eserin değeri üzerine önemli açıklamalar yapmışlardır (Hatîb el-Bağdâdî, neşredenin girişi, s. 220). Bilhassa Tâhir el-Cezâirî Tevcîhü'n-naẓar'ında, Maʿrifetü ʿulûmi'l-ḥadîs̱'in henüz nâdir yazmalar arasında bulunduğu bir dönemde ondan uzun iktibaslar ve özetler yapmış (I, 182-188), çeşitli açıklamalarda bulunmuş, hatta bunları kitabına dahil ettiği halde (I, 290-291) çok yerde kaynağına işaret etmemiştir.

Seyyid Muazzam Hüseyin Maʿrifetü ʿulûmi'l-ḥadîs̱'in sekiz nüshasını karşılaştırarak eseri yayımlamış (Haydarâbâd 1935), daha sonra bu neşir esas alınarak kitabın birçok baskısı yapılmıştır (Kahire 1368/1937; Beyrut 1965; Medine-Beyrut 1397/1977 ofset baskı). Eser Maʿârif-i Ḥadîs̱ adıyla Urduca'ya çevrilmiştir (trc. Ca'fer Şah Phulvârî, Lahor 1970).

Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin el-Müstaḫrec ʿalâ kitâbi ʿUlûmi'l-ḥadîs̱ li'l-Ḥâkim adlı bir kitap kaleme aldığı belirtilmektedir. Abdullah b. Süleym b. Selâme es-Sâidî Menhecü'l-Ḥâkim en-Nîsâbûrî fî kitâbihî Maʿrifeti ʿulûmi'l-ḥadîs̱ ve taḫrîci'l-eḥâdîs̱i'l-merfûʿa adıyla bir yüksek lisans tezi hazırlamış (1408, Câmiatü Ümmi'l-kurâ külliyyetü'ş-şerîa), Muhammed b. İbrâhim Lühaydân da Tertîbü eḥâdîs̱i Maʿrifeti ʿulûmi'l-ḥadîs̱ ismiyle eserdeki hadisler üzerine bir çalışma yapmış ve bunu Abdullah b. Zübeyr el-Humeydî'nin el-Müsned'i üzerine yaptığı çalışmasının sonunda yayımlamıştır (Riyad 1408/1988).

BİBLİYOGRAFYA

Hâkim en-Nîsâbûrî, Maʿrifetü ʿulûmi'l-ḥadîs̱ (nşr. Seyyid Muazzam Hüseyin), Haydarâbâd 1935 → Medine-Beyrut 1397/1977; a.mlf., el-Medḫal ilâ Kitâbi'l-İklîl (nşr. Fuâd Abdülmün'im Ahmed), İskenderiye 1403/1983; Hatîb el-Bağdâdî, er-Riḥle fî ṭalebi'l-ḥadîs̱ (nşr. Nûreddin Itr), Beyrut 1395/1975, neşredenin girişi, s. 220; Brockelmann, GAL Suppl., I, 276; Mahmûd et-Tahhân, el-Ḥâfıẓ el-Ḫaṭîb el-Baġdâdî ve es̱eruhû fî ʿulûmi'l-ḥadîs̱, Beyrut 1401/1981, s. 405-413; Muhammed Abdülazîz el-

Havlî, Târîẖu fünûni'l-ḥadîs̱i'n-nebevî, Beyrut 1406/1986, s. 25; Tâhir el-Cezâirî, Tevcîhü'n-naẓar (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1416/1995, I, 13, 182-188, 290-291; Mücteba Uğur, Hadis İlimleri Edebiyatı, Ankara 1996, s. 134-135; Kettânî, er-Risâletü'l-müstetrafe (Özbek), s. 314.

İbrahim Hatiboğlu

MÂRİFÎ TEKKESİ

İstanbul-Kartal'da Rifâiyye'nin Mârifiyye kolunun âsitânesi ve pîr makamı olan tekke.

Kartal ilçesi Çavuşoğlu mahallesinde Ankara caddesi üzerinde yer alan tekke, Rifâiyye'nin Mârifiyye kolunu tesis eden Seyyid Mehmed Mârifî (ö. 1842) tarafından kurulmuştur. Tevhidhâne binasının mimari özellikleri tekkenin 1818 yılında yaptırıldığına ilişkin kayıtları desteklemektedir. 1785 dolaylarında Mısır'dan İstanbul'a gelerek tekkesini kurduğu rivayet edilen Mehmed Mârifî'nin tarikat yapılarının çoğunun tarihçesinde görüldüğü üzere başlangıçta tarikat faaliyetlerini evinde yürüttüğü, daha sonra aynı yere tam teşekküllü bir tekke inşa ettirdiği düşünülebilir. Nitekim halifelerinden Şeyh Ali Kuzu'nun 1805'ten önce Kasımpaşa'da bir zâviye tesis etmiş olması, Kartal'daki tarikat faaliyetinin âsitânenin kuruluşundan en az on üç yıl önce başladığını kanıtlamaktadır.

Tevhidhâne, türbe, harem, selâmlık, derviş hücreleri, mutfak gibi birimlerden oluştuğu bilinen Mârifî Tekkesi'nin binaları 1894 depreminde hasar görmüş, bu tarihten hemen sonra onarıma geçilmiştir. Tekkelerin kapatılmasının (1925) ardından son şeyhin ailesi tarafından konut olarak kullanılmaya devam edilen harem dairesi dışındaki bölümler harap olmaya yüz tutmuş, 1940'tan sonra tevhidhâne ve türbe hariç diğer birimler ortadan kalkmıştır. Bâninin neslinden Mehmet Mârifî Yalvaçtorunları 1964 civarında tevhidhâne ve türbeyi tamir ettirmiş, çevre sakinlerinin yardımıyla 1976'da tekrar onarılan tevhidhâne bu tarihten itibaren cami olarak kullanılmaya başlanmış, 1980'de türbe tekrar onarım geçirmiş, tevhidhâneye son cemaat yeri, minare ve şadırvan eklenmiştir.

Eski İstanbul'un uzak banliyölerinden Kartal'ın güney sınırında Kartal-Pendik yolu üzerinde iskân alanının dışında tesis edilen ve yakın zamana kadar çevresi bostanlarla kaplı olan Mârifî Tekkesi günümüzde oldukça yoğun bir yerleşme dokusuyla kuşatılmış bulunmaktadır. Tekkenin yerinde daha önce gāziyân-ı Rûm'dan bu semte adını vermiş olan Kartal Baba'nın makamının bulunduğu rivayet edilir. Tevhidhâne arsanın batısında Ankara

caddesi üzerinde yer almakta, bunun kuzeyinde türbeyle küçük hazîre bulunmakta, ortadan kalkmış olan diğer birimlerin ise konumları tesbit edilememektedir. Ancak tevhidhânedeki kadınlar mahfiline ait bağımsız girişin doğuya açılmasından hareketle harem dairesinin bu yönde bulunduğu söylenebilir.

Dikdörtgen bir alanı (10,30 × 8,80 m.) kaplayan tevhidhâne iki katlı olup duvarları moloz taş ve tuğla ile örülmüş, üzeri kırma çatıyla kapatılmıştır. Aslında alaturka kiremitlerle kaplı olması gereken çatı halen çinko levhalarla kaplıdır. Yapı ardiye olarak kullanılan bir bodrumun üzerine oturur. Tevhidhânenin planı, duvarların sınırladığı dikdörtgenin içine yerleştirilmiş

6,30 m. çapında bir daireden meydana gelmektedir. Âyinlere tahsis edilmiş olan bu yuvarlak planlı kesim, mihrap-cümle kapısı ekseni üzerine ve mihraba teğet olarak yerleştirilmiştir. Çatı altında gizlenen bağdâdî sıvalı kubbe iki kat yüksekliğindeki daire planlı bölümü taçlandırır. Dikdörtgenle daire arasında kalan ve âyin alanını üç yönden (batı, doğu ve kuzey) kuşatan iki katlı mahfillerin sınırında eşit aralıklarla on ikişer adet ahşap dikme sıralanır. Her iki katta da ikisi mihrap duvarına gömülmüş bulunan bu dikmeler daire kesitli olup Dor nizamında başlıklarla donatılmıştır. Zemin katta kuzey duvarının ekseninde sepet kulpu biçiminde bir kemere sahip olan giriş, güney duvarının ekseninde de yarım daire planlı ve yuvarlak kemerli mihrap yer alır. Bu katta güney ve kuzey duvarlarında ikişer, batı ve doğu duvarlarında üçer, üst katta ise her duvarda ikişer pencere açılmış, bütün bu açıklıklar sepet kulpu biçiminde kemerlerle geçilmiştir. Tevhidhâne binasında kullanılan kemer tipi, ayrıca yuvarlak kemer ve Dor nizamında başlıklar, II. Mahmud döneminde Osmanlı mimarisini etkilemeye başlayan Fransa kaynaklı empire üslûbundan alınmıştır. Yapıda hiçbir süslemeye yer verilmemiş olması da aynı üslûbun etkisiyle açıklanabilir.

Dış görünümüyle tek katlı sıradan bir konutu andıran türbe kâgir duvarlı ve kırma çatılı basit bir yapıdır. Dikdörtgen planlı (7,60 × 6,00 m.) esas türbe mekânının kuzeyinde, yine dikdörtgen planlı (2,75 × 1,60 m.) bir giriş bölümü bulunur. Sepet kulpu biçiminde kemerleri olan sekiz adet pencereyle aydınlanan ve küçük bir mihrapla donatılmış bulunan türbede

tekkenin dört postnişini, ayrıca ikinci postnişin Şeyh Ali Sâbit Efendi'nin eşi Enîse Hanım, kızı Şerife Hâdiye Hanım ve oğlu Şeyh Seyyid Ahmed-i Sayyâd gömülüdür. Türbenin yanındaki küçük hazîrede tekkenin bazı mensuplarına ait kabirler vardır.

Tekkenin ortadan kalkmış bulunan bölümlerinin mimari özellikleri tesbit edilememiştir. Ancak padişahlardan, tekkenin zengin mensuplarından ve Evkaf Nezâreti'nden gelen yardımlar sayesinde mutfağın bir imaret gibi faaliyet gösterdiği, şeyh dairesi olarak anılan selâmlığın büyük taş merdivenli geniş kapısı üzerinde "Âsitâne-i Mârifiyye" yazılı bir kitâbenin bulunduğu bilinmektedir.

Mârifî Tekkesi'nin mimari açıdan en ilginç yönü tevhidhânedeki âyin alanının yuvarlak planlı olarak tasarlanması ve on iki adet dikmeyle kuşatılmasıdır. On iki imamı sembolize eden bu düzenleme on iki terkli Rifâî tâc-ı şerifinde görüldüğü gibi Bektaşîler'in kullandığı hemen bütün tarikat eşyasında, ayrıca bu tarikatın İstanbul'daki en önemli tesisi olan Merdivenköy Tekkesi'nde meydan evinin tasarımında da karşımıza çıkmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Hüseyin Vassâf, Sefîne, V, 270; Necmi Tarkan, Kartal'da Kurulmuş Bir Tarikat: Ma'rifiye, İstanbul 1964; M. Baha Tanman, "Maarifî Tekkesi", DBİst.A, V, 232-233; Ekrem Işın, "Rıfaîlik", a.e., VI, 328.

M. Baha Tanman

MÂRİKA

(bk. HÂRİCÎLER).

MÂRİYE

(مارية)

Mâriye bint Şem‘ûn el-Kıbtiyye (ö. 16/637)

Hz. Peygamber’in câriyesi.

Babası Mısır’ın Saîd bölgesinden ve Kıbtî denilen yerli halkındandır. Ancak onun aslen İranlı veya Rum olabileceği de kaydedilmiş (Hamîdullah, II, 745), annesinin hıristiyan bir Rum olduğu belirtilmiştir. Hz. Peygamber, hicretin 7. (628) yılında komşu ülkelerin hükümdarlarını İslâmiyet’e davet etmeye başlayınca Bizans’ın İskenderiye valisi ve Mısır mukavkısı olan Cüreyc b. Mînâ’ya da Hâtıb b. Ebû Beltea ile bir mektup gönderdi. Mektubu okuyup ona değer verdiği, hatta benimsemesine rağmen Bizans imparatorundan çekindiği için İslâmiyet’i kabul etmediği ileri sürülen Cüreyc b. Mînâ (Belâzürî, I, 449), Resûl-i Ekrem’e yazdığı cevabî mektupla birlikte câriyelerinden Mâriye ile kız kardeşi Sîrîn’i, bir rivayete göre de bunlarla birlikte başka iki câriyeyi (Taberî, II, 128), Mâriye’nin amcasının oğlu Me’bûr adlı hadım ağasını, ayrıca 1000 miskal altın, kıymetli elbiseler, kumaşlar, güzel kokular, bir merkep, bir katır (bk. DÜLDÜL) vb. hediyeler yolladı.

Hâtıb b. Ebû Beltea’nın Medine’ye dönerken yanındakilere İslâmiyet’i anlattığı, Mâriye ile Sîrîn’in müslüman olduğu, Me’bûr’un ise daha sonra Resûl-i Ekrem hayattayken İslâmiyet’i kabul ettiği veya Mâriye ile Sîrîn’in Medine’de Hz. Peygamber’in tebliği üzerine İslâm’a girdiği zikredilmektedir (İbn Sa‘d, I, 134; Zübeyr b. Bekkâr, s. 56). Resûlullah Mâriye’yi kendine câriye olarak aldı, Sîrîn’i de şair Hassân b. Sâbit’e hediye etti. Mâriye bir müddet Ümmü Süleym bint Milhân’ın (bazı kaynaklara göre Hârise b. Nu‘mân) evinde misafir edildi, ardından Medine’nin Avâlî (Âliye) semtindeki Kuf bölgesinde bulunan bir eve yerleştirildi.

Bazı kötü niyetli kimselerin (Şîa’ya göre Hz. Âişe’nin, bk. Şeyh Müfîd, s.

5) Mâriye ile onun hizmetinde bulunan bir Kıbtî veya Mısır'dan birlikte geldikleri hadım köle hakkında dedikodu çıkarması üzerine Resûlullah bu iddiayı araştırmak için Hz. Ali'yi görevlendirdi; Kıbtî'nin de hadım olduğu ortaya çıkınca dedikodu kapandı. Hz. Hatice dışında hiçbir hanımından çocuğu olmayan Resûl-i Ekrem'in 8 yılının Zilhicce ayında (Nisan 630) Mâriye'den bir erkek çocuğu dünyaya gelince (bk. İBRÂHİM) Mâriye ümmüveled statüsüne geçerek hürriyetine kavuştu.

Güzel bir hanım olduğu belirtilen Mâriye'ye Resûl-i Ekrem'in ilgi göstermesi başta Hz. Âişe olmak üzere diğer eşlerinin kıskanmasına yol açtı. Bir defasında Hafsa, evinde bulunmadığı sırada Resûlullah'ın orada Mâriye ile beraber olduğunu öğrenince çok üzülmüş, Hz. Peygamber de bu konuyu kapatmasını tembih ederek artık Mâriye'yi kendine haram kıldığına dair yemin etmişti. Bunu Peygamber hanımları için bir müjde kabul

eden Hafsa durumu Hz. Âişe'ye haber verince Resûl-i Ekrem'e hitaben, eşlerini memnun etmek için Allah'ın helâl kıldığını kendisine haram kılmasını doğru bulmayan âyetler (et-Tahrîm 66/1-2) nâzil olmuştur (Ebû Dâvûd, s. 201-202). Bu âyetlerin, Hz. Peygamber'in diğer eşi Zeyneb bint Cahş'ın evinde bal şerbeti içmesini kıskanan hanımlarına balı kendisine haram kıldığını söylemesi üzerine indiği de kaydedilmiş (Buhârî, "Tefsîr", 66/1), bu arada her iki olayın da âyetin nüzûl sebebi olabileceği belirtilmiştir (İbn Hacer, Fetḥu'l-bârî, VIII, 525).

Mâriye Medine'de vefat etti, cenaze namazı Hz. Ömer tarafından kıldırıldıktan sonra Cennetü'l-bakī'de defnedildi. Mâriye dolayısıyla Mısırlılar'ı kendine hısım kabul eden Resûl-i Ekrem, ileride Mısır fethedildiği zaman halkına iyi davranılmasını tavsiye etmiş (Müslim, "Feżâʾilü'ṣ-ṣaḥâbe", 226, 227) ve bu tavsiyesi yerine getirilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, "Tefsîr", 66/1; Müslim, "Feżâʾilü'ṣ-ṣaḥâbe", 226, 227; Ebû Dâvûd, el-Merâsîl (nşr. Şuayb el-Arnaût), Beyrut 1408/1988, s. 201-202; Dârekutnî,

es-Sünen, Kahire, ts. (Dârü’l-mehâsin), I, 144; IV, 41-42, 131, 132; Hâkim, el-Müstedrek (Atâ), IV, 41-43, 45; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 134-137; VIII, 212-216; Zübeyr b. Bekkâr, el-Münteḫab min kitâbi Ezvâci’n-nebî (nşr. Sekîne eş-Şihâbî), Beyrut 1403/1983, s. 55-62; Belâzürî, Ensâb, I, 448-450; Taberî, Târîḫ, Beyrut 1407, II, 128, 141, 177, 214, 216; Şeyh Müfîd, Risâle ḥavle ḫaberi Mâriye (nşr. Mehdî es-Sabâhî, el-Mesâʾilü’ṣ-Ṣâġāniyye içinde), Beyrut 1414/1993; İbn Hazm, el-Muḥallâ, IX, 18, 219; İbn Abdülber, el-İstîʿâb, IV, 410-413; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân, I, 249; II, 276; V, 138; Nevevî, Şerḥu Müslim, X, 76, 77; XVI, 97; İbn Hacer, el-İṣâbe (Bicâvî), VIII, 111-112; a.mlf., Fetḥu’l-bârî (Hatîb), VIII, 525; Hamîdullah, İslâm Peygamberi, I, 340-344, II, 745-746; M. Ali Mahlûf el-Adevî, Mâriye el-Ḳıbṭıyye, Kahire 1406/1986; F. Buhl, “Mâriye”, İA, VII, 340-341; a.mlf., “Māriya”, EI^2 (İng.), VI, 575.

Aynur Uraler

MARTINI, Raymundus

(1230 - 1284)

İspanyol şarkiyatçısı, Dominiken misyoner.

İspanya'nın kuzeydoğusundaki Subirats'ta doğdu ve Dominiken misyoner-rahibi olarak yetişti; bu arada iyi derecede Arapça ve İbrânîce öğrendi. 1250 yılında kendisine, görevlerini başarıyla gerçekleştirip İslâm'a karşı daha iyi mücadele edebilmeleri için misyoner-rahiplere müslüman dillerinin öğretilmesi gerektiğine inanan tarikat liderleri tarafından bu amaçla araştırma ve çalışma yapma görevi verildi. Bunun üzerine o sırada hıristiyanlarla iyi ilişkiler içinde olan ve topraklarında faaliyet göstermelerine, konsolosluklar açmalarına izin veren Hafsîler'in yönetimindeki Tunus'a gitti ve burada misyonerler için bir Arapça okulu açtı. 1264'te yahudilerin elindeki mevcut kitapları incelemek için kurulan komisyona üye seçildi. 1270'te Fransa Kralı IX. Louis'nin Tunus'a karşı başlattığı VIII. Haçlı Seferi'nde kraliyet danışmanı olarak görev aldı. 1281'de Barcelona'daki İbrânîce okuluna öğretmen tayin edildi ve üç yıl sonra bu şehirde öldü. Arapça, İbrânîce, Keldânîce, Grekçe ve Latince bilen Martini, Tevrat ve diğer yahudi kutsal kaynakları ile Kur'an üzerine incelemeler yaptı. Ṣaḥîḥ-i Buḫârî ve Ṣaḥîḥ-i Müslim'e, İslâm düşüncesine, özellikle İslâm felsefesine ve kelâma vâkıf olan Martini İbn Sînâ, Gazzâlî, İbn Rüşd ve Fahreddin er-Râzî gibi âlim ve filozofların eserlerini incelemiş, onlardan etkilenmiş ve bazı görüşlerini temellendirmede bu eserlerden faydalanmıştır.

Eserleri. 1. Pugio Fidei adversus Mauros et Judaeus. 1278 yılında Latince ve İbrânîce olarak kaleme alınan eser hıristiyan akaidinin savunmasıdır ve Dominiken tarikatı üyeleri için bir el kitabı mahiyetinde hazırlanmıştır. Özellikle yahudilerin Hz. Îsâ'nın mesîhliğine ve teslîs inancına yönelttikleri eleştirilere karşı bir savunma olan çalışmada Ahd-i Atîk başta olmak üzere Mişna ve Midraş gibi yahudi kaynaklarından pasajlar aktarılarak hıristiyan görüşleri temellendirilmeye çalışılmıştır. Bunların dışında İslâm kaynaklarına da başvurulmuş ve Meryem'in peygamberî karakterine delil

olması için bazı âyetlere dayanıldığı gibi Meryem'den ve Hz. Îsâ'dan bahseden hadislere de yer verilmiştir. Bazı bölümlerde ise Allahâlem ilişkisi, âhiret ve nefsin ölümsüzlüğü gibi metafizik konularına temas edilerek bu çerçevede İbn Sînâ'nın el-İşârât ve't-tenbîhât'ı, Gazzâlî'nin el-Münḳıẕ mine'ḍ-ḍalâl'i, Tehâfütü'l-felâsife'si, Mişkâtü'l-envâr'ı ve Mîzânü'l-ʿamel'i, İbn Rüşd'ün Tehâfütü Tehâfüti'l-felâsife'si ve Fahreddin er-Râzî'nin el-Mebâḥis̱ü'l-meşriḳıyye'sinden temel referans kitapları olarak faydalanılmıştır. Eser ilk defa Joseph de Voisin'in mukaddimesi ve notlarıyla birlikte neşredilmiş (Paris 1651), daha sonra J. B. Carpzov tarafından ilâvelerle birlikte tekrar basılmıştır (Leipzig 1687). 2. Explanatio symboli apostolorum ad edita fidelium institutionem. Resullerin görevleri hakkında olan eseri James March yayımlamıştır (Barcelona 1908). 3. Sûretün muʿârıża li'l-Ḳurʾân. Adından, Kur'an'daki bir sûrenin benzerinin ortaya konulmasına çalışıldığı anlaşılan eser günümüze ulaşmamıştır (Abdurrahman Bedevî, s. 214-215). 4. Capistrum Judaeorum. Yahudilik'le ilgili olup zamanımıza intikal etmemiştir. Bunların dışında Martini'ye bazı kitaplar atfedilmekteyse de bunların ona aidiyeti şüphelidir (New Catholic Encyclopedia, XII, 104).

BİBLİYOGRAFYA

J. W. Fück, Die Arabischen Studien in Europa, Leipzig 1955, s. 15-16; Necîb el-Akīkī, el-Müsteşriḳūn, Kahire 1964, I, 131; Abdurrahman Bedevî, Mevsûʿatü'l-müsteşriḳīn, Beyrut 1984, s. 213-215; Sâlim el-Hâc, eẓ-Ẓâhiretü'l-istişrâḳıyye ve es̱eruhâ ʿale'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, Malta 1991, s. 52; P. F. Mulhern, "Raymond Martini", New Catholic Encyclopedia, Washington 1981, XII, 104; A. Duval, "Raymond Martin", Catholicisme, XII, 527-528.

Ömer Mahir Alper

MARTOLOS

Osmanlı askerî teşkilâtında çeşitli hizmetler gören özel bir sınıf.

Bazı kaynaklarda martoloz, martiloz vb. şekillerde yazılan kelime, Bizans İmparatorluğu'nda bir milis kuvvetinin adı olan armatolos veya amartolosa bağlanır. Osmanlı askerî grupları içine ilk defa ne zaman girdiği bilinmemekle birlikte bunun oldukça erken bir tarihte gerçekleşmiş bulunduğu kabul edilir ve kesin hatlarıyla II. Murad zamanında 1421-1438 yılları arasında ortaya çıktığı belirtilir. Bazı Osmanlı kroniklerinde Osman Gazi'nin İnegöl tekfuruna karşı giriştiği harekât sırasında ve oğlu Orhan Bey'in Konur Kalesi'ni fethederken martoloslardan haberci veya casus olarak yararlandıkları nakledilir (Âşıkpaşazâde, s. 5, 50). Aynı şekilde II. Kosova Savaşı (852/1448) öncesinde II. Murad'ın da casus olarak martolos kullandığı (Neşrî, II, 659), oğlu Fâtih Sultan Mehmed devrinde akıncı kumandanları Mihaloğlu Ali ve İskender beylerin Macaristan'a yönelik akınlar sırasında hıristiyan kıyafetinde müslüman martoloslar istihdam ettikleri bilinmektedir. XV. yüzyılın ikinci yarısından itibaren martoloslar Anadolu'da özellikle Fâtih'in

Karaman ve Akkoyunlu seferlerinde, Trabzon'da ise derbentçi olarak kullanılmıştır. Genellikle ganimet ve macera peşinde koşan hıristiyanlardan toplanan ve XV. yüzyılda sadece serhat bölgelerinde görev yapan martoloslar, Kanûnî Sultan Süleyman devrinden itibaren iç bölgelerde muhafız ve derbentçilik göreviyle de istihdam edilmiştir.

Ordu hizmetindeki martolos teşkilâtı batı sınır bölgelerinde gelişme göstererek XV. yüzyılın ikinci yarısında ve XVI. yüzyılın başlarında bilhassa Kuzeybatı Bulgaristan, Kuzey Sırbistan, Bosna, Dalmaçya ve Pelepones'e kadar uzanan bölgelerde güçlendi. Bunun başlıca sebebi, Kuzey Sırbistan'ın Macaristan'a en yakın bölge oluşu ve buranın savunulmasında martoloslara büyük ihtiyaç duyulmasıdır. Ayrıca başta Belgrad ve Semendire olmak üzere bölgedeki önemli şehirlerin kendilerine mahsus martolos birlikleriyle Tuna gemilerinde hizmet veren martoloslar da vardı (BA, MD, nr. 5, s. 621, hk. 1728). Sınır boylarındaki martoloslar

bölgenin güvenliğini sağlamakla da yükümlü idiler. Zaman zaman yağma harekâtı yaparak keşif ve haber alma görevini ifa etmeleri bakımından Akıncılar'ı hatırlatırlar. Venedik, Macaristan ve Avusturya'ya yönelik seferlere katıldıkları gibi Sava ve Tuna'nın kuzeyine de kaydırıldılar. Macaristan'ın ve Erdel'in fethinden sonra bu bölgelerin hemen her yerinde bulundular; özellikle Avusturya sınırındaki şehirlerde güçlendirildiler. Güney Slav taraflarında Ulahlar'ın (Vlach) bu görevi üstlendiği görülmektedir (Vasic, TD, sy. 31 [1977], s. 50-51). Çok defa denetim altına alınamayan martolosların zamanla kontrolü mesele olmuş, hatta bu husus 1568 Osmanlı-Avusturya antlaşmasında hükme bağlanmıştır. Ancak XVI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren eşkıyalığın artması sebebiyle iç güvenliğin kuvvetlendirilmesi için martoloslar da görevlendirilmeye başlandı. Bir nevi jandarmalık yapan iç güvenlik mensuplarının yüksek rütbeli âmirlerine serdar, başbuğ gibi unvanlar verilirdi.

Martolosların askerî gücü XVI. yüzyıl ortalarında zirveye ulaştı, ardından giderek azaldı. 1592-1593'ten itibaren hız kazanan Osmanlı-Avusturya savaşları döneminde bir bölümü Osmanlı hizmetinden çıktı ve çeşitli ayaklanmalara katıldı, bazıları da Avusturya tarafına geçti. Böylece sayıları azalan martoloslar daha sonra tekrar canlandırılmaya çalışıldıysa da XVII. yüzyılın ikinci yarısında Osmanlı askerî yapısının zayıflamasına paralel olarak önemini kaybetti. Evliya Çelebi, bu asır ortalarında hangi kalede ne kadar martolos bulunduğu hakkında rakamlar verir.

Hepsi ulûfeli olan ordu hizmetindeki martolosların maaşları bulundukları yerin vergisinden ödenirse de martolosbaşının denetiminde bazan martolos akçası adıyla halktan para toplama yoluna da gidilirdi. Bazı martoloslar ve aileleri cizye ve âşâr dışındaki avârız türü vergilerden muaf tutulurdu. Ancak bu uygulama zamana ve yere göre farklı olur, bazan cizyeden de muaf olabilirlerdi. Sırbistan martoloslarının çoğu miras bırakılabilen baştinalara sahipti. İhtiyaç halinde hıristiyan ve müslüman halktan martolos yazımı yapılabilirdi. Sürekli tehlike altındaki yerlerin martolosları ulûfeli değil muaf statüsündeydi. Kendilerine mahsus kıyafetleri ve sancakları olan martoloslar bölükler halinde ve genellikle yaya olarak hizmet ederler, Adriyatik ve Tuna donanmalarına gerekli mühimmatı sağlarlardı. Kaynaklarda "cemâat-i martolosân" şeklinde geçen birliklerin kumandanları sermartolosân, ağa-i martolosân, yüzbaşı, odabaşı, kethüdâ,

alemdar ve kul çavuşu idi. Martolos bölükbaşılığı XVII. yüzyılda ortaya çıkmıştır.

XVII. yüzyılda sefer martolosları ortadan kalkarken iç hizmet martolosları etkili bir organizasyona kavuşturuldu. Yerleşim birimlerindeki martolos teşkilâtı mahallî makamların girişimiyle kurulur, merkezî otoritenin onayından sonra resmiyet kazanırdı. Görev alacak olanlar bulundukları yerin imtiyazlı ve güvenilir kişilerinden seçilir, seçim beylerbeyi veya merkezî idarece tasdik edildikten sonra kesinleşirdi. İç güvenlikte hizmet eden martoloslar, görevlerini martolosbaşının ilgili kadılık makamıyla olan sözleşmesine göre yaparlardı; belli süre bittiğinde görevleri yenilenebilirdi. İç hizmet martolosları güvenlik görevleri dışında kendi yörelerinde mîrî malı tahsili, toprağın devamlı meskûn olması, işlenmesi, maden muhafızlığı (BA, MD, nr. 90, s. 263, hk. 329) ve göçebelerin iskânıyla ilgilenirdi. Tahrir yapılması ve vergi toplanması gibi işlerde de devlet görevlilerine yardımcı olurlardı. Balkanlar'da daha ziyade mülkî ve adlî mercilerin güvenlik görevlileri olarak hizmet verir, kurulu düzenin devamı için gayret gösterirlerdi; gerektiğinde sefere de gönderilirlerdi.

Martolosluk hizmeti Osmanlı Avrupası'nın hemen her yerine yayılmış olduğundan teşkilât içinde birçok etnik ve dinî unsur bulunmaktaydı. Ancak özellikle Ortodoks hıristiyanlar ağırlıktaydı. Yahudiler pek nâdir olarak yer almakta, Türkler ve müslümanlar ise bilhassa Arnavutluk ve Bosna'daki teşkilâtta görev yapmaktaydı.

XVII. yüzyıl sonlarından itibaren Osmanlı Avrupası'nda artan olumsuzluklar martolosları da etkilemeye başladı. Merkezî idarenin ıslah girişimi martolosların karşı koyması yüzünden sonuç vermeyince bu defa sadece müslümanların martolos yapılmasına çalışıldı, fakat başarılı olunamadı. Martoloslar XVII. yüzyılda derbend teşkilâtına bağlanarak devlete para vermeye başladılar. Böylece derbendlerde görevli askerîlerin ücretlerini karşıladılarsa da zamanla mahallî güvenlik sistemi halkın karşılıklı ferdî garantisine ve ortak sorumluluğuna devredildi. 1715 yılına ait bir kayıtta martolosbaşıdan üç Venedik esiri gelmesi üzerine kendisinin 1100 kuruş bahşişle taltif edildiğinin belirtilmesi (Râşid, IV, 72) teşkilâtın

bazı yerlerde hâlâ faaliyette olduğunu gösterir. Ancak 1133'te (1721) Rumeli Beylerbeyi Osman Paşa martolosları düzene sokmakla görevlendirilmiş, bunun mümkün olmaması üzerine martolos teşkilâtı lağvedilmiştir. Bunların yerine müslüman reâyâdan muhafazacı ve bekçi adlarıyla yeni bir zümre teşkiline çalışılmış, fakat bundan da sonuç çıkmayınca martoloslar bazı bölgelerde küçük gruplar halinde XIX. yüzyıl ortalarına kadar faaliyetlerini sürdürmüşlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 3, s. 185, hk. 511; s. 282, hk. 822; s. 330, hk. 960; s. 432, hk. 1293; s. 538, hk. 1585; nr. 5, s. 564, hk. 1556; s. 621, hk. 1728; s. 674, hk. 1893; nr. 6, s. 104, hk. 216; s. 182, hk. 393; nr. 7, s. 40, hk. 113-114; s. 42, hk. 121; s. 59-60, hk. 114; s. 62, hk. 170; s. 70, hk. 192; s. 321, hk. 923; s. 335, hk. 963; s. 375-377, hk. 1080-1082; s. 394, hk. 1128; s. 398, hk. 1143; s. 613, hk. 1722; s. 825, hk. 2260; s. 944, hk. 2597; nr. 12, s. 124, hk. 294; s. 191, hk. 404; s. 232, hk. 484; s. 316, hk. 626; s. 331, hk. 677; s. 566, hk. 1079; nr. 82, s. 93, hk. 183, 185; nr. 90, s. 263, hk. 329; s. 300, hk. 367; s. 394, hk. 477; Âşıkpaşazâde, Târih, s. 5, 50, 134; Tursun Bey, Târîh-i Ebü'l-Feth (nşr. Mertol Tulum), İstanbul 1977, s. 96, 98-99, 137; Neşrî, Cihannümâ (Unat), II, 635, 659; İbn Kemâl, Tevârîh-i Âl-i Osmân, VII, 258; Selânikî, Târih (İpşirli), II, 737; Cafer İyânî, Tevârîh-i Cedîd-i Vilâyet-i Üngürüs (nşr. Mehmet Kirişçioğlu), İstanbul 2001, s. 70; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, V, 389, 399, 402, 406; VI, 255, 261, 527; VII, 46, 163, 171, 186, 370, 392, 445; VIII, 146, 189, 193, 381, 736, 755; Naîmâ, Târih, I, 90; Anonim Osmanlı Tarihi: 1099-1116/1688-1704 (nşr. Abdülkadir Özcan), Ankara 2000, s. 58, 59; Râşid, Târih, IV, 72; Hammer, HEO, VII, 297; Barkan, Kanunlar, s. 302, 317; M. Vasic, Martolosi u Jugoslaviskim Zemljama Pod Turskom Vladavinom, Sarajevo 1967; a.mlf., "The Martoloses in Macedonia", La Macédonia et les macédoniens dans le passé, Skopje 1970, s. 103-117; a.mlf., "Osmanlı İmparatorluğunda Martoloslar" (trc. Kemal Beydilli), TD, sy. 31 (1977), s. 47-64; Halil İnalcık, Fatih Devri Üzerinde Tetkikler ve Vesikalar I, Ankara 1987, s. 57, 155, 168, 178-181; Cengiz Orhonlu, Osmanlı İmparatorluğu'nda Derbend Teşkilatı, İstanbul

1990, s. 17, 37, 65, 76, 85-96, 97, 98, 100, 126, 134-138, 141; Ahmet Akgündüz, Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri, İstanbul 1990-94, I, 529; III, 412; V, 273, 281, 289, 300, 351, 354-355, 374; VI, 359, 423; VII, 491; D. J. Popoviç, “O martolosima u turskoj vojsci”, Prilozi za knjizevnost, jezik, istorija i folklor, VIII, Beograd 1928, s. 214-229; R. Anhegger, “Martoloslar Hakkında”, TM, VII-VIII/1 (1942), s. 282-320; a.mlf., “Muâlî’nin Hünkârnâmesi”, TD, I/1 (1949), s. 156; a.mlf., “Martolos”, İA, VII, 341-344; Bilge Keser, “Osmanlı Devleti’nde Martolos Teşkilatı”, Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, sy. 12, Erzurum 1999, s. 267-275; E. Rossi - [W. J. Griswold], “Martolos”, EI^2 (Fr.), VI, 598; Abdülkadir Özcan, “Casus”, DİA, VII, 167.

Abdülkadir Özcan

MA‘RÛF

(bk. EMİR bi’l-MA‘RÛF NEHİY ani’l-MÜNKER).

MA‘RÛF

(المعروف)

Sahih hadis anlamında terim.

Sözlükte “bilmek” mânasına gelen irfân kökünden türetilen ma‘rûf kelimesi “bilinen, mâlûm olan nesne” anlamındadır. Hadis terimi olarak “güvenilir râvinin zayıf râviye muhalefet edip rivayet ettiği hadis” demektir. Diğer bir ifadeyle zayıf hadis türlerinden münkerin karşısında yer alan sahih bir hadis çeşididir. Terimin ilk defa III. (IX.) yüzyılda karşıtı olan münkerden sonra ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. II. (VIII.) yüzyılda, bazı zayıf râvilerin güvenilir râvilere muhalif olarak hadis rivayet ettikleri ve sika da olsa bir kısım râvilerin muhaddisler arasında yaygın şekilde bilinmeyen rivayetler naklettikleri görülünce başta Yahyâ b. Saîd el-Kattân olmak üzere münekkit hadisçiler bu râvileri cerh için “münkerü’l-hadîs”, bu tür rivayetler için de “münker hadis” tabirini kullanmaya başlamışlar, daha sonra zayıf râvilerle rivayetlerinin karşısında yer alan sahih hadise ma‘rûf adını vermişlerdir.

III. (IX.) yüzyılda muhaddisler makbul hadisi sahih ve hasen terimleriyle ifade etmekle beraber bunların yerine bazan ceyyid, müstakīm, sâbit, nebîl ve sâlih gibi kelimelerle birlikte ma‘rûf terimine de yer vermişlerdir. Hadis usulü kaynaklarında bu terim için İbn Ebû Hâtim tarafından nakledilen bir rivayet örnek olarak gösterilmiş ve karşıtı olan münkerle birbirini açıklayacak şekilde bir cümle içerisinde kullanılmıştır. İbn Ebû Hâtim’in Hubeyyib b. Habîb - Ebû İshak - Ayzâr b. Hureys - İbn Abbas tarikiyle Hz. Peygamber’den tahriç ettiği, “Kim namaz kılar, zekât verir, hacc eder, oruç tutar ve misafirini ağırlarsa cennete girer” meâlindeki hadisi Ebû Hâtim er-Râzî değerlendirirken onun münker olduğunu söylemiş, sika olan başka râvilerin bunu Ebû İshak’tan İbn Abbas’ın sözü olarak (mevkuf) rivayet ettiklerini belirtmiş ve, “Ma‘rûf olan da budur” demiştir (İbn Hacer, Nüzhetü’n-naẓar, s. 69-70). Zayıf bir râvi olan Hubeyyib, hadisi Resûl-i Ekrem’in sözü (merfû) diye naklederken güvenilir râviler olan Ebû İshak ve başkaları bunu İbn Abbas’ın sözü olarak rivayet etmişler, böylece zayıf olan Hubeyyib’in rivayeti münker, sika olan Ebû İshak’ın rivayeti ma‘rûf adını

almıştır (Tecrid Tercemesi, Mukaddime, I, 125-126).

III (IX) ve IV. (X.) yüzyıllarda sahih ve hasen terimlerinin hadis literatürüne iyice yerleşmesi üzerine ma‘rûf vb. terimler ihmal edilmiş, ma‘rûf kelimesi daha çok münker hadis bahsinde ele alınmıştır. Nitekim ilk hadis usulcülerinden Râmhürmüzî, Hâkim en-Nîsâbûrî ve Hatîb el-Bağdâdî bu terime yer vermedikleri gibi daha sonra gelen ve hadis terimlerini en geniş şekilde ele alan İbnü’s-Salâh, Nevevî ve İbn Kesîr gibi usulcüler de ma‘rûf hadise hiç temas etmeyip karşıtı olan münkeri belirtmekle yetinmişlerdir. Bu tutumu doğru bulmayan Süyûtî eserlerinde ma‘rûfa yer vermedikleri için İbnü’s-Salâh’ı ve Nevevî’yi eleştirmiştir (Tedrîbü’r-râvî, I, 241).

Ma‘rûf hadisi en geniş şekilde İbn Hacer el-Askalânî tarif ederek sika râvinin rivayetine zayıf bir râvi muhalefet ettiğinde sikanın rivayetine ma‘rûf, diğerine münker denileceğini söylemiş (Nüzhetü’n-naẓar, s. 69), onun tarifi daha sonraki hadis usulcüleri tarafından da benimsenmiştir. Bazı muhaddisler ma‘rûfu meçhulün karşılığı olarak kullanmış ve bu terimle hadis ilminde şöhret kazanıp rivayeti birden fazla râvi yoluyla nakledilen kimseyi kastetmişlerdir. Ma‘rûf hadis, değer itibariyle sahih ve hasen hadisle aynı konumda bulunduğundan dinî konularda delil olarak kabul edilmiş, karşıtı olan münker ise zayıf sayılıp reddedilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Müslim, “Muḳaddime”, 1/7; İbnü’s-Salâh, ʿUlûmü’l-ḥadîs̱, s. 80-82; Nevevî, İrşâdü ṭullâbi’l-ḥaḳāʾiḳ (nşr. Nûreddin Itr), Beyrut 1411/1991, s. 96; Irâkī, Fetḥu’l-muġīs̱, s. 87-89; İbn Hacer, Tehẕîbü’t-Tehẕîb, VIII, 388; a.mlf., Nüzhetü’n-naẓar fî tavżîḥi Nuḫbeti’l-fiker (nşr. Nûreddin Itr), Dımaşk 1413/1992, s. 69-70; Süyûtî, Tedrîbü’r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Beyrut 1399/1979, I, 177-178, 241; Tâhir el-Cezâirî, Tevcîhü’n-naẓar, Beyrut, ts. (Dârü’l-ma‘rife), s. 220-223; Tecrid Tercemesi, Mukaddime, I, 125-126, 249; Abdullah Sirâceddin, Şerḥu Manẓûmeti’l-Beyḳūniyye, Halep 1398, s. 165-166; Talât Koçyiğit, Hadis Istılahları, Ankara 1980, s. 211; Subhî es-Sâlih, Hadîs İlimleri ve Hadîs Istılahları (trc.

M. Yaşar Kandemir), Ankara 1981, s. 171-173; Ahmed Ömer Hâşim, Ḳavâʿidü uṣûli’l-ḥadîs̱, Beyrut 1404/1984, s. 116; Mahmûd et-Tahhân, Teysîru muṣṭalaḥi’l-ḥadîs̱, Riyad 1407/1987, s. 98; Abdullah Aydınlı, Hadis Istılahları Sözlüğü, İstanbul 1987, s. 93-94; Mücteba Uğur, Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü, Ankara 1992, s. 210.

Mehmet Efendioğlu

MA‘RÛF-i KERHÎ

(معروف الكرخي)

Ebü’l-Mahfûz Ma‘rûf b. Fîrûzân el-Kerhî (ö. 200/815-16 [?])

Iraklı zâhid ve sûfî.

Bağdat’ın Kerh mahallesinde doğdu (Hatîb, XIII, 199). Sâmerrâ yakınındaki Kerh-i Bâceddâ veya Şehrizor civarındaki Kerh-i Cüddân’dan olduğu da kaydedilmektedir (Yâkūt, IV, 255). Hıristiyan veya bir rivayete göre Vâsıtlı Sâbiî bir ailenin oğlu olan Ma‘rûf’un çocukluğunda ailesi tarafından hıristiyan bir hocaya teslim edildiği, teslîs inancına karşı çıktığı için hocası kendisini dövünce ailesini terkedip kaçtığı, yıllar süren bu ayrılığı sırasında sekizinci imam Ali er-Rızâ ile karşılaştığı, onun vasıtasıyla müslüman olduğu, eve döndüğünde evlât hasretiyle yanan anne ve babasının da ona uyup müslüman oldukları bütün kaynaklarda belirtilmektedir. Bazı kaynaklarda babasının adının Ali olarak geçmesi (Sülemî, s. 84) onun İslâmiyet’i kabul ettikten sonra bu adı almış olabileceğini akla getirmektedir. Ma‘rûf’un zühd hayatına yönelmesi, Dâvûd et-Tâî’nin müridi Ebü’l-Abbas İbnü’s-Semmâk vasıtasıyla olmuştur.

Kûfe’de vaazını dinlediği İbnü’s-Semmâk’ın Allah’tan yüz çeviren kimseden Allah’ın da yüz çevireceğini, Allah’a bütün kalbiyle yönelen kimseye O’nun rahmetiyle yöneleceğini ve bütün mahlûkatı ona yönelteceğini ifade eden sözlerinden çok etkilendiğini, Allah’a yönelip efendisi İmam Ali er-Rızâ’nın hizmeti dışında bütün meşguliyetini ve malını terkettiğini söylemesi Ma‘rûf-i Kerhî’nin Ali er-Rızâ ile münasebetinin sürekli olduğunu göstermektedir. Nitekim Ali er-Rızâ’nın kapıcısı olduğu, Şiî bir grup onu ziyaret ederken meydana gelen izdiham sırasında kemiklerinin kırılıp bir süre sonra öldüğü kaydedilmektedir (a.g.e., s. 84). Zehebî, muhtemelen Ali er-Rızâ’nın kapıcısının adının da Ma‘rûf olduğunu söyleyerek bu rivayeti doğru kabul etmez (Aʿlâmü’n-nübelâʾ, IX, 343). Onun İmam Ali er-Rızâ’nın kapıcısı olduğuna dair Sünnî kaynaklarında da yer alan bu bilgi Şiî çevrelerinde genel kabul görmekle

birlikte bazı Şiî müellifleri tarafından eski Şiî tabakat kitaplarında Ma‘rûf’un adının geçmemesi sebebiyle şüpheyle karşılanmıştır. Bir kısım eserlerde Ma‘rûf’un İmam Ca‘fer es-Sâdık’ın yakınlarından olduğu kaydedilmekteyse de bu rivayet onun Ma‘rûf-i Mekkî adlı biriyle karıştırılmasından kaynaklanmaktadır (Ma‘sûm Ali Şah, II, 289). Kendisinden naklettiği bir sözünden (Feridüddin Attâr, s. 294) Ma‘rûf’un Dâvûd et-Tâî ile de görüştüğü anlaşılmaktadır. Nitekim bu sözü kaydeden Attâr’dan önceki kaynaklarda da onun Dâvûd et-Tâî ile görüştüğü belirtilmektedir.

İbn Teymiyye, Ma‘rûf-i Kerhî’nin Kerh dışına çıkmadığını ileri sürerek Ali er-Rızâ vasıtasıyla müslüman olup ondan hırka giydiğine ve Dâvûd et-Tâî’nin sohbetlerine katıldığına dair bilgilerin doğru olmadığını söylemiş (Minhâcü’s-sünne, VIII, 44), Ebû Nuaym el-İsfahânî ve Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî gibi müelliflerin bu tür bilgilere yer vermemiş olmasını da dayanakları arasında zikretmiştir. Ancak İbnü’l-Cevzî, Menâḳıbü Maʿrûf el-Kerḫî ve aḫbâruh adlı eserinde onun Ali er-Rızâ vasıtasıyla müslüman olduğunu kaydetmekte ve Dâvûd et-Tâî’nin sohbetlerine katıldığını da Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî’den naklen zikretmektedir (s. 51, 57). Öte yandan Ma‘rûf’un Kerh dışına çıktığı kaynaklarda belirtilmektedir. Zehebî de Sülemî’nin bu kaydının doğru olmadığını belirterek İbn Teymiyye ile aynı kanaati paylaşmıştır (Aʿlâmü’n-nübelâ, IX, 339). Onun Dâvûd et-Tâî ile görüşmediğini ileri süren Şiî müellifleri de vardır (Abdülhüseyin Zerrînkûb , s. 114).

Ma‘rûf-i Kerhî’nin 200 (815-16) veya 201 (816-17) yılında Bağdat’ta vefat ettiği belirtilmekle birlikte 204 (819-20) tarihini verenler de vardır. Zâviyesinin bulunduğu yere defnedilen Ma‘rûf-i Kerhî’nin kabrinin çevresinde kendi adıyla anılan bir kabristan oluşmuş ve mezarının üzerine bir cami inşa edilmiştir.

Ma‘rûf-i Kerhî’nin mânevî tasarrufunun ölümünden sonra devam ettiğine inanıldığından kısa bir süre içinde kabri ziyaretgâh haline gelmiştir. İlk kaynaklardan itibaren nakledilen, “Ma‘rûf’un kabri tecrübe edilmiş bir ilâçtır” sözü (Sülemî, s. 85; İbnü’l-Cevzî, Menâḳıbü Maʿrûf el-Kerḫî, s. 200) yaygındır. Tasavvufta velî kabirlerini ziyaret edip şifa bulma geleneği muhtemelen Ma‘rûf’un kabrinin gördüğü bu ilgiden sonra başlamıştır.

XVII. yüzyılda Bağdat'ı ziyaret eden Evliya Çelebi türbe etrafında oluşan kültürden bahsetmektedir.

Tasavvuf tarihinin en büyük şahsiyetlerinden olan Mar'ûf-i Kerhî'nin önemi daha çok Kādiriyye, Halvetiyye, Nakşibendiyye, Rifâiyye, Desûkıyye, Mevleviyye, Safeviyye, Ni'metullāhiyye, Nurbahşiyye, Bektaşiyye gibi Sünnî ve Şiî birçok tarikatın silsilesinin kendisiyle devam etmesinden kaynaklanmaktadır. Bu silsilelerin ilki Ali er-Rızâ, Mûsâ el-Kâzım, Ca'fer es-Sâdık, Muhammed el-Bâkır, Ali Zeynelâbidîn ve Hüseyin b. Ali vasıtasıyla Hz. Ali'ye ulaşır. On iki imamdan yedisinin yer aldığı "silsiletü'z-zeheb" denilen bu silsileyi sadece Nakşibendîler (Muhammed Pârsâ, s. 28), Ca'fer es-Sâdık'tan sonra Kāsım b. Muhammed b. Ebû Bekir ve Selmân-ı Fârisî vasıtasıyla Hz. Ebû Bekir'e de ulaştırırlar. Diğer silsile Dâvûd et-Tâî, Habîb el-Acemî ve Hasan-ı Basrî vasıtasıyla yine Hz. Ali'ye varır. Üçüncü bir silsile de Ferkad es-Sebahî, Hasan-ı Basrî, Enes b. Mâlik vasıtasıyla Hz. Ali'ye ulaşır (İbnü'n-Nedîm, s. 260).

Ma'rûf-i Kerhî'nin talebelerinden en önde geleni, birçok silsilenin kendisiyle devam ettiği Cüneyd-i Bağdâdî'nin şeyhi Serî es-Sakatî'dir. Ayrıca Ma'rûf'tan sonra müridleri Şehâbeddin Ahmed Tebrîzî, İsrâfil el-Mağribî, Ebû Hamza Muhammed el-Bağdâdî ile de farklı silsileler oluşmuştur.

Ahmed b. Hanbel başta olmak üzere Yahyâ b. Maîn, Bişr el-Hâfî gibi dönemin önemli simalarının Ma'rûf-i Kerhî'yi ziyaret edip kendisiyle bazı konuları istişare ettikleri, Ma'rûf'un ilimde yetersiz olduğunu söyleyen birine Ahmed b. Hanbel'in, "İlimle elde edilmek istenen şey Ma'rûf'un ulaştığı mertebedir" cevabını verdiği, onun duası makbul sayılan abdal zümresinden olduğunu söylediği kaydedilmektedir. Süfyân b. Uyeyne ve Abdülvehhâb el-Verrâk'ın da Ma'rûf'un büyüklüğü ve kerâmetleriyle ilgili sözleri vardır. Gazzâlî İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn'de Ma'rûf'un çeşitli sözlerini nakletmiş, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî Mes̱nevî'de (II, 71) onun büyüklüğünün İmam Ali er-Rızâ gibi bir zata hizmet etmesinden kaynaklandığına işaret ederek, "Ma'rûf, Hz. Peygamber'in haremine bekçi oldu da aşk halifesi kesildi, nefesleri Tanrı nefesi oldu" demiştir.

Ma'rûf-i Kerhî zâhidliğiyle tanınmış, duası kabul edildiğine inanıldığı için

daha sağlığında zâviyesi herkesin rağbet ettiği bir yer haline gelmiştir. Müridi Serî es-Sakatî'ye, "Allah'tan bir şey dilersen Ma'rûf'un hürmetine diyerek iste" şeklindeki nasihati, tasavvuf tarihinde şeyhlerden istimdad ve tevessül geleneğini başlatan ilk örnek olması bakımından önemlidir. Onun Ali er-Rızâ'dan huruf ilmini öğrendiği nakledilir. Sülemî ve Hücvirî,

Ma'rûf'u fütüvvet ehli sûfîler arasında saymıştır. Fütüvvet ehlinin alâmetlerini vefalı olmak, karşılık beklemeden övmek ve istenmeden vermek şeklinde ifade eden Ma'rûf-i Kerhî tasavvufu, "Hakikatleri elde etmek ve halkın elindekilerden ümidi kesmektir" şeklinde tarif etmiştir. Ayrıca onun ilâhî aşktan ilk söz edenlerden olduğu nakledilir. Aşkın ancak Allah'ın lutfu olduğunu, kazanılan bir şey olmadığını söylemesi tasavvuf düşüncesi üzerinde ciddi etki yapmıştır.

Ma'rûf-i Kerhî hadis rivayetinde de bulunmuştur. Bekir b. Huneys, Rebî' b. Sabîh, Abdullah b. Mûsâ ve İbnü's-Semmâk'tan hadis almış, kendisinden Halef b. Hişâm, Serî es-Sakatî, Zekeriyyâ b. Yahyâ el-Mervezî, Yahyâ b. Ebû Tâlib rivayette bulunmuştur. İbnü'l-Cevzî onun rivayet ettiği yedi hadisin tahrîcini yapmıştır.

İbnü'l-Cevzî, Menâḳıbü Maʿrûf el-Kerḫî ve aḫbâruh adıyla yirmi yedi bölümden oluşan bir eser kaleme almıştır. Tasavvufa ve sûfîlere birçok eleştiri yönelten İbnü'l-Cevzî'nin Ma'rûf'un faziletlerini anlatan böyle bir eser yazması, onun görüşlerini sürdüren İbn Teymiyye'nin Ma'rûf-i Kerhî'yi eleştirmemesine sebep olmuştur. Muhtemelen her ikisini de etkileyen Ahmed b. Hanbel'in onun hakkındaki olumlu tavrıdır.

Ma'rûf-i Kerhî'nin eser telif ettiğine dair kaynaklarda bilgi bulunmamaktadır. Ona nisbet edilen Fütûḥ-i Erbaʿîn isimli risâle İbrâhim Edhem Giridî tarafından tercüme edilip neşredilmiştir (İstanbul 1312). Kırk bölümden oluşan risâlede ilâhî aşk konusu ele alınmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, Kahire 1348, s. 260; Ebû Tâlib el-Mekkî, Ḳūtü'l-ḳulûb, Kahire 1310, I, 9; Sülemî, Ṭabaḳāt, s. 83-90; Ebû Nuaym, Ḥilye, VIII, 360-368; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, XIII, 199-209; Kuşeyrî, Risâle (Uludağ), bk. İndeks; Hücvîrî, Keşfü'l-mahcûb (Uludağ), s. 212-213, 216; Ebû Ya'lâ, Ṭabaḳātü'l-Ḥanâbile (nşr. M. Hâmid el-Fıkī), Kahire 1371/1952, I, 382-389; İbnü'l-Cevzî, Ṣıfatü'ṣ-ṣafve, II, 318-324; a.mlf., Menâḳıbü Maʿrûf el-Kerḫî ve aḫbâruh (nşr. Abdullah M. el-Cübûrî), Beyrut 1985; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 9-28; Ferîdüddin Attâr, Tezkiretü'l-evliya (trc. Süleyman Uludağ), Bursa 1984, s. 294, 349-354; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, IV, 255; Mevlânâ, Mesnevî, II, 71; İbn Hallikân, Vefeyât, V, 231-233; Takıyyüddin İbn Teymiyye, Minhâcü's-sünne (nşr. M. Reşâd Sâlim), Riyad 1406/1986, IV, 61-62; VIII, 44; Zehebî, el-ʿİber, I, 262; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, IX, 339-345; Yâfiî, Mirʾâtü'l-cenân (Cübûrî), I, 463-465; İbnü'l-Mülakkın, Ṭabaḳātü'l-evliyâʾ (nşr. Nûreddin Şerîbe), Kahire 1406/1986, s. 280-285; Muhammed Pârsâ, Risâle-i Kudsiyye (trc. Necdet Tosun), İstanbul 1998, s. 28; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, II, 166-167; Câmî, Nefehât, s. 38-39; Şa'rânî, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 61-62; Münâvî, el-Kevâkib (nşr. Abdülhamîd Sâlih Hamdân), Kahire, ts. (el-Mektebetü'l-Ezheriyye), I, 488-491; Cemâleddin el-Hulvî, Lemezât-ı Hulviyye, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 281, vr. 90b-94b; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, I, 360; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, V, 4; Ahmed Rifat, Mir'âtü'l-makāsıd, İstanbul 1293, s. 28-29; Mehmed Şükrî, Silsilenâme, Hacı Selimağa Ktp., Hüdâyî Kitapları, nr. 1098, s. 7, 15, 17, 23, 29, 39, 56-57, 59; Ma'sûm Ali Şah, Ṭarâʾiḳ, II, 287-293, 299; Kâmil Mustafa eş-Şeybî, eṣ-Ṣıla beyne't-taṣavvuf ve't-teşeyyuʿ, Beyrut 1982, s. 386-390, 458, 467; Muhammed Celâl Şeref, Dirâsât fi't-taṣavvufi'l-İslâmî, Beyrut 1984, s. 115-131; Abdülhüseyin Zerrînkûb, Dünbâle-i Cüstücû der Taṣavvuf-i Îrân, Tahran 1369 hş., s. 113-114; Mustafa Kara, "Ma'ruf Kerhî ve Tasavvuf-Şia İlişkisi Üzerine", Hareket, sy. 16-17, İstanbul 1980, s. 3-14; Tahsin Yazıcı, "Mârûf Kerhî", İA, VII, 344-345; R. A. Nicholson - [R. W. J. Austin], "Maʿrūf al-Kar<u>kh</u>ī", EI² (İng.), VI, 613-614.

Reşat Öngören

MA‘RÛF-i KERHÎ KÜLLİYESİ

Bağdat’ta Ma‘rûf-i Kerhî’nin kabri etrafında şekillenen külliye.

Bağdat’ta aynı adla anılan mahallede Eski Halife Mezarlığı içinde bulunmaktadır. Ma‘rûf-i Kerhî 200 (815-16) yılında ölünce bugünkü türbesinin bulunduğu yere gömülmüş, daha sonra uzun bir zaman içinde etrafında külliye gelişmiştir. Kaynaklarda IX. yüzyılda çok sayıda ziyaretçisi olduğu belirtilen türbenin ne zaman yapıldığı kesin olarak bilinmemektedir. 459’da (1067) tamir edildiği, 612’de (1215) Halife Nâsır-Lidînillâh tarafından yenilenip yanına bir cami eklendiği kaydedilir. 1086’da (1675) Osmanlılar’ın Bağdat valisi Abdurrahman Paşa, 1101’de (1690) Ömer Paşa, 1310’da (1892-93) Hasan Paşa ve 1312’de (1894) II. Abdülhamid tarafından tamir ettirilmiş ve birtakım ilâveler yapılmıştır. 1954’te külliyenin zâviye, han ve misafirhane bölümleri yıkılarak yerleri mezarlık haline getirilmiştir. Külliye, 1967 ve 1974 yıllarında Irak Vakıflar Bakanlığı’nca yapılan restorasyon sırasında bugünkü şekliyle yeniden düzenlenmiş, cami-türbe kompleksi dışında özgün yapı özelliğini kaybetmiştir.

Günümüzde mezarlığın ortasında kalan külliyeye 500 metreyi aşan bir yolla ulaşılmaktadır. Külliyenin ilk bölümünü yeni yapılan iki katlı, dikdörtgen planlı tekke hücreleriyle temizlik ve mutfak birimleri oluşturmaktadır. Alt katta iki taraflı sekiler üzerinde mezar sandukaları yer almaktadır. Bu bölümün devamındaki cami-türbe kompleksinin etrafı kalın duvarlarla çevrilmiştir. Cami ve türbeye kuzeyden yüksek sivri kemerli bir taçkapıyla girilmektedir. En dıştaki çinili âyet kitâbesi 1974’te yenilenmiştir. Kemerin üstünde betondan bir saçak uzanmaktadır. İki kanatlı ahşap kapıyla kemer arasında bulunan altı satırlık kartuşlu çini kitâbede 1312 (1894) tarihiyle Sultan Abdülhamid’in adı ve tuğrası yer almaktadır. Kemeri çeviren silme tuğladan örülmüş, üçgen boşluklara kıvrık dallar ve aralarına yazılar serpiştirilmiştir.

Ma‘rûf-i Kerhî Camii kıbleye göre dik düzenlenmiş dikdörtgen planlı bir yapıdır. Giriş bölümünün iki yanında minareye ve mahfile çıkılan

merdivenler yer almaktadır. Harim mekânı yarım duvar ve kemerle iki sahna ayrılmıştır. Daha geniş olan batı bölümü ortada kubbe, kuzeyde

eyvan biçiminde bir sivri kemer, mihrap önünde ise beşik tonozla örtülüdür. Doğudaki beşik tonozlu dar bölüm, kuzeyde Ma‘rûf-i Kerhî’nin mezar odasına ulaşan dehlizin merdiven boşluğuna, güneyden türbe gövdesine açılmaktadır. Türbe sebebiyle harimin mekân bütünlüğü bozulmuş, mihrap ana eksen üzerinde olmasına rağmen kıble cephesi düzensiz bir görünüm kazanmıştır. Tuğla örgülü mihrap nişi geometrik motiflerle süslenmiş bir kavsarayla sonuçlanmaktadır. Etrafı âyet yazılı geniş bir kitâbe kuşağı ile çevrilmiştir. Sanat özelliği olmayan ahşap minber son onarımda konulmuştur. Cami, batı duvarındaki zeminden kubbeye kadar yükselen kemer içinde, doğu duvarında giriş kapısı üzerinde ve kubbe kasnağında açılan pencerelerle aydınlatılmaktadır. Orta mekânı örten ve pandantiflerle geçişi sağlanan kubbe duvar ve yarım pâyelere yaslanan kemerler üzerine oturtulmuştur. Kasnakta çinili, kubbe merkezinde kalem işi âyet kitabeleriyle 1312 (1894) tarihi mevcuttur. Kubbe dıştan miğfer biçiminde şekillendirilmiş, üzeri yeşil renkli desensiz çinilerle kaplanmıştır.

Caminin güneydoğu köşesinde yer alan Ma‘rûf-i Kerhî Türbesi alttaki cenazelikle birlikte iki katlı olarak düzenlenmiştir. Küçük ölçekteki kare planlı türbe gövdesi tromplara yaslanan yüksek kasnaklı bir kubbeyle örtülmüştür. Bu kubbe de içten ve dıştan bitki süslemeli çinilerle kaplanmıştır. Kuşakta geniş bir âyet kitâbesi yer almaktadır. Türbenin kıble duvarında bir mihrap nişi, batıda cami harimine açılan bir hâcet penceresi bulunmaktadır. Mekânın ortasına yerleştirilen Ma‘rûf-i Kerhî’nin sandukası ahşaptan yapılmıştır ve üstünde metal bir şebeke mevcuttur. Cami-türbe kompleksinin mimarisinde taş ve tuğla malzeme kullanılmış, dolgu duvar tekniğinde örülen alt yapı ile örtü sistemi içten ve dıştan harçla sıvanmıştır. Yapıda az sayıda pencere olmasına rağmen aydınlık ve ferah bir mekân etkisi vardır.

Caminin kuzeybatı köşesindeki tuğla minare Bağdat’ın en eski minareleri arasında yer almaktadır. Sekizgen kaide üzerinde yükselen silindirik gövdesi ve tipik şerefesiyle Selçuklu üslûbunu yansıtmaktadır. İki silme kuşak dışında gövde süslemesiz bırakılmıştır. Şerefenin altı, eşit aralıklarla dizilmiş iki değişik boyuttaki mukarnas dizisiyle donatılmıştır. Mukarnas

dizisinin altında, hücrelerin genişliği oranında şekillendirilmiş rûmî ve palmetlerden oluşan ince işlemeli bitki kompozisyonları mevcuttur. Geniş panolardan biri 612 (1215) tarihini taşıyan kitâbelik şeklinde düzenlenmiştir. Düz tuğla örgülü petek ve şerefe korkuluğundaki çinili süsleme kuşakları ile dilimli ve yeşil çinili külâh minarenin uzaktan dikkati çeken unsurlarıdır. Eski fotoğraflarda Osmanlı döneminde külâhın çiçek motifli çinilerle kaplı olduğu görülmektedir.

Ma‘rûf-i Kerhî Külliyesi’nin tamamı günümüze kadar gelmemiş olsa da Selçuklu döneminden kalan minaresi, Osmanlı mimarisinin üslûp ve belgelerini üzerinde taşıyan cami ve türbesiyle Bağdat’taki Türk mimari eserlerinin önemli bir örneğini teşkil etmektedir. Kubbelerdeki çini kaplamalar mahallî geleneğin bir yansımasıdır. Tarihî kaynaklarda caminin türbeye sonradan eklendiği kaydedilirse de plan ve mimari özellikleri günümüze ulaşabilen bu iki yapının aynı anda tasarlandığını göstermektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, X, 55; İbn Hallikân, Vefeyât, IV, 319; İbn Tağrîberdî, Nücûmü’z-zâhire, Kahire 1936, II, 166-167; F. Sarre - H. Herzfeld, Archaeologische Reise im Euphrat und Tigris Gebiet, Berlin 1911-20, II, 172; L. Massignon, Mission en Mesopotamie, Le Caire 1912, s. 108; Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, Târîḫu mesâcidi Baġdâd ve âs̱âruhâ, Bağdad 1346, s. 120; Abbas el-Azzâvî, Târîḫu’l-ʿIrâḳ beyne’l-iḥtilâleyn, Bağdad 1935-41, V, 110-126; Beşir Fransis, Baġdâd: Târîḫuhâ ve âs̱âruhâ, Bağdad 1959, s. 14; C. Niebuhr, Reisebeschreibung nach Arabien und anderen umliegenden Ländern (nşr. D. Henze), Graz 1968, II, 302; Yûnus İbrâhim es-Sâmerrâî, Târîḫu mesâcidi Baġdâdi’l-ḥadîs̱e, Bağdad 1977, s. 295; H. Halîl Hammûdî, ez-Zeḫârifü’l-cidâriyye fî âs̱âri Baġdâd, Bağdad 1980, s. 58-59; Abdüsselâm Uluçam, Irak’taki Türk Mimari Eserleri, Ankara 1989, s. 27-30, 308-310; Mustafa Cevâd, “el-ʿİmârü’l-İslâmiye”, Sûmer, III, Bağdad 1949, s. 55; V. Strika, “Maʿrūf al-Karkhī Shrine”, Annali (The Islamic Architecture of Baghdad), Suppl., nr. 52, Annali vol. 47, Napoli 1987, s. 14-17.

Abdüsselâm Uluçam

MA‘RÛF er-RUSÂFÎ

(معروف الرصافي)

Ma‘rûf b. Abdilganî Mahmûd er-Rusâfî (1875-1945)

Iraklı şair ve edip.

Bağdat’ın güneyindeki Rusâfe semtinde doğdu. Babası Kerkük’te yerleşmiş olan Cebbâre aşiretine mensup bir jandarma, annesi Fâtıma bint Câsim, Şemmer kabilesine mensup Karagûl aşiretindendi. Rusâfî, Kur’an’ı ezberledikten sonra girdiği Bağdat Askerî Rüşdiyesi’nin dördüncü sınıfında kalınca buradan ayrılıp dönemin âlim ve ediplerinden Mahmûd Şükrî el-Âlûsî’den ders almaya başladı. Dinî ilimlerle Arap dili ve edebiyatı alanında Âlûsî’den başka Abbas el-Kassâb ve Kāsım el-Kaysî’nin yanında on üç yıl kadar süren bu özel tahsil devresinden sonra Bağdat’taki ilk ve orta dereceli okullarda öğretmenlik yapmaya başladı. Bir taraftan da yazdığı şiirleri Mısır’da özellikle el-Müʾeyyed gazetesiyle el-Muḳteṭaf dergisine gönderiyordu. Şekil ve muhteva bakımından beğenilen şiirleri sayesinde şöhreti Arap ülkelerine yayıldı. Meşrutiyet’in ardından İkdam gazetesi sahibi Ahmed Cevdet Bey, gazetenin Arapça olarak çıkarmayı düşündüğü ekinin yönetimi için Rusâfî’yi İstanbul’a davet etti. Ancak Rusâfî İstanbul’a gittiğinde projeden vazgeçilmiş olduğunu öğrendi. Buna rağmen bir süre İstanbul’da ikamet etti; bu müddet zarfında Otuzbir Mart Vak‘ası’na şahit oldu. Ardından Selânik’e gitti, orada yaklaşık bir ay kadar kaldıktan sonra ülkesine dönerken Lübnan’a uğradı ve o zamana kadar yazdığı şiirlerini ihtiva eden divanını Beyrut’ta

bastırdı. Divan Arap dünyasında ve özellikle Bağdat’ta büyük yankı uyandırdı.

Rusâfî Bağdat’a gelince Bağḋâd gazetesinin yazı işleri bölüm şefliğinde çalışmaya başladı. Fakat çok geçmeden İstanbul’dan gelen bir davet üzerine ikinci defa oraya gitti ve Medrese-i Mülkiyye-i Âliye’de Arap dili ve edebiyatı dersi okuttu; Sebîlürreşâd’da bir yıla yakın süre yazı yazdı. Ayrıca

Evkaf Nezâreti'ne bağlı Medresetü'l-vâizîn'de Arapça hitabet dersleri vermekle görevlendirildi. Rusâfî bu sırada Müntefik sancağından milletvekili seçilerek Osmanlı Meclisi Meb'ûsanı'na girdi. I. Dünya Savaşı'nın sonlarına kadar İstanbul'da kalan Rusâfî'nin hayatında bu dönemin önemli bir yeri olmuştur. Burada miletvekilliğinin yanı sıra çeşitli mekteplerde hocalık, gazete ve dergilerde yazarlık yapmış, ilmî ve edebî çevrelerde şair ve ediplerle dostluk kurmuş ve bildiği Türkçe sayesinde Batı'daki akımları Türkçe kaynaklardan öğrenme imkânını bulmuştur. Nâmık Kemal, Recâizâde Mahmud Ekrem, Tevfik Fikret gibi edip ve şairlerin eserlerini okumuş, onların ele aldıkları konulardan etkilenmiş ve bunları Bağdat'a döndükten sonra kendi yazı ve şiirlerine yansıtmıştır. Rusâfî evliliğini de yine bu dönemde İstanbul'da yapmıştır.

I. Dünya Savaşı'ndan sonra İstanbul'dan ayrılan Rusâfî önce Şam'a gitti. Fakat orada yöneticilerden umduğu ilgiyi bulamayınca kendisine teklif edilen Kudüs Medresetü'lmuallimîn öğretmenliğini kabul etti. Burada bir süre çalışarak 1921 yılında ülkesine döndü. Maarif Vekâleti bünyesinde faaliyet gösteren Lecnetü't-terceme ve't-ta'rîb başkan vekilliğine getirildi. 1923'te Bağdat'ta yayın hayatı üç ay kadar süren Emel gazetesini çıkarmaya başladı. Ardından sırasıyla Maarif müfettişliği, Dârü'lmuallimîn Arap dili ve edebiyatı hocalığı ve Lecnetü'l-ıstılâhâti'l-ilmiyye başkanlığı görevlerini yürüttü. Bir dönem milletvekilliği de yapmış olan Rusâfî düşüncelerini çekinmeden ortaya koyduğu için siyasî baskılara mâruz kaldı; bunun üzerine bir köşeye çekilerek münzevi bir hayat yaşamaya başladı. Ömrünün son yıllarında Bağdat'ın Âzamiyye mahallesinde küçük bir dükkân çalıştırarak geçimini sağlamaya çalıştı.

Çağdaş Arap şiirinin neoklasik şairlerinin başında gelen Rusâfî'nin eserleri incelendiğinde onun edebiyatta, "Sanat toplum içindir" ilkesine bağlı kaldığı görülür. Şiir ve nesirlerinde düşünce özgürlüğü, bilginin yaygınlaştırılması, cehaletin ortadan kaldırılması, gençlere güven duygusunun aşılanması, yoksulların desteklenmesi, kızların çağdaş yöntemlerle eğitilmesi ve İslâm dininin temel kaynaklara göre anlatılması gerektiği konuları üzerinde durur.

Eserleri. 1. Dîvân. İlk defa 1910 yılında Muhyiddin el-Hayyât ve Mustafa el-Galâyînî'nin düzenlemesi ve lugatçe ilâvesiyle Beyrut'ta basılan esere

daha sonraki baskılarında Rusâfî’nin birçok yeni şiiri eklenmiştir (Beyrut 1932, I-V, 1972-1977; I-II, 1959). 2. Defʿu’l-hücne fî irtiḍâḫi’l-lükne (İstanbul 1331). Osmanlı Türkçesi’nden derlenen, aslı Arapça olup başka anlamlarda kullanılan ve Araplar’ın Osmanlılar’dan alıp mânalarını bilmeden kullandıkları kelimelere dairdir. 3. Nefḥu’ṭ-ṭîb fi’l-ḫaṭâbet ve’l-ḫaṭîb (İstanbul 1915, 1336). İstanbul’da Medresetü’l-vâizîn’de verdiği hitâbet derslerinin konularını kapsamaktadır. 4. el-Enâşîdü’l-medresiyye (Kudüs 1920). Kudüs’te öğretmen okulunda görevliyken yazdığı, notalarıyla birlikte okul şarkılarından oluşmaktadır. 5. Ârâʾü Ebi’l-ʿAlâʾ el-Maʿarrî (nşr. Abdülhamîd er-Reşûdî, Bağdad 1955). Maarrî’nin el-Lüzûmiyyât adlı divanından yaptığı seçmelerin şerhidir. 6. ʿAlâ Bâbi sicni Ebi’l-ʿAlâ (Bağdad 1946). Tâhâ Hüseyin’in Maʿa Ebi’l-ʿAlâ el-Maʿarrî adlı eseri hakkında yazdığı reddiye ve ta‘likattır. 7. Resâʾilü’t-taʿlîḳāt (Bağdad 1944, 1957). Zekî Mübârek’in et-Taṣavvufü’l-İslâmî ve en-Nes̱rü’l-fennî adlı eserleriyle Caetani’nin İslâm Tarihi üzerine kaleme aldığı ta‘likatıdır. 8. Naẓra icmâliyye fî ḥayâti’l-Mütenebbî (nşr. İbrâhim el-Alevî, Bağdad 1959). 9. Kitâbü’l-Âlet ve’l-edât ve mâ yetbeʿuhümâ mine’l-melâbis ve’l-merâfıḳ ve’l-henât (nşr. Abdülhamîd er-Reşûdî, Bağdad 1980). Halkın kullandığı yabancı kökenli alet ve araçların isimlerinin Arapçalaştırılmasına dairdir. Rusâfî, Nâmık Kemal’in Rüya adlı eserini Rivâyetü’r-rüʾyâ adıyla Arapça’ya çevirmiştir (Bağdad 1909). Ma‘rûf er-Rusâfî’nin ayrıca Arap dili üzerine verdiği konferansları, basılmamış bazı eserleri, gazete ve dergilerde çeşitli makaleleri bulunmaktadır (Kāsım el-Hattât, II, 719-721).

Ma‘rûf er-Rusâfî hakkında çok sayıda eser yazılmış olup bunlardan bazıları şunlardır: Mustafa Ali, Maʿrûf er-Ruṣâfî (Bağdad 1948); Abdülhamîd er-Reşûdî, er-Ruṣâfî: Ḥayâtühû, âs̱âruhû, şiʿruh (Bağdad 1988); Abdüllatîf Şerâre, er-Ruṣâfî: Dirâse taḥlîliyye (Beyrut 1960); Bedevî Ahmed Tabâne, Maʿrûf er-Ruṣâfî (Kahire 1947; eleştirel bir değerlendirmedir); Abdüssâhib Şekr, ʿAbḳariyyetü’r-Ruṣâfî (Bağdad 1958); Hıdr Abbas es-Sâlihî, er-Ruṣâfî, ṣılatî bihî, vaṣiyyetühû, müʾellefâtüh (Bağdad 1948) ve Şâʿiriyyetü’r-Ruṣâfî: Dirâse edebiyye (Bağdad 1390/1970); Ahmed Matlûb, er-Ruṣâfî, ârâʾühü’l-luġaviyye ve’n-naḳdiyye (Kahire 1970); Kāsım el-Hattât - Mustafa Abdüllatîf es-Sehartî - M. Abdülmün‘im Hafâcî, Maʿrûf er-Ruṣâfî şâʿirü’l-ʿArabi’l-kebîr: Ḥayatühû ve şiʿruh (Kahire 1391/1971); Hilâl Nâcî, el-Ḳavmiyye ve’l-iştirâkiyye fî şiʿri’r-Ruṣâfî (Beyrut 1959);

Necdet Fethî Saffet, Maʿrûf er-Ruṣâfî (London-Riyad 1988); Saîd el-Bedrî, Ârâʾü'r-Ruṣâfî fi's-siyâse ve'd-dîn ve'l-ictimâʿ (Bağdad 1951).

BİBLİYOGRAFYA

Ma'rûf er-Rusâfî, Dîvân, Beyrut 1983-86, I-II, tür.yer.; Rafâîl Battî, el-Edebü'l-ʿaṣrî fi'l-ʿIrâḳı'l-ʿArabî, Bağdad 1923, s. 67-96; Brockelmann, GAL Suppl., III, 488-489; Yûsuf İzzeddin, eş-Şiʿru'l-ʿIrâḳıyyü'l-ḥadîs̱, Kahire 1960, bk. İndeks; M. M. Badawi, A Critical Introduction to Modern Arabic Poetry, Cambridge 1975, s. 55-62; Abdürrezzâk el-Hilâlî, ez-Zehâvî, Kahire 1976; Safa Khulusi, "Ma'rūf ar-Rusāfī in Jerusalem", Arabic and Islamic Garland Presented to ʿAbdul-Laṭif Ṭibāwi, London 1977, s. 147-152; a.mlf., "Maʿrūf er-Rusâfî", BSOAS, XIII/3 (1950), s. 616-626; Salmā Kh. Jayyusi, Trends and Movements in Modern Arabic Poetry, Leiden 1977, s. 181-188; M. Kürd Ali, el-Muʿâṣırûn, Dımaşk 1401/1980, s. 440-467; Ahmed Matlûb, Ḥareketü't-taʿrîb fi'l-ʿIrâḳ, Küveyt 1983, s. 102-117; a.mlf., "er-Ruṣâfî en-nâḳıd", Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb, sy. 12, Bağdad 1969, s. 124-133; a.mlf., "er-Ruṣâfî: Ârâʾühû fi'l-luġati ve'n-naḳd", Mecelletü Maʿhedi'l-buḥûs̱ ve'd-dirâsâti'l-ʿArabiyye, sy. 1, Kahire 1969, s. 193-203; a.mlf., "Ma'rûf er-Rusâfî'nin Arap Dili ve Edebiyatıyla İlgili Eserleri" (trc. Taceddin Uzun), SÜ İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 2, Konya 1987, s. 291-298; Hannâ el-Fâhûrî, el-Mûcez fi'l-edebi'l-ʿArabî ve târîẖih, Beyrut 1985, IV, 572-599; Kāsım el-Hattât, Ḥayâtü'r-Ruṣâfî (Rusâfî, Dîvân içinde), Beyrut 1986, II, 691-722; Vemîz Cemâl Ömer Nazmî,

el-Cüẕûrü's-siyâsiyye ve'l-fikriyye ve'l-ictimâʿiyye li'l-ḥareketi'l-ḳavmiyyeti'l-ʿArabiyyeti'l-istiḳlâliyye fi'l-ʿIrâḳ, Beyrut 1986, s. 78-83; Ahmet Savran, XIX. Yüzyıl Osmanlılar Döneminde Arap Edebiyatı, Erzurum 1987, s. 214-219; A. Miquel, "Sur Ma'rūf al-Ruşāfī", Studies in Honour of Clifford Edmund Bosworth vol. I. Hunter of the East: Arabic and Semitic Studies, Leiden 2000, s. 32-39; Abdürrahîm el-Kettânî - Abdülazîz Bağdâd, el-Müfîd fî terâcimi'ş-şuʿarâʾ ve'l-üdebâʾ ve'l-ʿulemâʾ ve'l-fuḳahâʾ, Dârülbeyzâ 1421/2000, s. 374 vd.; L. Şeyho, "er-Ruṣâfiyyât ve'r-Reyḥâniyyât", el-Meşrıḳ, XIII (1910), s. 379-388; M. Hüseyn el-A'recî,

“et-Taʿrîf ve’n-naḳd: el-Âletü ve’l-edât li’r-Ruṣâfî”, MMLADm., LXVI/1 (1991), s. 107-128; Encyclopedia of Arabic Literature (ed. J. S. Meisami - P. Starkey), London 1998, II, 667; Ahmet Ateş, “Mârûf Rusâfî”, İA, VII, 345-346; S. Moreh, “Maʿrūf al-Ruṣāfī”, EI[2] (İng.), VI, 614-617.

Erol Ayyıldız

MÂRÛNÎLER

Kurucusu Aziz Mârûn’a nisbet edilen ve V. yüzyıldan itibaren ağırlıklı olarak Lübnan’da yaşayan bir hıristiyan cemaati.

IV. yüzyılın ikinci yarısında yaşadığı ve V. yüzyılın başlarında öldüğü tahmin edilen Aziz Mârûn (Maron), Suriye’nin batısında Âsi nehri kıyılarında Antakya Kilisesi’ne bağlı bir rahip olarak münzevi bir hayat sürmüştür. Mârûnîler’in kökeni, kurucularının kabri etrafında inşa edilen manastırda toplanan cemaate dayanmaktadır. Zamanla müntesipleri artarak bölgede yeni manastırlar kuran Mârûnî cemaatinin, Îsâ’daki insanlık ve ilâhlık unsurlarının birbirine denk olduğu şeklindeki Ortodoks diyofizit anlayışın teyit edildiği Kadıköy Konsili’ni (451) kabul ederek monofizitliğe karşı tavır almaları, Doğu kiliseleri içinde müstakil bir kilise olma yolundaki ilk ciddi adımları olmuştur.

Mârûnîler, konsil kararlarını kabul etmeyen birçok kiliseye ve manastıra karşı mücadele başlatmışlardır. Bu mücadele, yerel kiliselerden Ya‘kūbîler’le aralarının açılmasına ve çeşitli olayların meydana gelmesine sebep olmuştur. 517 yılında Papa Hormisdas’a gönderilen bir mektupta, Suriye’de Mârûnî keşişlerle birlikte diğer manastırlara ait 350 keşişin bu mücadeleler esnasında monofizitler tarafından katledildiği belirtilmektedir. Nitekim bu olay her yıl 31 Temmuz’da Mârûnîler’ce anılmaktadır.

Bizans İmparatoru Herakleios, ülkenin doğusunu tek bir çatı altında toplamak amacıyla İstanbul Piskoposu Sergius’tan Îsâ’nın tabiatıyla ilgili bu akîde problemini giderecek ve monofizit Doğu kiliselerini de ikna edebilecek bir yol bulmasını istemiş, o da insanlık ve ilâhlık unsurlarını eş oranda bulunduran Îsâ’da tek iradenin varlığını kabul eden monotelist anlayışı geliştirmiştir. Ancak Herakleios’un siyasî amaçlı bu girişimi Doğu kiliseleri ve özellikle Ya‘kūbîler tarafından şiddetle reddedilirken diğer Doğu kiliselerinden farklı olarak Mârûnîler’in Kadıköy Konsili’ni kabul etmeleri onları Bizans imparatoru ile birlikte hareket etmeye sevketmiş, bu birliktelikten yola çıkarak bazı kilise tarihçileri Mârûnîler’in de monotelist olduklarını ileri sürmüşlerdir. Mârûnîler’in Bizans’la bu doktriner

bağlılıkları, IX. yüzyıla ait bazı metinlerde onların Mârûnî Melkitler olarak adlandırılmasına sebep olmuştur.

Bölge kiliseleri arasında yalnız kalan Mârûnîler daha güvenli buldukları Lübnan dağlarına göç etmişlerdir. Sonradan bölgeye hâkim olan Emevîler, Abbâsîler, Memlükler ve Osmanlılar döneminde de Lübnan dağlarının sarp kayalıkları onlar için kilise ve manastırlarını inşa ettikleri dış etkilerden soyutlanmış sığınak yerleri olmuştur.

Kadıköy Konsili'nin diyofizit anlayışını benimseyerek monofizitliğe karşı çıkan Mârûnîler'in bu tavrı Roma Katolik kilisesi tarafından Haçlı seferlerine kadar hiç dikkate alınmamıştır. Bölgeye gelen Haçlılar'ı coşkuyla karşılayan Mârûnîler onlara rehberlik edip yardımcı olmak suretiyle güvenlerini kazanmışlar ve kendilerine Katolik kilisesiyle irtibata geçmenin yolunu açmışlardır. Haçlı Franklar'la gerçekleştirdikleri bu dostane temaslar kiliselerinin Katolik dünyasıyla giderek yakınlaşmasını sağlamıştır.

Mârûnîler, Roma Katolik kilisesiyle ilişkilerini geliştirerek bağlılığa kadar götürme çabası adına sinodlar toplamışlar ve âyin birliğinden Mârûnî patriğinin papanın onayı ile göreve başlamasına, hatta Mârûnî kilisesinin Vatikan tarafından denetlenmesine kadar Katolik kilisesinin ileri sürdüğü birçok şartı ve III. Alexander'ın papalığını kabul etmişlerdir. Bunun üzerine Mârûnî patriği Lateran Konsili'ne (1215) katılmıştır.

Memlükler döneminde bölge Beşâre'deki sorumlu "mukaddemler" tarafından yönetildi, böylece Mârûnîler'in Roma ile ilişkileri de zayıflamaya başladı. Hatta XV. yüzyılda Mârûnîler arasında monotelizm anlayışı tekrar baş gösterdi. Buna rağmen Mârûnîler, Floransa Konsili'nde de Papa IV. Eugenius'a bağlılık mektubunu sunan Beyrutlu Fransisken rahip John tarafından temsil edildi. 1445'te Kıbrıs Başpiskoposu Elias'ın Mârûnîler arasında ortaya çıkan monotelist sapkınlıkları reddetmesi ve Roma'ya bağlılıklarını ilân etmesi üzerine Katolik kilisesiyle ilişkilerde ilerleme sürecine girildiyse de XVI ve XVII. yüzyıllara kadar bir istikrar mümkün olmadı. Fakat Mârûnîler'le Roma arasındaki ilişkiler V. Lateran Konsili'nden (1512-1517) sonra neredeyse kesintisiz devam etmiştir.

Mercidâbık Muharebesi ile Suriye, Lübnan ve Ürdün Osmanlılar tarafından fethedildikten sonra da (1516) bölgedeki Mârûnîler, yönetimden gördükleri müsamahanın yanı sıra coğrafî şartlar sayesinde dinlerini ve geleneklerini korudular. Mârûnî patriği yönetim tarafından cemaatin başı olarak “emîrü’ş-Şark” unvanı ile tanındı.

Mârûnîler’le Katolik kilisesi arasındaki ilişkilerin geliştirilmesi yönünde Cizvit rahibi John Eliano’nun gösterdiği yoğun gayretler neticesinde Papa XIII. Gregory, 1584 yılında Roma’da Mârûnî din adamlarının yetiştirilmesi için bir eğitim merkezi kurdu. Kitâb-ı Mukaddes bilgini ve dilci Gabriel Sionita’nın yanı sıra Vatikan Kütüphanesi’nde kütüphanecilik yapan Abraham Ecchellensis, Joseph Simon es-Sem‘ânî ve Halep Başpiskoposu Cermânûs Ferhât, günümüzde de Cizvitler’in yönetiminde faaliyetlerini sürdüren bu okulun yetiştirdiği önemli öğrenciler arasında yer almaktadır.

XIX. yüzyılda Mârûnîler’le aynı bölgede yaşayan Dürzîler arasındaki ilişkiler bozularak çatışmalara dönüştü, 1860 yılında binlerce Mârûnî öldürüldü. Bunun üzerine çok sayıda Mârûnî bölgeden ayrılıp başta Avrupa ve Amerika olmak üzere çeşitli ülkelere göç etti. Daha sonra Mârûnîler, yerli olmayan bir hıristiyan yetkilinin yönetiminde Osmanlı Devleti içinde özerk bir idarî yapı kazandılar. I. Dünya Savaşı’ndan sonra bu topraklar Osmanlı Devleti’nin elinden çıkınca Mârûnîler Fransızlar’ın himayesi altında kendi kendilerini yönettiler; 1943’te bağımsız Lübnan Devleti kurulduğunda ülkedeki önemli dinî cemaatlerden birini oluşturdular. Hıristiyan, müslüman ve Dürzî partilerin meydana getirdiği bir koalisyonla yönetilen Lübnan’da cumhurbaşkanı Mârûnîler arasından seçilmektedir.

Mârûnî Patrikliği. Mârûnîler, kiliselerinin Antakya Kilisesi’nden bağımsız olarak kuruluşunu VII. yüzyılın başlarında yaşadığına inanılan Aziz Yuhanna Maron’a (Saint Jean Maron) dayandırsalar da hıristiyan tarihçileri arasında böyle bir şahsın gerçekten yaşayıp yaşamadığı konusu tartışmalıdır. Antakya Patriği II. Anastase’ın 609’da ölmesiyle bu makamın 742 yılına kadar boş kaldığı ve Halife Hişâm’ın onayı ile Mârûnî Kilisesi patrikliğine III. Etienne’in getirildiği bilinmektedir. Bazı dönemlerde cemaatin kendi patriklerini seçtiği de kaynaklarda belirtilmektedir. Günümüzde patrik piskoposlar kurulu tarafından seçilmekte, Vatikan’ın onayı ile göreve başlamaktadır. Kilisenin yönetiminde patriğe bağlı olarak

görev yapan piskoposlukların sekizi Lübnan Dağı Sinodu'nda (1736) belirlenmiş olup 1906'da Sûr ve Sayda piskoposluklarının birbirinden ayrılması ve 1946'da Mısır piskoposluğunun kurulmasıyla bu sayı ona çıkmıştır. Beyrut, Ba'lebek, Gibail, Sayda, Trablusşam, Sûr ve Kıbrıs piskoposluğu Lübnan'da, Halep ve Şam piskoposlukları Suriye'de, Kahire Mârûnî piskoposluğu Mısır'da yer almaktadır. Bunların dışında görevli piskoposlar bulunmamakla birlikte Nusaybin, Tarsus, Arca di Fenicia ve Rakka'da da piskoposluk makamları mevcuttur. Mârûnî patrikleri tarihte farklı sebeplerle değişik yerlerde ikamet etmişse de günümüzde patriklik Bkerke'de (Lübnan) bulunmaktadır.

İbadet. Doğu kiliseleri içinde başından itibaren Katolik karaktere sahip tek kilise olması Mârûnî kilisesini sonradan Roma'ya bağlanan kiliselerden ayırmaktadır. Mârûnîler'in ibadet geleneği Antakya Kilisesi'ne ait özellikler taşımaktadır. Başlangıçta âyin dili olarak Süryânîce'nin Ârâmî lehçesi kullanılmış, günümüzde ise Süryânî alfabesiyle Arapça (Karşûnî) yaygınlık kazanmıştır. Evharistiya âyininde mayasız ekmek kullanılmaktadır. Evlilik ve vaftiz törenleriyle oruç gibi ibadetler, Roma Katolik geleneğinden unsurlar taşımakla birlikte Süryânî geleneğine göre icra edilmektedir. Öte yandan eskiden olduğu gibi kiliseye bağlı manastırların faaliyetleri dinî hayata canlılık kazandırmaya devam etmektedir.

Kültürel Hayat. Mârûnî cemaatinin modern hayatı yaşama süreci XIX. yüzyılda başlamıştır. Bu süreci besleyen Batı kaynaklı damarlardan biri Katolik kilisesi, diğeri Amerikan Protestan misyon teşkilâtlarıdır. Bu temas, Papa XIII. Gregory'nin Roma'da Mârûnî okulunu açmasından önce Mârûnî öğrencilerin Roma'ya gitmesiyle başlamıştır. Okul, cemaate din adamı yetiştirilmesi yanında Batı'daki şarkiyat çalışmalarına belli ölçüde zemin hazırlayacak ilim adamlarının eğitilmesini de sağlamıştır. Nitekim Grammatica Linguae Syriacae (Rome 1596) adlı, Latince'deki ilk Süryânîce gramer kitabı bu okuldan yetişen Jurjis Amîrah tarafından hazırlanmış, Latince'de yayımlanan diğer Süryânîce gramer kitapları da Avrupalı şarkiyatçıların Süryânîce'yi öğrenmesine yardımcı olmuştur. Paris'te Royal Collège'de Sâmî dilleri dersleri veren Gabriel Sionita, Grammatica Arabica Maronitarum in Libros Quinque Divisa adlı (Lutetiae 1616), Latince yayımlanmış ilk Arapça gramer kitaplarından birini kaleme almıştır. Sionita'dan sonra aynı okulda görev yapan Abraham Ecchellensis

Breveis, Institutio Linguae Arabicae adıyla Arapça (Rome 1628) ve Linguae Syriacae Sive Chaldaicae Perbrevis Institutio ismiyle Süryânîce (Rome 1628) gramer kitapları yazmıştır. Özellikle Sem‘ânî ailesine mensup din adamlarından Joseph Simon es-Sem‘ânî Arapça, Süryânîce ve Grekçe çok sayıda yazma eseri çeşitli yollarla Vatikan Kütüphanesi'ne sağlamış ve bunların kataloglarını neşretmiştir (Bibliotheca Orintalis Clemetino-Vaticana [Rome 1719-1728]).

Fransız Katolikleri'nin yardımıyla Beyrut'ta açılan Saint Joseph Üniversitesi'nde Arap dili ve kültürüyle ilgili kapsamlı araştırmalar yapılmış, Arapça'da tenkitli metin neşri çalışmalarına metodik katkılarda bulunulmuştur. Ayrıca üniversiteye bağlı olarak Katolik yayınevi kurulmuştur (1853). Öte yandan Luvîs Şeyho'nun editörlüğünde çıkmaya başlayan Katolik Üniversitesi'nin al-Mashriq adlı süreli yayınında Arap edebiyatı, tarihi ve kültürüyle ilgili ilmî makalelerin neşri devam etmekte olup Şeyho'nun yayımladığı Mecâni'l-edeb fî ḥadâʾiḳi'l-ʿArab adlı dokuz ciltlik katalog (Beyrut 1882-83) Arap edebiyatıyla ilgili önemli eserler arasında yer almaktadır. Lübnan'ın ilk gazetelerinden biri olan Ḥadîḳatü'l-aḫbâr da Mârûnîler tarafından çıkarılmıştır (1859).

Günümüzde toplam nüfusları 1,5 milyona ulaşan Mârûnîler, başta Lübnan olmak üzere (500.000'i aşkın) Ortadoğu'nun çeşitli ülkelerinde özellikle Suriye ve Mısır ile daha çok ekonomik sebeplerle göç ettikleri Fransa, Amerika Birleşik Devletleri, Kanada, bazı Güney Amerika ülkeleri ve Avustralya'da yaşamaktadır. Halen Mârûnî kilisesi patrikliğini, 1985 yılında seçilen ve "Antakya ve Bütün Doğu'nun patriği" unvanıyla Bkerke'de ikamet eden Nasrullah Butrus Sfeir yürütmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

R. Janin, Les églises orientales et les rites orientaux, Paris 1926, s. 541-569; P. Dib, "Maronite (Eglise)", Dictionnaire de théologie catholique, Paris 1928, X, 1-142; a.mlf., Histoire de l'église maronite, Beyrouth 1962; Aziz S. Atiya, A History of Eastern Christianity, London 1968, s. 391-423; J.

Leroy, “L’église maronite”, Histoire des religions (ed. Henri-Charles Puech), Paris 1972, II, 890-894; J. R. Strayer, “Maronite Church”, Dictionnary of the Middle Ages (ed. J. R. Strayer), New York 1987, VIII, 149-150; Jean-Michel Billioud, Histoire des chrétiens d’orient, Paris 1995, s. 193-210; S. Vailhé, “Origines religieuses des maronites”, Echos d’orient, sy. 2, Paris 1900, s. 96-102; sy. 3 (1901), s. 154-162; sy. 5 (1902), s. 281-285; a.mlf., “L’église maronite, du V au IX siècle”, a.e., sy. 60 (1906), s. 257-268; sy. 61 (1906), s. 344-351; G. Zananiri, “Maronite (Eglise)”, Catholicisme, VIII, 703-704; As’ad Abu Khalil, “Maronites”, Encyclopedia of the Modern Middle East (ed. R. S. Simon v.dğr.), New York 1996, III, 1173-1174.

İsmail Taşpınar

MÂRÛT

(bk. HÂRÛT ve MÂRÛT).

MA‘RÛZÂT

(معروضات)

Cevdet Paşa’nın (ö. 1895) 1839-1876 yılları arasındaki tarihî ve siyasî olayları anlattığı eseri

(bk. CEVDET PAŞA).

MA‘RÛZÂT

(معروضات)

Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi’nin (ö. 982/1574) Kanûnî Sultan Süleyman’a sunduğu fetvalarını bir araya getiren mecmua.

Müftü ve kadıların sadrazam ve padişaha arzettikleri meselelere ma‘rûz denmektedir. Ebüssuûd Efendi’nin hayatı boyunca verdiği binlerce fetva içinden bu mecmuada yer alanlar mahkemelerce zorunlu olarak uygulanan bir tür kanun hükmü haline dönüşmesi için Kanûnî Sultan Süleyman’a sunulduğundan “padişaha arzedilen fetvalar” anlamında Ma‘rûzât diye anılmıştır.

Fetvalar genelde müftülere sunulan somut olaylarla ilgili olarak verilir ve kadıları bağlayıcı değildir. Ma‘rûzât’ta yer alan fetvalar ise somut bir problemi çözmeye değil, uygulanan hukuk kuralını değiştirme ve kadıları zorunlu biçimde bu yeni ictihadı / kuralı uygulamaya yönlendirme maksadına yöneliktir. Osmanlı Devleti’nde özellikle XVI. yüzyıldan itibaren Anadolu ve Rumeli’de görev yapan kadılar sadece Hanefî mezhebi içindeki hâkim görüşe göre hüküm verebilirlerdi; farklı mezheplerden bir görüşün kadıların şahsî tercihleriyle uygulanması söz konusu değildi. Kadıların görev alanlarını ve sürelerini sınırlama yetkisine sahip olan padişahın aynı çerçevede onların yetkilerini sınırlaması da mümkündü (Mecelle, md. 1801). Kadıyı belli mezheplerin ve hukukçuların görüşleriyle sınırlama da bu yetki çerçevesindeydi. Osmanlı hukukunda önemli bir yeri olan Kanûnî döneminin ünlü şeyhülislâmı Ebüssuûd Efendi, kamu yararını ve dönemin ihtiyaçlarını göz önüne alarak farklı bir mezhebin veya Hanefî mezhebi içerisindeki farklı bir görüşün uygulanmasını istediğinde bunun gerekliliğini bir fetva ile Kanûnî Sultan Süleyman’a arzetmiş, padişah da fetva istikametinde uygulamaya gidilmesini emretmiştir. Böylece aslında ilmî bir mütalaa olan fetvalar zorunlu biçimde uygulanması gereken bir hukuk kuralına dönüşmüştür. İslâm-Osmanlı hukukunun dönemin ihtiyaçları ışığında esnek bir ortamda uygulanmasında bu tür fetvaların önemli bir yeri vardır. Muhtelif zamanlarda Kanûnî’ye arzedilerek onayı

alınmış olan fetvalar Ebüssuûd Efendi'nin vefatından sonra bir araya getirilmiş, muhtemelen yeni şeyhülislâm Hâmid Efendi tarafından II. Selim döneminde de yürürlükte kalması için bu padişahın onayına sunulmuştur.

Ma'rûzât fıkıh kitaplarının sistematiğine göre tertip edilmiş ve on dört kitapla (namaz, zekât, nikâh, cihad, kaçak köle, gāib, vakıf, satım, yargılama, şahitlik, dava, gasp, kısmet, kira) çeşitli hükümlere ait bölümlere ayrılmıştır. Ahmet Akgündüz'ün yayımladığı nüsha altmış beş fetvadan oluşmaktadır. Bu fetvalar içerisinde bulûğa ermiş genç kızların evlenmesi için velilerinin rızâsını alma mecburiyeti getiren, kocadaki akıl hastalığını boşanma sebebi sayan, davaların zaman aşımını yeniden düzenleyen fetvalar özellikle dikkat çekmektedir (bk. IV, 38, 39, 56; Aydın, s. 96-99, 115-122).

Türkiye kütüphanelerinde birçok yazma nüshası bulunan Ma'rûzât önce eksik bir nüshası esas alınıp Millî Tetebbûlar Mecmûası'nda (II [1913], s. 337-348), daha sonra tamamı Almanca tercümesiyle birlikte Paul Horster (Zur Anwendung des islamischen Rechts im 16. Jahrhundert, Stuttgard 1935) ve muhtelif nüshalara dayanılarak Ahmet Akgündüz tarafından Osmanlı Kanunnameleri adlı eser içinde neşredilmiştir (bk. IV, 32-75).

BİBLİYOGRAFYA

Ebüssuûd Efendi, Ma'rûzât (Ahmet Akgündüz, Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri içinde), İstanbul 1992, IV, 32-75; Mecelle, md. 16, 1660-1974; M. Âkif Aydın, İslâm-Osmanlı Aile Hukuku, İstanbul 1985, s. 96-99, 115-122; "Osmanlı Kanunnâmeleri", MTM, II (1913), s. 337-348; M. Cavid Baysun, "Ebüssuûd Efendi", İA, IV, 95-96.

Ahmet Akgündüz

MASAR

(مصر)

Muharrem, safer ve rebîülevvel aylarının kısaltmasından teşkil edilmiş olup kapıkuluna üç ayda bir verilen maaşın (mevâcib) söz konusu zaman dilimine işaret eden bir tabir

(bk. MEVÂCİB).

MASAVVA‘

(مصوّع)

Eritre’nin en büyük liman şehri.

Kızıldeniz’in batı kıyısında Dehlek takımadalarının karşısında yer alan, birbirine mendireklerle bağlanmış Tevlud ve Masavva‘ (Musavva‘) adalarıyla Cerar ve Abdülkādir yarımadaları üzerine kurulmuştur. Masavva‘ adasından gelen adı Batı kaynaklarında ve modern atlaslarda Massawa (Massaoua) veya Mitsiwa şeklinde geçer; şehrin klasik Arap kaynakları ve halk arasındaki diğer bir adı da Bâdi‘dir (Bâsi‘). 1000 × 250 m. boyutlarındaki Masavva‘ adası 1500 m. uzunluğunda rıhtım görevi yapan ve üzerinden kara ve demir yolları geçen bir mendirekle karaya bağlanmıştır. Başşehir Asmara’ya kara, demir ve hava yollarıyla bağlıdır.

Milâttan önce III. binyıldan itibaren Mısır’dan Kızıldeniz’e giden gemilerin Masavva‘ adasına uğradığı ve bazı tâcir ve seyyâhların bölgeyi ziyaret ettiği bilinmektedir. İslâmiyet’in başlarında Masavva‘ın bir sürgün yeri olduğu anlaşılmakta ve meselâ içki müptelâsı şair Ebû Mihcen es-Sekafî’nin Hz. Ömer tarafından bu adaya sürgünle cezalandırıldığı nakledilmektedir (Taberî, IV, 38). Mes‘ûdî, son Emevî halifesi II. Mervân’ın öldürülmesinden sonra oğlu Abdullah’ın Cidde’ye kaçtığını ve oradan Bâdi‘e ulaştığını kaydeder (et-Tenbîh, s. 330). 132 (750) yılında Bece kabilelerinin eline geçen Masavva‘, X. yüzyılda Kızıldeniz sahilleriyle birlikte Habeşistan’a bağlıydı ve zengin maden yataklarıyla, büyük önem taşıyan limanıyla altın ticaretinde aktif rol oynamaktaydı.

XII-XIV. yüzyıllarda Masavva‘ kendilerine sultan diyen Dehlek emîrlerinin hâkimiyetinde bulunmakta ve yerli bir nâib tarafından yönetilmekteydi. Ancak XIII. yüzyılda Yâkūt el-Hamevî buranın harap bir vaziyette olduğunu kaydeder (Muʿcemü’l-büldân, I, 385). Adanın XIV. yüzyılın sonunda yine Habeş topraklarına katıldığı, XVI. yüzyılda ise tekrar Dehlek’in himaye ve kontrolüne girdiği anlaşılmaktadır. XVI. yüzyılın başlarında Gucerât dahil çeşitli bölgelerden gelen ticaret gemilerinin limana

uğradığından söz edilir. Aynı yüzyılda Masavva‘, Ümitburnu’nun keşfedilmesinden ve Portekizliler’in bölge ticaretini ele geçirme mücadelelerinden olumsuz yönde etkilenmişse de Etiyopya’nın başlıca limanlarından biri olarak önemini sürdürmüştür.

1520 yılında Masavva‘a gelen Portekizliler, Etiyopya Kralı Lebna Dengel’le (II. David), yaptıkları anlaşma sonucunda halkının tamamı müslüman olan limanı teslim aldılar ve camisini kiliseye çevirdiler. XVI. yüzyılın ortalarında Batılı misyoner ve seyyahların Etiyopya’ya giriş kapısı konumunu alan Masavva‘, 2 Cemâziyelâhir 964’te (2 Nisan 1557) Özdemir Paşa tarafından Osmanlı topraklarına katıldı; ardından da Habeş eyaletine bağlı bir sancak merkezi haline getirildi. 986 (1578) yılında Osmanlıyerli kuvvetleriyle çıkan çatışmalarda Habeşler galip geldilerse de Masavva‘ Türkler’in elinde kalmaya devam etti. Ertesi yıl Habeş Beylerbeyi Hızır Paşa burayı civarıyla birlikte Habeş kuvvetlerinden temizledi ve beylerbeyilik merkezi yaptı. Ancak pratikte yönetim yerli Bece kabilesine mensup bir nâibin elindeydi; beylerbeyi Sevâkin’de oturmaktaydı. XVII. yüzyılın ikinci çeyreğinde Etiyopya’da Katolikliği seçen kralın halkı putperest sayarak yeniden vaftiz ettirmek istemesi üzerine çıkan isyandan sonra yeni kral Fasilidas (1632-1667) Katolik misyonerleri ülkesinden çıkardı ve Roma’dan gönderilecek yeni misyonerlerin Masavva‘ Limanı’ndan karaya çıkıp Etiyopya’ya

girmelerinin engellenmesi için Habeş eyaleti beylerbeyi ile bir anlaşma yaptı (DİA, XI, 494).

1058 (1648) yılında Yemen Zeydî İmamı Mütevekkil-Alellah tarafından Etiyopya Kralı Fasilidas’a gönderilen elçilik heyetinin başkanı Hasan b. Ahmed el-Haymî, Sevâkin’de oturan Türk paşası (Mehmed Paşa) ve Masavva‘daki nâibinin izni ve sağladıkları güvenlik tedbirleriyle sekiz gün kaldıkları liman üzerinden Yemen’e döndüklerini belirtir (Sîretü’l-Ḥabeşe, s. 162, 164, 167-168). 1083’te (1672) Habeş eyaletini gezen Evliya Çelebi eyalet merkezi Masavva‘ hakkında bilgi vermekte, limana Portekiz, İngiltere, Hindistan, Çin, Yemen ve civar bölgelerden gelen gemilerin uğradığını kaydetmektedir. Masavva‘da 1600 civarında ev bulunduğunu söyleyen Evliya Çelebi bu arada Özdemir Paşa ve Şeyh Cemâlî camilerinden de bahseder (Seyahatnâme, X, 942-946).

Masavva‘da görev yapan Osmanlı asker ve memurları yerli halktan kadınlarla evlenerek büyük nüfuz sahibi bir zümre haline geldiler. Masavva‘daki Türk varlığı ve özellikle Habeş eyaleti beylerbeyinin buradaki nâibleri Habeşler’le ilişkilerin zaman zaman gerginleşmesine sebep olmuştur. Etiyopya kralları genellikle Masavva‘ limanı üzerinde hâkimiyet iddiasında bulunmuşlarsa da gerçek idare daima yerli nâiblerin elinde kalmaya devam etmiştir. XIX. yüzyılın başlarında nâib İdrîs, İngilizler’in Etiyopya ile ilişki kurmalarını engellemeye çalışmış, ancak başarılı olamamıştır.

1846 yılında Sultan Abdülmecid tarafından Mısır Hidivi Mehmed Ali Paşa’ya Sevâkin ile birlikte sâlyâne olarak verilen Masavva‘ bölgede nüfuz mücadelesi yapan Mısır, İngiltere, İtalya ve Habeşistan’ın politikalarında önemli bir unsur haline geldi. Mehmed Ali Paşa’nın ölümü (1849) üzerine Hicaz valisinin kontrolüne geçen ada, Hidiv İsmâil Paşa zamanında Dehlek ve Sevâkin ile birlikte Mısır emlâkine dahil edilerek kaymakamlık statüsünde teşkilâtlandırıldı (1865). Böylece Osmanlı hâkimiyeti fiilen sona eren Masavva‘ı daha sonra İsmâil Paşa, yeni kurduğu ve başına Fransa’nın eski Masavva‘ konsolosu S. Werner Münzinger’i vali tayin ettiği Doğu Sudan vilâyetine bağladı (1873). Münzinger bir dolgu yaptırarak burayı Tevlud adası ile, onu da ana karayla birleştirdi ve geçişleri ücrete tâbi tuttu. Masavva‘ bu dönemde de Osmanlı hâkimiyetinden beri uygulanan yöntemle yine yerli nâibler tarafından yönetilmeye devam etti. 1874’ten sonra İsmâil Paşa, Masavva‘ üzerinde hak iddia eden Etiyopya’ya karşı üç askerî sefer düzenledi. 1876’da Kral IV. Yohannes iddiasını sürdürmekle beraber anlaşma yoluna gitti ve çarpışmalar durdu. Osmanlı hükümetinin 1879’da Hidiv İsmâil Paşa’yı azletmesinin ardından Mısır’ın ve hâkimiyetinde bulunan Kızıldeniz limanlarının kontrolü gerçekte İngiltere’nin eline geçmişti. İngiltere, Masavva‘ Limanı’ndan Habeşistan’a gidecek veya buradan gelecek olan silâh ve mühimmat dahil bütün malların geçişini serbest bıraktı (1884 Adwa Antlaşması). Kral IV. Yohannes, Mısır birliklerinin Masavva‘dan çekilmesi üzerine İngiltere Kraliçesi Victoria’ya mektup yazarak buranın kendisine verilmesini istediyse de olumlu cevap alamadı.

XIX. yüzyılın son çeyreğinde Fransızlar’ın Kızıldeniz’de yeni bir güç

olarak ortaya çıkması karşısında İngiltere İtalya ile ittifak arayışlarına girmiş, bu arada 1881-1883 hesaplarına göre Masavva‘ın giderlerinin gelirini çok aşması sonucu limanı elde tutmanın Mısır için kârlı olmayacağı anlaşılmıştı. 1882’de güneydeki Assab’ı sömürgeleştiren İtalyanlar bu durumdan faydalanarak 5 Şubat 1885’te Masavva‘a girdiler ve kısa sürede çevrenin hâkimiyetini de ele geçirdiler; arkasından 1884’te Mısır, Etiyopya ve İngiltere arasında imzalanan Adwa Antlaşması’na rağmen silâh ve mühimmatın Etiyopya’ya transit geçişine izin vermedikleri gibi Mısır’ın bölgedeki hâkimiyetini tanımadıklarını belli ettiler. Bu gelişmeler neticesinde 1887 yılında İtalya ile Etiyopya arasında çatışma çıktı ve İtalyan birlikleri yenilgiye uğradı. Fakat İtalyanlar, daha sonra öldürülen Kral IV. Yohannes’in yerine geçen II. Menelik ile yaptıkları Wichale (Uccialli) Antlaşması ile Kızıldeniz kıyısındaki bazı toprakları ele geçirdiler (2 Mayıs 1889). Antlaşmaya göre Masavva‘ İtalya’ya bırakılıyor, II. Menelik de bu limandan vergiden muaf bir şekilde silâh ithal etme hakkı kazanıyordu. İtalyanlar 1896 yılında yine yenilmelerine rağmen Eritre’yi ve İtalya-Etiyopya savaşında (1935-1936) önemli bir üs vazifesi gören Masavva‘ı elde tutmayı başardılar. 1941 yılında İngilizler’in eline geçen Masavva‘, 1952’de Etiyopya-Eritre Federasyonu’nun kurulmasına kadar onların yönetiminde kaldı. Bugün ise 1993 yılında bağımsızlığını ilân eden Eritre’nin önemli bir ticaret ve turizm merkezidir. Nüfusun (2003: 30.700) çoğunluğunun müslüman olduğu Masavva‘da Hanefî mezhebi yaygındır ve Kādirî tarikatı geniş ölçüde taraftar bulmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), IV, 38; Mes‘ûdî, et-Tenbîh, s. 330; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân (Cündî), I, 385; Hasan b. Ahmed el-Haymî, Sîretü’l-Ḥabeşe (nşr. Murâd Kâmil), Beyrut 1412/1991, s. 143, 144, 162, 164, 167-168; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, X, 942-946; J. S. Trimingham, Islam in Ethiopia, London 1952, s. 92, 98, 100, 104, 116, 120, 132, 137, 169, 221, 232, 249; Cengiz Orhonlu, Osmanlı İmparatorluğu’nun Güney Siyaseti: Habeş Eyaleti, İstanbul 1974, s. 20, 30, 43, 47, 91, 117, 134, 137, 146, 148, 150, 151, 160, 178; a.mlf., “Habeş Eyaleti”, DİA, XIV, 363-367; The

Cambridge History of Africa (ed. J. E. Flint), Cambridge 1976, V, 31, 44, 51, 56, 68, 79, 89, 93, 98; a.e. (ed. R. Oliver - G. N. Sanderson), Cambridge 1985, VI, 36, 141, 645, 652, 656, 669; E. van Donzel, Foreign Relations of Ethiopia: 1642-1700, Leiden 1979; s. 9, 57, 83, 143, 145, 218; a.mlf., “Maṣawwaʿ”, EI² (İng.), VI, 641-644; Mahmûd Şâkir, Ertîryâ ve’l-Ḥabeşe, Beyrut 1408/1988, s. 19, 34; Gālî Avde, İrîtriyâ, Amman 1409/1989, s. 27, 29, 31, 37, 42; Kāmûsü’l-a‘lâm, VI, 4312-4313; Davut Dursun, “Eritre”, DİA, XI, 302-304; Levent Öztürk, “Etiyopya”, a.e., XI, 491-496.

Casim Avcı

MÂSERCEVEYH

(ماسرجويه)

Emevîler döneminde yaşamış hekim ve mütercim.

Adı bazı kaynaklarda Mâsercis olarak geçer (İbnü'n-Nedîm, s. 347) ve kelime Farsça'da Mâsercûye şeklinde telaffuz edilir. Mâserceveyh'in hayatına dair fazla bilgi yoktur. Yahudi kökenli bir İranlı olup Cündişâpûr Tıp Okulu'nda tahsil görmüş ve Basra'da yaşamıştır (İbnü'l-Kıftî, s. 213); İbn Cülcül ise onun Yahudiliği seçen bir Süryânî olduğunu söyler (Ṭabaḳātü'l-eṭıbbâ', s. 61). Emevî halifelerinden Mervân b. Hakem döneminde (684-685) hayatta olduğu anlaşılan Mâserceveyh, İskenderiyeli rahip Ahron b. A'yun'un daha önce Süryânîce'ye çevrilen Künnâş'ını Arapça'ya aktarmış, bu arada aslı otuz bölümden (makale) oluşan metne iki bölüm daha eklemiştir (a.g.e., s. 16). Rivayete göre Halife Ömer b. Abdülazîz bu eseri sarayın Hazâinü'l-kütüb'ünde bulmuş ve kırk gün istihâre yaptıktan sonra yararlı olduğuna kanaat getirerek halkın istifadesine sunulmasını emretmiştir

(a.g.e., a.y.). Bu durum, İslâm devletinin başlangıç döneminde bu adla anılan bir kütüphanenin bulunduğunu göstermektedir ki ilim ve medeniyet tarihi açısından dikkate değer bir husustur. İbnü'l-Kıftî, Mâserceveyh'in adı geçen eseri Ömer b. Abdülazîz'in isteği üzerine Arapça'ya çevirdiğini söylüyorsa da onun Mervân b. Hakem döneminde yaşadığı görüşü ağır basmaktadır. Ayrıca bazı klasik kaynaklar, Mâserceveyh ile Abbâsîler'in saray şairi Ebû Nüvâs (ö. 198/813) arasında geçen bir olaya yer vermektedir (İbnü'l-Kıftî, s. 213; İbn Ebû Usaybia, s. 233); ancak zaman bakımından bu da mümkün değildir. Öte yandan Albert Dietrich, Müntehabü Ṣıvâni'l-ḥikme'de sözü edilen (s. 20, 88) ve Hipokrat'ın talebeleri arasında sayılan Masergis'i Mâserceveyh ile aynı kişi sanarak haksız yere eserin müellifini eleştirmiştir (EI² [İng.], VI, 641). Halbuki ortada sadece bir isim benzerliği söz konusudur ve aslında bu hatanın eseri neşreden Douglas Morton Dunlop'tan kaynaklandığı anlaşılmaktadır (Ebû Süleyman es-Sicistânî, s. 191).

Eserleri. 1. Kitâbü Ḳuva'l-eṭʿime ve menâfiʿihâ ve mażârrihâ. 2. Kitâbü Ḳuva'l-ʿaḳāḳīr ve menâfiʿihâ ve mażârrihâ. İbnü'n-Nedîm ve İbnü'l-Kıftî'nin haber verdiği bu iki eser günümüze ulaşmamıştır. 3. Fî Ebdâli'l-edviye ve ma yeḳūmü maḳāme ġayrihî minhâ. Muadil ilâçlar hakkında yazılan bu küçük risâle günümüze kadar gelebilmiş ve İngilizce'ye tercüme edilmiştir (EI² [İng.], VI, 641). 4. Kitâb fi'l-ʿayn. 5. Kitâb fi'l-ġaẕâʾ. İbn Ebû Usaybia'nın zikrettiği bu iki eser zamanımıza ulaşmamıştır (ʿUyûnü'l-enbâʾ, s. 234). 6. Künnâş. Farmakolojiye dair olan bu eserin şimdiye kadar izine rastlanmamışsa da sonraki hekimlerin bundan büyük ölçüde yararlandığı anlaşılmaktadır. Ebû Bekir er-Râzî, el-Ḥâvî adlı eserinde “kāle'l-yahûdî” (yahudi der ki) ibaresiyle Mâserceveyh'e 171 yerde gönderme yapmıştır (Sezgin, III, 207).

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Süleyman es-Sicistânî, Münteḫabü Ṣıvâni'l-ḥikme (nşr. D. M. Dunlop), Lahey 1979, s. 20, 88, 191; İbn Cülcül, Ṭabaḳātü'l-eṭıbbâʾ (nşr. Fuâd Seyyid), Beyrut 1405/1985, s. 16, 61; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 347, 355; İbnü'l-Kıftî, İḫbârü'l-ʿulemâʾ, s. 213-214; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü'l-enbâʾ, s. 232-234; Brockelmann, GAL Suppl., I, 417; Sezgin, GAS, III, 206-207; M. Ullmann, Die Medizin im Islam, Leiden 1970, s. 23; Kemâl es-Sâmerrâî, Muḫtaṣaru târîḫi't-ṭıbbi'l-ʿArabî, Bağdad 1404/1984, I, 205-206; A. Dietrich, “Māsard̲jawayh”, EI² (İng.), VI, 640-641.

Mahmut Kaya

MÂSERCİSÎ, Ebû Ali

(أبو علي الماسرجسي)

Ebû Alî el-Hüseyn b. Muhammed b. Ahmed el-Mâsercisî en-Nîsâbûrî (ö. 365/976)

Hadis hâfızı.

297 (910) veya 298'de (911) Nîşâbur'da doğdu. Abdullah b. Mübârek'in âzatlısı olan büyük dedesi muhaddis Ebû Ali Hasan b. Îsâ b. Mâsercis en-Nîsâbûrî'den dolayı bu nisbeyle anılmaktadır. İlmî geleneğe sahip bir aileden gelen Mâsercisî, tahsiline bir hadis âlimi olan dedesiyle Zühlî'nin talebelerinden olan babasından temel İslâmî ilimleri öğrenerek başladı. İbn Huzeyme, Muhammed b. İshak es-Serrâc ve İbnü'ş-Şarkī gibi âlimlerden hadis dinledi. 321'de (933) başladığı ilmî seyahatleri sırasında İbn Ziyâd en-Nîsâbûrî ve İbnü'l-Mehâmilî'den, ayrıca Şam ve Irak'ta birçok âlimden hadis rivayet etti. Daha sonra Mısır'a giderek orada uzun süre ikamet eden Mâsercisî pek çok rivayet derledi, fıkıh ve hadis konusunda eserler yazmaya başladı. İbn Şihâb ez-Zührî'nin rivayet ettiği hadisleri bir araya getirdi ve onları çok iyi derecede ezberledi. Bundan dolayı kendisinin "ez-Zühriyyü's-sagīr" diye anıldığı belirtilmektedir.

9 Receb 365 (13 Mart 976) tarihinde vefat eden Mâsercisî'nin cenaze namazını Şâfiî âlimlerinden olan yeğeni Muhammed b. Ali el-Mâsercisî kıldırdı. Güvenilir bir muhaddis olarak kabul edilen Mâsercisî'yi, birlikte hadis müzakere ettikleri Hâkim en-Nîsâbûrî kaydettiği rivayetlerin çokluğunu ifade etmek üzere "asrının gemisi" diye nitelendirmektedir. Mâsercisî'nin naklettiği herhangi bir hadisin kendisine ulaşmadığını söyleyen Zehebî ona ait haberlerin Beyhakī'nin kitapları arasında bulunabileceğini söylemektedir.

Hâkim en-Nîsâbûrî, Mâsercisî'nin kendi hattıyla 1300, müstensih kalemiyle 3000 cüzü aşabilecek hacimde el-Müsnedü'l-kebîr adıyla bir eser telif ettiğini ve bu genişlikte başka bir müsnedin yazılmadığını belirtir. Zehebî

bu eserin 150 cilt kadar olduğunu tahmin etmektedir (Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVI, 289; Bedrân, IV, 355). Mâsercisî'nin bundan başka, Buhârî ve Müslim'in el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'leri üzerine müstahrec türünde kaleme aldığı ve tamamlayamadan öldüğü belirtilen eserleri yanında el-Meġāzî ve'l-ḳabâʾil, el-Meşâyiḫ ve el-Ebvâb adlı çalışmalarından da bahsedilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam (Atâ), XIV, 244; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVI, 287-289; Yâfiî, Mirʾâtü'l-cenân, II, 381; Bedrân, Tehẕîbü Târîḫi Dımaşḳ, IV, 354, 355; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), II, 253-254; Kettânî, er-Risâletü'l-müstetrafe (Özbek), s. 22, 102, 223, 224.

Mustafa Ertürk

MÂSERCİSÎ, Ebü'l-Hasan

(أبو الحسن الماسرجسي)

Ebü'l-Hasen Muhammed b. Alî b. Sehl el-Mâsercisî en-Nîsâbûrî (ö. 384/994)

Şâfiî fakihi.

Anne tarafından dedesi olan Ebû Ali Hasan b. Îsâ b. Mâsercis en-Nîsâbûrî'den dolayı Mâsercisî nisbesiyle anılmıştır. Önceden hıristiyan olan Hasan b. Îsâ, Abdullah b. Mübârek vasıtasıyla müslüman olduktan sonra İbnü'l-Mübârek başta olmak üzere İbn Uyeyne, Vekî', Ebû Muâviye ed-Darîr gibi muhaddislerden hadis dinledi ve ilmiyle tanındı. Ahmed b. Hanbel, Buhârî, Müslim, Ebû Zür'a er-Râzî ve Ebû Hâtim er-Râzî gibi muhaddisler de ondan hadis dinlediler (Nevevî, I/2, s. 213). Çocukları ve torunları Mâsercisî nisbesiyle anılmıştır.

Ebü'l-Hasan el-Mâsercisî 340'lı (951) yıllara kadar Nîşâbur ve Rey'den başka Bağdat, Kûfe, Basra, Hicaz, Kahire, Halep ve Dımaşk'a ilim yolculukları yaparak zamanının önde gelen âlimlerinden ders aldı. Ebû İshak el-Mervezî'nin ilim meclisine katıldı ve onunla birlikte Kahire'ye gitti. Mervezî'nin vefatı üzerine Bağdat'a geçerek İbn Ebû Hüreyre'nin yardımcısı oldu ve onun meclisten ayrılmasından sonra derslerini idare etti. Hocaları arasında bunlardan başka dayısı Müemmil b. Hasan b. Îsâ b. Mâsercis el-Mâsercisî, Mekkî b. Abdân, Ebü'l-Hasan İbn Hazlem, Ebû Saîd İbnü'l-A'râbî, Ebû Tâlib Ömer b. Rebî' b. Süleyman el-Haşşâb, İbn Dâse gibi âlimler vardır. Ayrıca Müzenî ile Yûnus b. Abdüla'lâ es-Sadefî'nin öğrencilerinden ders aldığı zikredilir.

344 (955) yılında Horasan'a dönen Mâsercisî ölümüne kadar öğretimle meşgul oldu. Hâkim en-Nîsâbûrî, Ebü't-Tayyib et-Taberî, Ebû Nuaym el-İsfahânî, İsmâil b. Ahmed el-Hîrî ve İsmâil b. Abdurrahman es-Sâbûnî onun en meşhur talebeleridir. Horasan bölgesinde Şâfiîler'in önde gelen imamlarından ve mezhebi en iyi bilenlerden kabul edilen Mâsercisî bazı

kaynaklara göre yetmiş altı, kaynakların çoğuna ve talebesi Hâkim en-Nîsâbûrî'ye

göre ise seksen altı yaşında 5 Cemâziyelâhir 384 (17 Temmuz 994) tarihinde Horasan'da vefat etti.

Mâsercisî, Şâfiî mezhebinde İmam Şâfiî'nin ictihadının bulunmadığı sahalarda onun usulüne uygun olarak ictihad edebilecek ilmî seviyeye sahip olan ashâbü'l-vücûh arasında sayılmıştır. Mâsercisî'yi, Hz. Peygamber'e ulaşan icâzet zincirindeki hocaları içinde sayan Nevevî (I/1, s. 18), bazı konularda ona nisbet edilen ictihadların Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin el-Mühez̠z̠eb'i ile kendisinin Ravżatü'ṭ-ṭâlibîn'inde zikredildiğini belirtir (a.g.e., I/2, s. 212).

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Âsım el-Abbâdî, Ṭabaḳātü'l-fuḳahâʾi'ş-Şâfiʿiyye (nşr. G. Vitestam), Leiden 1964, s. 100-101; Şîrâzî, Ṭabaḳātü'l-fuḳahâʾ, s. 116; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ, XV, 720-721; İbnü's-Salâh, Ṭabaḳātü'l-fuḳahâʾi'ş-Şâfiʿiyye (nşr. Muhyiddin Ali Necîb), Beyrut 1413/1992, II, 863; Nevevî, Tehẕîb, I/1, s. 18; I/2, s. 212-214; İbn Hallikân, Vefeyât, IV, 202; Zehebî, Târîḫu'l-İslâm: sene 381-400, s. 85-86; Safedî, el-Vâfî, Wiesbaden 1394/1974, IV, 115-116; Sübkî, Ṭabaḳāt (Tanâhî), IV, 121; İsnevî, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye, Beyrut 1996, s. 365; Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, Ṭabaḳātü'l-fuḳahâʾi'ş-Şâfiʿiyyîn (nşr. Ahmed Ömer Hâşim - M. Zeynühüm M. Azeb), Kahire 1413/1993, I, 334-335; İbnü'l-Mülakkın, el-ʿİḳdü'l-müẕheb fî ṭabaḳāti ḥameleti'l-meẕheb (nşr. Eymen Nasr el-Ezherî - Seyyid Mühennâ), Beyrut 1417/1997, s. 63; İbn Kādî Şühbe, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye, I, 166; Süyûtî, Ḥüsnü'l-muḥâḍara, I, 313, 400; M. Hasan Heyto, el-İctihâd ve ṭabaḳātü müctehidî eş-Şâfiʿiyye, Beyrut 1409/1988, s. 169-170.

Kemal Yıldız

MASİSA

(bk. MİSİS).

MÂSİVÂ

(ما سوى)

Allah’tan başka her şey anlamında bir tasavvuf terimi.

Sözlükte “şey” anlamına gelen mâ ile “başka, gayr” anlamındaki sivâ kelimesinden türetilmiş bir tabir olan mâsivâ mâsivallah, mâsive’l-Hak şeklinde de kullanılır. Tasavvufta yaygınlığı sebebiyle çok defa mâsivâ demekle yetinilir.

Tasavvuf yoluna yeni girmiş veya bu yolda olmakla birlikte vahdet makamına erememiş sâlikler Hakk’ın varlığı (vücûd) ve Hakk’ın gayrinin varlığı (mevcûdât) olarak iki varlık görür. Hakk’ın gayri kabul edilen varlıklara tasavvufta mâsivâ adı verilir. Bu bağlamda Cenâb-ı Hakk’ın ahadiyyet mertebesinden sonraki bütün mertebelerde ve âlemlerdeki zuhuru mâsivâdır. Ancak mâsivâ denildiğinde bu anlam değil şehâdet âlemi denilen âlem ve bu âlemde Hakk’ın gayriyet perdeleriyle zuhur ettiği yerler (mezâhir) anlaşılır. Buna göre evren, dünya, dünyadaki her şey, insan, insanın bütün ilgileri, yapıp etmeleri, zihnindeki sûretler ve bilgiler mâsivâ olarak nitelenir. Mâsivâ sayılan şeylerin taayyün itibariyle Hakk’ın gayri olmakla birlikte bâtında Hakk’ın aynı olduğunu düşünen muhakkık sûfîler, sâlikleri Hakk’ın zâtına yöneltmek için bunların Hak ile kul arasındaki perdeler ve engeller olduğunu, tasavvuf yoluna giren kimsenin Hakk’a erebilmesi için bu perdeleri ortadan kaldırması gerektiğini söylemişlerdir. “Alâik” adı da verilen bu perdelerin ortadan kaldırılması, insanın gönlündeki ve zihnindeki Allah’tan gayri her şeyi silip atmasıyla mümkündür. Bazı sûfîler insanın gönlünü ilâhî tecellilerin yansıdığı parlak bir aynaya, mâsivâyı da yansımayı engelleyen tozlara benzetmiş, ilâhî tecellilerin yansıması için aynanın tozlardan silinip temizlenmesini şart koşmuşlardır. Hüseyin Lâmekânî’nin, “Pâk eyle gönül çeşmesin tâ durulunca” mısraı bu görüşün bir ifadesidir.

Mal mülk, servet düşkünlüğü, büyüklenme, gösteriş, haset vb. kötü huylar mâsivâ sayıldığı gibi ibadetler ve güzel ahlâkî davranışlar da mâsivâdır.

Sûfîler keşf, ilham ve kerâmet gibi hususları da mâsivâ olarak görmüşler, bunlardan kurtulmanın güçlüğüne dikkat çekmişlerdir. Telvin halindeki sûfîlerde mâsivâya karşı bir meyil olabilirse de temkin makamında olanlar gönüllerinde Hak'tan başkasına yer vermezler.

Tasavvufta güzel ahlâkî davranış ve hallerin genellikle üç mertebesinden söz edilir. Meselâ tövbenin üç mertebesi vardır. Birinci mertebede avam günahları için, ikinci mertebede havas günahlarının yanı sıra gaflet halleri için, üçüncü mertebede havassü'l-havas Allah'tan gayri her şey için tövbe eder ve artık mâsivâ akla gelmez (Kuşeyrî, s. 260; Herevî, s. 6, 7;). Öte yandan tövbe insanın fiili olduğundan o da mâsivâdır, tövbeden de tövbe etmek gerekir. Râbia el-Adeviyye, “Bizim tövbemiz tövbeye muhtaçtır” sözüyle bunu anlatmak istemiştir. Sûfîlerin, “Ebrâra göre sevap olan işler Hak ile kurbiyet sağlamış olanlara göre günahtır” sözünün anlamı da budur. Tasavvufta “terk-i dünyâ, terk-i ukbâ, terk-i hestî, terk-i terk” diye özetlenen dört terk aslında mâsivâyı terktir.

Şiblî tasavvufu, “Kaygısız bir şekilde Allah'la olan birlikteliktir” veya, “Hiçbir olguyu ve yaratığı görmemektir” şeklinde tarif ederken mâsivâya takılıp Hak'tan uzak kalınmaması gerektiğine işaret etmiştir (Kuşeyrî, s. 554). Sûfîler, “İki nalınını çıkar” meâlindeki âyeti de (Tâhâ 20/12), “Dünya ve âhireti terket” şeklinde yorumlamışlardır (Gazzâlî, Mişkâtü'l-envâr, s. 70); çünkü cennet ve oradaki nimetler de mâsivâ olup sûfînin muradı bunun ötesindedir. Hakk'a giden yoldaki en büyük engellerden biri sâlikin kendi varlığıdır. Mâsivâ olan bu engelin de kaldırılması (terk-i hestî) şarttır. Nitekim Bâyezîd-i Bistâmî'ye nefsini terkedip Hakk'a öyle gitmesi ilham edildiği kaydedilmektedir. Hüseyin Lâmekânî, “Vücûdumdur günâhım ol sebebden her gün âhım var” mısraında bu durumu anlatmıştır. Mutasavvıf şairlerin divanlarında mâsivâdan kurtulmanın gereğine temas eden birçok şiire rastlanmaktadır.

Tasavvuf kaynaklarında tevhid konusu anlatılırken mâsivâya özellikle vurgu yapılmıştır. Sûfîlere göre Hak Teâlâ hakkında insanın zihninde oluşan tasavvurlar, bilgiler, hayaller ve inançlar ne kadar mükemmel ve doğru olursa olsun mâsivâdır. Allah hakkındaki mârifet de böyledir. Zünnûn el-Mısrî, “Allah hakkında zihninde her ne oluşursa oluşsun bil ki o Allah değildir, Allah ondan başkadır” sözüyle bu hususa işaret etmiştir.

Hakk'ın tecellilerini temaşa edip mest olan velîler şair Lebîd b. Rebîa'nın "Allah'tan başka her şey bâtıldır" (Dîvân, s. 132) mısraını tasviple nakleden Hz. Peygamber'in (Buhârî, "Edeb", 90; Müslim, "Şiʿr", 3-6) hadisine dayanarak mâsivâya fenâ ve zevâl gözüyle bakmış, "İki cihanda Allah'tan başka bir şey yok" sözünü sık sık tekrarlamışlardır (Gazzâlî, İḥyâʾ, IV, 252). Hak'tan gayri hiçbir şey görmeyen ve bilmeyen tevhid ehli için mâsivâ diye bir şey söz konusu değildir.

BİBLİYOGRAFYA

Buhârî, "Edeb", 90; Müslim, "Şiʿr", 3-6; Lebîd b. Rebîa, Dîvân, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), s. 132; Serrâc, el-Lümâʿ, s. 49, 52, 531, 538; Kelâbâzî, et-Taʿarruf, s. 131; Kuşeyrî, er-Risâle, Kahire 1966, s. 34, 260, 554, 583, 605; Hücvîrî, Keşfü'l-maḥcûb (Uludağ), s. 171, 523, 602; Herevî, Menâzil, s. 6-7; Gazzâlî, İḥyâʾ, Kahire 1939, IV, 252; a.mlf., Mişkâtü'l-envâr, Kahire 1964, s. 70; İbn Kayyim el-Cevziyye, Medâricü's-sâlikîn, Beyrut 1983, III, 395; Lâmiî, Nefehât Tercümesi, s. 420; Ankarâvî, Minhâcü'l-fukarâ, Bulak 1256/1840, s. 86-93, 272-278; el-Muʿcemü'ṣ-ṣûfî, s. 621-622; Ahmed Avni Konuk, Tedbirat-ı İlahiyye Tercüme ve Şerhi (haz. Mustafa Tahralı), İstanbul 1992, s. 17, 24, 362.

Süleyman Uludağ

MÂSİYET

(المعصية)

Meşrû emir ve isteklere uymama anlamında bir terim.

Sözlükte "itaatten ayrılmak, söz dinlememek, çoğunluk tarafından onaylanan davranışlara uyum sağlamamak" mânasındaki isyân kökünden masdar ve isim olup itâat kelimesinin karşıtıdır. Abdülkāhir el-Bağdâdî mâsiyete "itaatten çıkma, günah işleme; bir davranıştan imtina etme, ona karşı direnme" anlamını vermiş (Uṣûlü'd-dîn, s. 252), mâsiyetle zenbi aynı konumda gören Ebü'l-Bekā ise bu kavramları "kişinin kasten işlediği haram fiil" olarak tanımlamış, isyanı "yükümlülük getiren belli bir emre karşı çıkmak değil mutlak olarak emre muhalefet" diye mânalandırmıştır; âsi ise karşılığında sevap beklemediği yasaklanmış bir fiili işleyen kimsedir (el-Külliyyât, s. 40-41). Mâsiyetle cünâh, zenb, vizr ve ism kelimeleri arasında anlam yakınlığı bulunmaktadır (bk. GÜNAH).

Mâsiyet kavramı Kur'ân-ı Kerîm'in otuz iki âyetinde geçmektedir. Bunların ikisi mâsiyet, biri isyan, ikisi asî (âsi) şeklinde olup diğerleri muhtelif fiil kalıplarındadır (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "ʿaṣy" md.). Mâsiyet veya isyan mutlak şekilde kullanıldığında Allah'a yönelik olarak kabul edilir. Üç âyette Allah'a ve resulüne, on bir âyette resule, bir âyette de ana babaya atfen kullanılmıştır. İnsanın onuruna ve yaratılış amacına uygun biçimde hayatını sürdürmesi, fert olarak ve toplum içinde varlığını koruyabilmesi için bir devlet kurumunun ve onun yetkililerinin bulunması gerektiğine göre Kur'an'da meşrû çerçevede devlet ricâline (ülü'l-emr) karşı çıkılmayıp itaatte bulunulması emredilmiş, bunun için itaat kavramı kullanılmış, devlet ricâline itaat Allah'a ve resulüne itaat çizgisinde zikredilerek kamu düzeninin önemi vurgulanmıştır (en-Nisâ 4/59). Kur'an'da ana babaya itaat "birr" ve "ihsan" kelimeleriyle, hadis metinlerinde onlara karşı çıkma "akk, ukūk" kavramlarıyla ifade edilmiştir (Wensinck, el-Muʿcem, "ʿaḳḳ" md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "birr", "iḥsân" md.leri;).

Hadis rivayetlerinde de mâsiyet kavramı Kur'an'daki kullanılışına paralel

biçimde çokça zikredilmektedir. Kur’ân-ı Kerîm’de Hz. Âdem’e nisbet edilen memnu ağaçtan yeme mâsiyeti (Tâhâ 20/121) hadiste de görülmekte, kıyamet gününde hesap öncesi uzun bekleyiş sebebiyle bunalan insanların Allah nezdinde şefaatte bulunması için Hz. Âdem’e baş vurduklarında onun memnu ağaçtan yemiş olması yüzünden şefaat talebinde bulunamayacağını söyleyeceği nakledilmektedir (Buhârî, “Tefsîr”, 17/5; Müslim, “Îmân”, 327). Birçok hadiste Hz. Peygamber kendisine itaatin cennete girme, karşı çıkmanın de bundan vazgeçme anlamına geldiği belirtilmektedir. Kur’an’daki beyanlarla da örtüşen bu hususun (Âl-i İmrân 3/31-32, 132; en-Nisâ 4/59, 80; Muhammed 47/33) bir yandan Resûlullah’ın müşahhas bir rehber oluşu, öte yandan müslüman toplumunun varlığını koruyup sürdürmesinin en önemli faktörü konumunda bulunuşuyla yorumlanması mümkündür (Wensinck, Muʿcem, “ʿaṣy”, “ṭvʿa” md.leri). Resûl-i Ekrem’in Hz. Ali’ye her cuma gecesi okumak üzere öğrettiği duanın şu cümle ile başlaması dikkat çekicidir: “Allahım! Sayende hayatta kaldığım sürece mâsiyetlerden uzak kalmayı kolaylaştırmak suretiyle bana merhamet et!” (Tirmizî, “Daʿavât”, 114).

İnsan melekle şeytanın bazı özelliklerini taşıyan bir yaratılışa sahiptir. Beşerî dürtüler veya dışarıdan gelen bazı etkilerle Allah’a, resulüne ve kamu düzenini temsil eden devlet ricâliyle ortak değerlere karşı mâsiyet diye nitelendirilen davranışlarda bulunabilir. Kişinin isyan eylemlerinin günah veya suç konumundaki sonuçları Allah, resulü ve kamu diye ifade edilebilecek üç hedeften birine yönelik olabilir. İnkâr (küfür, şirk), kutsal değerlerle alay etme niteliğindeki mâsiyetlerle kamuya yönelik itaatsizlikler büyük suçlardan sayılır. Kişinin kendi nefsinde ve çevresinde ibret verici birçok olayın gerçekleşmesine rağmen mâsiyetini ısrarla sürdürmesi, isyanını gizlemeyip ortaya koyması ve başkaları için kötü örnek olmasına zemin hazırlaması, onun dünya huzuru ve âhiret mutluluğunun tahribi açısından esef verici bir olgudur (Buhârî, “Edeb”, 60; Müslim, “Zühd”, 52). Ancak ana baba gibi saygıya değer kişilere itaat meşrû ve kamuca benimsenmiş konularda olur. “Yaratana âsi olacak yerde yaratılmışa itaat yoktur” şeklinde ifade edilen ilke hem Kur’ân-ı Kerîm hem de Hz. Peygamber’in beyanlarıyla desteklenmiştir (el-Ankebût 29/8; Lokmân 31/15; Buhârî, “Âḥâd”, 1; Müslim, “İmâre”, 39). İşlenen mâsiyet sebebiyle pişmanlık duyma ve onu bir daha yapmama azmini taşıma Allah’a, resulüne ve kamuya dönüş anlamına geldiğinden mânevî arınmaya vesile olarak

değerlendirilir (bk. İTAAT; TÖVBE).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ʿaṣy” md.; Lisânü’l-ʿArab, “ʿaṣy” md.; Tehânevî, Keşşâf (Dahrûc), II, 908; Wensinck, el-Muʿcem, “ʿaḳḳ”, “ʿaṣy”, “ṭvʿa” md.leri; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ʿaḳḳ”, “ʿaṣy”, “birr”, “iḥsân”, “ṭvʿa” md.leri; Buhârî, “Tefsîr”, 17/5, “Edeb”, 60, “Âḥâd”, 1; Müslim, “Îmân”, 327, “Zühd”, 52, “İmâre”, 39; Tirmizî, “Daʿavât”, 114; Abdülkāhir el-Bağdâdî, Uṣûlü’d-dîn, İstanbul 1346, s. 252; Ebü’l-Bekā, el-Külliyyât, s. 40-41, 656; Aclûnî, Keşfü’l-ḫafâʾ, s. 365-366.

Bekir Topaloğlu

MASKAT

(مسقط)

Uman Sultanlığı’nın başşehri.

Arabistan yarımadasının güneydoğu sahilinde olup eskiden beri denizcilikle uğraşan Uman halkının başlıca ticaret limanıdır. Bununla birlikte Portekiz işgali (1507) öncesi dönemin İslâm coğrafyacıları buradan pek önemli bir yer olarak bahsetmezler. İbnü’l-Fakīh, Hindistan’a ve Çin’e giden gemilerin bu limandan su aldıklarını belirtirken Makdisî şehri “meyveleri bol güzel bir liman şehri” olarak tanımlar. VII. (XIII.) yüzyılda İbnü’l-Mücâvir,

Maskat’ın bölgede seyahat eden gemilerin uğrak yeri olduğunu söyler. Şehrin önemi XVI. yüzyılın başlarında Portekizliler’in bölgeye gelmesiyle ortaya çıkmıştır. Önceleri Doğu Arabistan sahillerinin kuzey kesimlerinde bulunan Suhâr ile iç taraflarda kalan Rustâk ve Nezve buraya nisbetle daha fazla dikkat çeken yerlerdi. Ancak Basra körfezine girişi sağlayan Hürmüz Boğazı ile birlikte Maskat’ın da önemi arttı. Çünkü burası Basra körfezini kontrol etmek isteyen güçler için önemli bir konuma sahipti. Bunu ilk keşfedenler Portekizliler ile İspanyollar ve daha sonra Hollandalılar ile İngilizler oldu. Osmanlı Devleti de Basra körfezi ve Hindistan ticaret yoluna hâkimiyeti dolayısıyla, 1552’de ele geçirdiği fakat kısa bir süre sonra Portekizliler’e kaptırdığı Maskat’ın yerli halkın yönetiminde kalması hususunda çaba harcadı ve sömürgeci güçlere karşı verilen mücadeleleri destekledi. Basra körfezinde yeniden hâkimiyet kuran Portekizliler, muhtemel Türk baskınlarına karşı şehrin limanı kontrol eden iki köşesine iki kale inşa ettiler; günümüzde de mevcut olan bu kaleler Celâlî (St. John) ve Mirânî (Fort Capital) adlarıyla bilinmektedir.

1630’da İran’ın desteğiyle Portekizliler’den Maskat’ı geri alan Ya‘rubîler Hindistan, Doğu Afrika kıyıları ve Zengibar’la ticaretlerini genişletme yolunda bu liman şehrini bir üs olarak kullandılar. İbâzıyye mezhebine bağlı Uman halkının karıştığı Maskat iç savaşlarında 40.000 kişi hayatını kaybetti. Hinâvîler’le Gāfirîler arasındaki şiddetli mücadelelerle İran

Hükümdarı Nâdir Şah'ın Hint seferi sırasında Maskat'ı ele geçirmesi Ya'rubîler'in son dönemlerine rastlar. Ya'rubîler'in ardından gelen Bû Saîd hânedanı döneminde Maskat güçlü devletlerin sahip çıkmak istedikleri bir yer oldu. Hânedanın kurucusu Ahmed b. Saîd Maskat'ı İranlılar'ın işgalinden kurtardı. İran Devleti ile Maskat imamı arasında başlayan bu mücadele döneminde Kerîm Han Zend, Osmanlı idaresindeki Basra'yı kuşatma altına aldığında (1775) Maskat'tan yardım geldi; böylece Osmanlı Devleti ile Maskat arasında başlayan iyi ilişkiler uzun süre devam etti. Doğu Afrika limanlarından Zengibar ve Kilve ile yapılan ticaret Maskat üzerinden Hindistan'a bağlandı, bu durum şehrin gelişmesine yol açtı. Bu arada İngilizler'in siyasî ve ticarî merkezlerini karşı İran kıyılarındaki Benderabbas'tan (bugün Benderhumeynî) buraya taşımalarıyla (1763) şehir bölgenin en önemli limanı oldu; Uman'ın başşehrinin iç kesimlerdeki Rustâk'tan Maskat'a taşınması (1784) önemini daha da arttırdı. 1798'de İngilizler burada dâimî temsilcilik kurdular. Aynı yıl Mısır'ı işgal eden Napolyon Bonapart'ın da konsolosluk açmasıyla (1803) Maskat Basra körfezi-Hindistan-Afrika ticaret ve siyasetinde çok hareketli bir merkez haline geldi. Özellikle Basra ile olan ticaret Maskat Limanı için çok önemliydi; bu sebeple Seyyid Sultan b. Ahmed (1792-1804) karşılıklı gümrük uygulamasına dahi yönelmiş ve bu ticaretin önünü açmıştı. Hindistan'ın Malabar sahilindeki şehirlerle yapılan ticarete % 6 vergi uygulanıyordu. Seyyid Sultan'ın ölümü üzerine bir ara yönetimi ele geçiren yeğeni Bedir b. Seyf döneminde (1804-1806) Maskat çok zenginleşti. Bedir b. Seyf'i öldürerek tahta geçen Seyyid Sultan'ın oğlu Saîd b. Sultan yönetim merkezini Maskat'tan Zengibar'a taşıdı. Önceleri bu iki şehirde de ikamet eden Saîd b. Sultan daha sonra Zengibar'da oturmayı tercih etti. Öldüğünde oğlu Süveynî Maskat'ta, diğer oğlu Mâcid Zengibar'da kaldı. Bu yıllardan itibaren Maskat önemini yitirmeye başladı. 1899'da şehirde çıkan veba salgını halkın başka yerlere göç etmesine yol açtı. Ancak buharlı motorların icadından sonra Maskat'ın gemiler için kömür deposu haline gelmesi burayı yeniden hareketlendirdi. Şehir konumu itibariyle yüksek tonajlı gemiler için tabii bir liman teşkil ediyor, dünya ticaretinde bulunan en büyük gemiler dahi buraya uğruyordu. Bugün ise gemiler daha çok Maskat'ın hemen bitişiğindeki Matrah Limanı'na yanaşmaktadır. Halen Maskat Mînâ el-Fahl'deki petrol limanı, geniş yolları, düzenli şehirciliğe uygun tünelleri, üst geçitleri, hava alanı ve Sultan Kābûs Üniversitesi ile Batı şehirlerindeki normları yakalamış bir merkez durumundadır. Son

tahminlere göre şehrin nüfusu 410.000, Medînetikābûs, Matrah, Kurum, Ruvî ve Sîb gibi yerleşim yerlerini de ihtiva eden Maskat idarî biriminin nüfusu ise 660.000 civarındadır.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Fakīh, Muḫtaṣaru Kitâbi'l-Büldân (nşr. M. J. de Goeje), Leiden 1302, s. 11, 12; Makdisî, Aḥsenü't-teḳāsîm, s. 93; İbnü'l-Mücâvir, Târîḫu'l-müstebṣır (nşr. O. Löfgren), Leiden 1954, s. 284; Vâsıf, Târih (İlgürel), s. 368; İbn Rüzeyk, el-Fetḥu'l-mübîn fî sîreti's-sâdeti'l-Bû Saʿîdiyyîn (nşr. Abdülmünʿim Âmir - Muhammed Mürsî), Maskat 1397/1977, s. 370; C. Niebuhr, Travels Through Arabia (trc. R. Heron), Edinburgh 1792, II, 122-123; Cevdet, Târih, II, 148-149; Sâlimî, Tuḥfetü'l-aʿyân bi-sîreti ehl-i ʿUmân, Kahire 1380/1961, II, 62-65, 245, 265, 273; Delîlü'l-Ḫalîc (Târih), I, 9-14, 236, 440-448; II, 670, 683, 748-752, 803; IV, 1840-1880; C. G. Miles, The Countries and Tribes of the Persian Gulf, London 1919, s. 462-469; Sâlim b. Hammûd b. Şâmis es-Siyâbî, İsʿâfü'l-aʿyân fî ensâbi ehli ʿUmân, Beyrut 1965, s. 163-164; a.mlf., ʿUmân ʿabre't-târîḫ, Uman 1401-1402/1980-82, I, 63-64; III, 267, 313-315; IV, 129, 137, 170, 234; W. Phillips, Oman: A History, Beyrut 1971, s. 69-71, 91, 124-125; I. Skeet, Muscat and Oman, London 1974; W. D. Peyton, Old Oman, London 1983; H. Allen, "The State of Muscat in the Gulf and East Africa", IJMES, XIV (1982), s. 117-127; A. Grohmann, "Maskat", İA, VII, 348-351; J. C. Wilkinson, "Masḳat", EI² (İng.), VI, 734-736.

Mustafa L. Bilge

MASLAHAT

(المصلحة)

Şer‘î hükümlerin içerdiği veya akıl ve tecrübe yoluyla belirlenmekle beraber bunlarla uyum içinde olan faydalar anlamında fıkıh ve usûl-i fıkıh terimi.

Maslahat, sözlükte “doğru, düzgün ve kusursuz olma; iyilik, uygunluk, yarayışlılık” gibi mânalar içeren salâh kelimesinden türetilmiş olup “bir şeyin maksada uygun özellikte olması, fesadın zıddı, iyi, uygun, elverişli, yararlı, iyi olana ulaştıran” anlamlarına gelir; isim olarak çoğulu mesâlihtir (Lisânü’l-ʿArab, “ṣlḥ” md.; Tâcü’l-ʿarûs, “ṣlḥ” md.; Tûfî, Şerḥu’l-Erbaʿîn, s. 18-19). Hem kalıp hem mâna bakımından maslahatla uygunluk taşıyan menfaat kelimesi “hazzın elde edilmesi ve korunması” şeklinde açıklanır (eşya hukukundaki özel anlamı için bk. MENFAAT). Bunların karşıtı mefsedet ve mazarrattır. Geniş anlamıyla maslahat faydanın sağlanması yanında zararın savulmasını, menfaat de haz (lezzet) ve hazza vasıta olanın temini ve korunması yanında acı (elem) ve acıya vasıta olanın giderilmesini kapsar. Fıkıh literatüründe maslahat ruhî veya bedenî, ferdî veya içtimaî olsun, dünyevî ve uhrevî faydaların sağlanmasını ve zararların giderilmesini belirten bir terim olarak kullanılır; fakat maslahatın bu son anlamı daha çok “def‘-i mefsedet” şeklinde ayrı bir prensip olarak incelenir (bk. MEFSEDET). Terim anlamı verilirken maslahatın şâriin amaçlarıyla sınırlandırılması, onun hükümlerin dayanağını oluşturabilmesi açısından özel bir önemi haiz olduğu gibi bu husustaki tartışmalar kavramın fıkıh literatüründeki terimleşme sürecine ve fıkıh usulünde tuttuğu yere de ışık tutucu niteliktedir (aş. bk.).

Salâh kökünün değişik türevleri gerek Kur’ân-ı Kerîm’de gerekse hadislerde sık sık geçmekte (bk. M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “ṣlḥ” md.; Wensinck, el-Muʿcem, “ṣlḥ” md.), maslahat şeklindeki kullanıma ise sadece bir hadiste rastlanmaktadır (Nesâî, “Eymân”, 45). İbn Abdüsselâm mesâlih ve mefâsidden hayırşer, nef‘dâr (zarar), hasenat-seyyiat diye de söz edildiğini, Kur’an’da hasenatın mesâlih, seyyiatın mefâsid anlamında

kullanımının ağırlıkta olduğunu belirtir (el-Ḳavâʿidü'l-kübrâ, I, 7). Menfaat kelimesinin çoğulu olan "menâfi'" ve aynı anlama gelen "nef'" kelimeleriyle bu kökün türevleri birçok âyette geçmektedir (bk. M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "nefʿa" md.). Allah'ın isimlerinden olan "dâr" ve "nâfi'" "zararı ve nef'i yaratan" şeklinde açıklanır (İbn Fûrek, s. 56).

Kur'ân-ı Kerîm'in birçok âyetinde insanın ve evrenin boş yere değil bir gaye için yaratılmış olduğu belirtilmiş, pek çok hadiste de bu temayı destekleyen ifadeler yer almıştır. Bu durum, İslâm âlimlerini Allah'ın fiilleri kapsamında mütalaa edilen ilâhî hükümlerin amacı üzerinde düşünmeye sevketmiş; bazı kelâm problemleriyle birlikte ele alınması sebebiyle bu konuda farklı eğilimler ve teoriler ortaya çıkmış olsa da büyük çoğunluk, hükümlerin konuluş amacının kulların dünya ve âhiretteki maslahatını sağlamak ve gerçek mutluluğa eriştirmek olduğu hususunda fikir birliği içinde olmuştur (bk. HİKMET; İLLET; MAKĀSIDÜ'ş-ŞERÎA). Dolayısıyla maslahat düşüncesi, şer'î hükümlerin amaçlarını belirleme (ta'lîl) ve yapılan bu belirleme ışığında gerek nasların yorumlanması gerekse hakkında nas bulunmayan şer'î-amelî meselelerin çözüme kavuşturulması faaliyetinin eksenini oluşturmuştur.

Maslahatı Dikkate Almanın Meşruiyet Delilleri. "Uygunluk ve elverişlilik" anlamıyla maslahatı gözetme ilkesinin şer'î dayanakları açıklanırken daha çok ontolojik delillere başvurulur. Allah'ın, yarattığı her varlığa maslahatına olan şeye yönelme yetisi verdiği (Tâhâ 20/50), fakat cansızları tabiat kanunlarına boyun eğdirerek, hayvanları gerek bu şekilde gerekse onlara verdiği ilham (içgüdü) yoluyla, insanı ise bütün bu yolların yanı sıra düşünme yeteneği vererek bu sonuca yönelttiği, yaratılmışlar içinde insanın hem dünya hem âhiret hayatına elverişli varlık olma özelliğiyle seçkin kılındığı, birçok âyetten de (özellikle el-Bakara 2/30) anlaşıldığı üzere Allah'ın insanlara ancak insanın yetenekli olduğu görevler yüklediği belirtilir (Râgıb el-İsfahânî, s. 90-91, 104-105, 124-127).

Şer'î hükümlerin gayeleri bağlamında maslahatı gözetme ilkesinin dayanaklarını Kur'an'ın ve Hz. Peygamber'in rahmet olma özelliğine, yine Kur'an'ın öğüt, şifa, hidayet ve rahmet oluşuna (Yûnus 10/ 57-58; el-Enbiyâ 21/107; el-Câsiye 45/20), Peygamber'in çağrısının hayat verici olduğuna (el-Enfâl 8/24) dikkat çeken, salâhı, sâlih ameli öven ve fesadı

yeren, Allah’ın kullara zorluk değil kolaylık murat ettiğini belirten, insanlara yararlı olan davranışları ve kolaylaştırmayı özendiren, buna karşılık zararlı davranışları ve güçlük çıkarmayı yasaklayan âyetler ve hadisler oluşturur (Tûfî, Şerḥu’l-Erbaʿîn, s. 15-16, 19-20, 22-23; M. Saîd Ramazan el-Bûtî, s. 73). İbn Abdüsselâm, Kur’an’ın amaçlarının doğrudan veya dolaylı biçimde mesâlihi sağlama ve mefâsidden kaçınma üzerinde yoğunlaştığını söyler; şeriatı inceleyen, Kitap ve Sünnet’in maksatlarını kavrayan kimsenin bütün emredilenlerin maslahatı temin, mefsedeti giderme veya her ikisi için, nehyedilenlerin de bunun aksi için olduğunu kolayca göreceğini ifade eder (el-Ḳavâʿidü’l-kübrâ, I, 11-12; el-Fevâʾid, s. 53). Kur’ân-ı Kerîm’in pek çok hükmün peşinden -açıkça veya işaret yoluyla-bununla güdülen gayeyi belirtmesi maslahatı gözetmenin fiilî örneklerini teşkil ettiği gibi, genel prensiplere ağırlık veren bir üslûbu benimsemesi ve teşrîî düzenleme konusunda olabildiğince ana noktalarla yetinip yeni durumların düzenlenmesi için sünnete ve ictihada geniş bir alan bırakması da maslahat ilkesinin önemine yapılan bir vurgu anlamı taşır. Sünnetin bu konudaki yaklaşımının da ana çizgileri itibariyle Kur’an’daki gibi olduğu görülür. İbn Kayyim, emredilenin iyiliğini ve nehyedilenin kötülüğünü gösteren vasıfların varlığını kabul etmeyip hükümlerin ta‘lîline karşı çıkanları eleştirirken fıkhın hiçbir alanında bu anlayışın üzerine hüküm bina etmenin düşünülemeyeceğini ifade eder ve bu görüşünü desteklemek için şunları söyler: “Kur’an ve Resûlullah’ın sünneti, gerek yaratılmışların varlık sebeplerini gerekse hükümlerin konuş gayelerini açıklamanın (hikmet ve maslahatlarıyla ta‘lîlin) örnekleriyle dolu olduğu halde bu metoda nasıl itibar edilebilir? Eğer bu örnekler 100 veya 200 yerde olsaydı bunları sayardık, fakat değişik biçimlerde olmak üzere 1000’den fazla yerde geçmektedir” (Miftâḥu dâri’s-saʿâde, II, 22).

Öte yandan İslâm âlimlerinin pek çok şer‘î delil ve hükmün ortak noktasını oluşturduğunu ittifakla kabul ettiği bazı temel kaideler de maslahatı gözetme ilkesinin dayanakları arasında zikredilir. Meselâ şâriin yasakladığı eylemlerin küçük günahlar (sagâir) ve büyük günahlar (kebâir) şeklinde bir ayırıma tâbi tutulması ve bunlara farklı sonuçlar bağlanması söz konusu eylemlerin içerdiği zararın derece farklılığından kaynaklanmaktadır (İzzeddin İbn Abdüsselâm, el-Ḳavâʿidü’l-kübrâ, I, 29-37); nitekim naslarda açıkça belirtilmeyen benzer eylemler değerlendirilirken bu esasa göre hüküm verilmiştir. Yükümlülüğün temelini oluşturan

temyiz gücüne sahip olma ve ergenlik çağına ulaşmış bulunma şartlarının gerçekleşmesine bağlı olmaksızın bazı kusursuz sorumluluk hallerinin kabul edilmesi esası, kendi kusuru olmadığı halde zarara uğrayanların mağdur olmasını önleme yani onların maslahatını gözetme gerekçesine dayalıdır. Bir mefsedete yol açmaması ve bir maslahatı zayi etmemesi şartıyla şeriatta örflerin dikkate alınması kaidesi insanların yararına olan düzenlemelerin genel bir tasvip gördüğünün delillerindendir. Yine hukukî işlemlerin niteliklerinin, geçerlilik şartlarının ve bunlara aykırılığın sonuçlarının her bir hukukî muamelenin sağlayacağı yararlar dikkate alınarak farklı farklı olması da maslahatı gözetme anlayışını yansıtmaktadır (M. Saîd Ramazan el-Bûtî, s. 70-78).

Fıkıh Literatüründeki Yeri. Esas itibariyle maslahat kavramının, “Naslar nasıl yorumlanmalı ve uygulanmalı?” sorusunun yanı sıra, “Naslarda özel olarak değinilmemiş olaylar, ana kaynaklardaki hükümlere hâkim olan ruh ve düşünceye uygun biçimde nasıl çözüme kavuşturulabilir?” sorularına cevap arayan, kısaca ictihad faaliyetini İslâm teşrîinin özüne ve amacına göre denetlemeye yönelen zihnî çabanın ürünü olduğu söylenebilir. Şöyle ki, Hz. Peygamber’in vefatıyla birlikte yeni şer‘î-amelî olayların hükmünün vahiyle bildirilmesi süreci sona erdiği gibi ictihad yoluyla ulaşılan çözümlerin vahiy tarafından kontrol edilmesi imkânı da ortadan kalkmış bulunuyordu. Buna karşılık değişik âmillerin etkisiyle ictihad faaliyeti yeni bir ivme kazanmış ve bu alandaki gelişmeler kendine özgü metotları olan fıkıh doktrinlerinin ortaya çıkması sonucunu beraberinde getirmişti. Sahâbe döneminden itibaren ortaya konan ictihadî sonuçlarla bilhassa mezhep imamları döneminde fıkhî çözümlerin izahı sadedinde yapılan ilmî münakaşalar dikkatle incelendiğinde -müctehidin tercihlerini yönlendiren temel anlayış ve düşüncelerin teorik olarak ifade edilmesinden ve ilgili kavramların inceltilmesinden çok pratik çözüm üretme yönü ağır basan-bu süreçte de hükümlerin konuş amaçları ve bu amaçların ortak bir ifadesi sayılabilecek maslahat fikrinin belirleyici bir role sahip olduğu görülür. Sahâbe dönemindeki ictihadlarda maslahat düşüncesine vurgu yapan sözlere sıkça rastlanır. Meselâ Yemâme savaşında çok sayıda hâfızın şehid düşmesi üzerine Kur’an’ın cem‘i konusu müzakere edilirken Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Zeyd b. Sâbit arasında geçen konuşmalarda birkaç defa tekrar edilen, “Bu var ya, Allah’a andolsun hayırlı bir iş” ifadesi (Buhârî, “Feżâʾilü’l-Ḳurʾân”, 3) farklı düşünen tarafı ikna hususunda etkileyici bir

role sahip olmuştu ve buradaki anahtar sözcüğün (hayr) planlanan işin müslümanlar için sağlayacağı yararı (maslahat) belirttiği açıktı. Yine Hz. Ali'nin, zanaatkârların kendilerine emanet edilen eşyanın korunmasında titiz davranmamaları ve bunun hak kaybına yol açması karşısında onlara tazmin yükümlülüğü getiren ictihadının gerekçesini açıklarken söylediği söz maslahatla aynı kökten gelen "ıslah" kelimesini içermekteydi ki bu da onun toplumun salahını sağlayacak bir çözümü hedeflediğini gösteriyordu (Şâtıbî, el-İʿtişâm, II, 119). Sevâd arazisinin taksimiyle ilgili tartışmalar esnasında Hz. Ömer'in karşı görüş sahiplerini ikna etmek için söylediği sözlerde de ana fikrin maslahat ve özellikle kamu yararı (Ebû Yûsuf'un ifadesiyle "umûmü'n-nef'") mülâhazaları olduğu açıkça görülüyordu (Ebû Yûsuf, s. 26-29). Ancak mezheplerin oluşumu ve istikrar kazanmasıyla sonuçlanan bu süreçte benzer örneklere bolca rastlanmakla beraber "re'y" kelimesinin maslahat fikrini de kapsayan şemsiye bir kavram olması yanında aynı fikri belirtmek veya kapsamak üzere daha çok "ma'nâ" (çoğulu meânî) ve "maksad" (çoğulu makāsıd) kelimelerinin, yer yer de "illet" ve "hikmet" kavramlarının kullanılması sebebiyle maslahat kelimesinin fazla öne çıkmadığı görülür (Zerkā, s. 58-60; Reysûnî, s. 26-28; maslahat ve istislâh terimlerinin teknik veya yarı teknik kullanımlarının ilk örnekleri hakkında bk. Hallaq, s. 132; Opwis, s. 9-26). Her bir fıkıh doktrinine ait ictihadların fikrî örgüsünü açıklamaya yönelik teorik incelemelerin ve kavramlaştırma çalışmalarının ağırlık kazandığı müteakip dönemde, maslahat kavramının ikincisi birincisinin uzantısı sayılabilecek başlıca iki anlamda kullanıldığı daha açık biçimde görülebilmektedir: a) Naslarda yer alan hükümlerin amaçları ve yarar fikri bağlamındaki sonuçları, semereleri; b) Gerek naslarda yer alan hükümleri uygularken gerekse naslarda hükmü özel olarak belirtilmeyen şer'î meseleler için çıkarım yaparken ulaşılan çözümlerin bu amaçlar ve yararlarla örtüşüp örtüşmediğini belirleyen kriter. Bu anlamların metodolojiye yansıtılması konusunda ise -ictihad metotlarının adlandırılması ve işletilmesinde terim birliğinin sağlanamamasının yanı sıra maslahatın bütün ictihad türlerinde etkili ve fıkhın hemen her alanına uzanan kapsamlı bir kavram oluşu sebebiyle-yaklaşım farklılıklarının, dolayısıyla bu kavramın fıkıh usulü literatüründeki kullanımında bir dağınıklığın bulunduğu görülür.

Fıkıh usulü eserlerinde maslahatın terim anlamını belirleyici tartışmalara daha çok illet kavramının incelendiği bölümlerle maslahatın müstakil bir

delil sayılıp sayılamayacağının ele alındığı yerlerde rastlanır. İlletin değişik açılardan geniş incelemelere tâbi tutulduğu usul bölümlerinin maslahat üzerinde yoğunlaşan kısmı “münâsebe” kavramını mihver edinir. Dolayısıyla, gerek nasların yorumunda gerekse nas kapsamına girmeyen yeni olaylara çözüm üretilmesinde maslahatın üstlendiği işlevi daha iyi gözlemleyebilmek için bu eserlerde geniş incelemelere konu edilmiş olan münâsebe kavramı etrafındaki tartışmaların göz önünde bulundurulması gerekir. Hukuk felsefesi ve metodolojisi açısından zengin tartışmalar içeren ve gerçekte yorum dahil bütün ictihad türleri bakımından büyük önem taşıyan bu konunun daha çok anılan eserlerin kıyas bölümlerinde (bazılarında bunun yanı sıra mesâlih-i mürsele veya istislâh bahislerinde) ele alınması bir bakıma maslahat düşüncesine tanınmak istenen işlevin sınırlandırılması anlamı taşır. Sözlük mânası “uygunluk” demek olan münâsebe kelimesi, geniş anlamıyla olay ile olaya bağlanan hüküm arasında mâkul bir dengenin bulunmasını ifade etmektedir. Bu dengenin belirlenmesinde esas alınan nitelik “el-vasfü’l-münâsib” diye anılır, bir vasfı münasip kabul etmenin ölçütü de maslahatı içermesidir. Usulcülerin bir kısmı bu vasfın aklî ölçülere göre herhangi bir maslahatı, diğerleri ise hükmün teşrî‘ kılınmasıyla hedeflenen maslahatı gerçekleştirme özelliğini esas almıştır. Allah’ın fiil ve hükümlerinin gāî illetlerinin bulunup bulunamayacağı tartışmasıyla bağlantılı olan ve gerçekte kelâm ilmini ilgilendiren bu görüş ayrılığı bir yana bırakılacak olursa bir vasfı münasip saymanın temel kriteri maslahatı ihtiva etmesidir. Tûfî münasibin tanımında ihtilâf edilse de bunun önemli bir konu olduğunu, şeriatın hatta varlığın yörüngesini oluşturduğunu, zira aklî münasebete uygunluk taşımayan varlıktan söz edilemeyeceğini belirterek konunun ontolojik boyutuna dikkat çeker. Fıkıh alanında münasebetin türlerinin umum-husus, açıklık-kapalılık, güçlü-zayıf olma,

hemen kabul edilip edilmeme bakımından çeşitlilik gösterdiğini, uygunluğu gizli kalana “teabbüd”, açık olana “muallel” dendiğini ifade eder (Şerḥ Muḫtaṣari’r-Ravża, III, 382, 385). Dar anlamıyla münâsebe ise hükmün illetini tesbit için başvurulan bir metodun adıdır. Şöyle ki, şer‘î bir hükmün illeti nas veya icmâ yoluyla tesbit edilemiyorsa istinbat (ictihadî çıkarım) yoluna başvurulur; illetin istinbat yoluyla belirlenmesinin en önemli şekli münâsebedir. Meselâ hamr (şarap) Kur’an tarafından açıkça yasaklanmıştır. Haramlık hükmü ile bu hükmün kendisine bağlandığı şarap içme olayı

arasında mâkul bir denge vardır; bize bu dengenin bulunduğunu söyleten temel kriter (münasip vasıf) bu içeceğin insan aklında olumsuz değişiklikler meydana getirme, dolayısıyla ferde ve fertler arası ilişkilere zarar verme özelliği taşımasıdır; fakat, "Şarap köpük attığı için veya küpte saklandığı için haram kılınmıştır" dersek bu münasip olmaz (Gazzâlî, el-Müstaṣfâ, II, 297). Ancak olayla olaya bağlanan hüküm arasında mâkul bir dengenin bulunduğunu belirlemek, bu belirlemede esas alınan niteliğin (el-vasfü'l-münâsib) illet sayılıp varlık ve yokluk itibariyle hükmün buna bağlı olduğunu kabul etmek ve buna dayanarak yeni hükümler çıkarmak için yeterli olmayıp bu vasfın şer'an da dikkate alınıp alınmadığını belirlemek gerekir. Münasip vasfın naslardaki düzenlemelerden destek alıp almadığını ortaya çıkarmak için yapılan tasnife göre nas tarafından dikkate alınana "el-münâsibü'l-mu'teber", olumsuz değerlendirilene "el-münâsibü'l-mülgā", olumlu veya olumsuz değerlendirmeye tâbi tutulmamış olana "el-münâsibü'l-mürsel" denir. el-Münâsibü'l-mu'teber de naslardaki düzenlemelere uygunluk derecesi bakımından dört kademe halinde ele alınmıştır. Bunlar aynının (kendisi) hükmün aynında, aynının hükmün cinsinde, cinsinin hükmün aynında, cinsinin hükmün cinsinde dikkate alınmış olması şeklinde ifade edilir. Bunlardan en üst derecedeki uygunluğa "el-münâsibü'l-müessir" adı verilmiştir (müessiri daima münasibin çeşidi olarak düşünmemek gerektiği hususu ayrı bir meseledir). Daha aşağı derecedeki uygunluk halleri konusunda ise usul eserlerinde oldukça karmaşık bir terminolojinin bulunduğu görülür. Başlıca üç şekilde tasvir edilen bu durumları müessirin alt kademeleri olarak takdim edenlerin yanı sıra "el-münâsibü'l-mülâim"in çeşitleri olarak değerlendirenler de vardır. "el-Münâsibü'l-garîb" tabiriyle ne kastedildiği hususunda fikir birliği olmadığı için ya geçersizliği ittifakla kabul edilen veya ictihada açık olan münâsebe türü olarak gösterilir. Özet olarak sebr ve taksim, tardaks gibi metotların mantık kurallarına göre geliştirilmesine mukabil münâsebe hükmün özüne inilip önce akla uygunluk tesbiti yapılmasını, daha sonra bu mâkul vasıf ve bağın naslardaki düzenlemelerle de uygunluk taşıdığının belirlenmesini ifade eden bir metot olduğundan gāî yorum ve gaye eksenli boşluk doldurma ictihadının vazgeçilmez aracıdır (Tûfî, Şerḥ Muḫtaṣari'r-Ravża, III, 381-403; M. Mustafa Şelebî, s. 239-277).

Maslahatın müstakil bir delil sayılıp sayılamayacağı konusu mürsel maslahatlara dayalı ictihadın tartışıldığı yerlerde ele alınır. Mesâlih-i

mürsele temeline dayalı ictihadlar yapma hususunda şöhret sahibi olan Mâlikî mezhebinin bu konudaki yaklaşımı daha önce de fıkıh ve usul çevrelerinde geniş yankı bulmuş olmakla beraber bu ictihad türünü eleştirel biçimde gündeme getirip konuya ilişkin bir teori geliştirme çabası ortaya koyma bakımından Gazzâlî bir dönüm noktası olarak kabul edilir. Gazzâlî, el-Müstaṣfâ adlı eserinin istislâh delilini ele aldığı bölümünde önce maslahat kavramının, yararı sağlama ve zararı giderme şeklindeki yaygın anlamına değinir ve kendisinin hayatın idamesi için insanların bu yönde bir eğilim göstermesi anlamını değil dinin (şer‘) amaçlarını muhafaza anlamını kastettiğini, şer‘in mükelleflerle ilgili amaçlarının da onların din, can, akıl, nesil ve mallarını koruma olmak üzere beş ana noktada toplandığını belirtir. Bu beş temelin korunmasını içeren her şey maslahattır, bunların ihlâline yol açan her şey mefsedet olduğu gibi bu ihlâllerin ortadan kaldırılması da maslahattır. Gazzâlî'nin, bu ifadenin hemen ardından kıyas bahsinde muhayyel ve münâsib mâna derken bu cinsi kastettiğini belirtmesi onun maslahata dayalı ictihad konusundaki anlayışını doğru ortaya koyabilme açısından özel bir önem taşır. Kendisinin münâsib ve mesâlih-i mürsele / istislâh konusundaki başka açıklamalarıyla bu ifadesi birlikte değerlendirildiğinde şu sonuca ulaşılabilmektedir: Nas veya icmâ kapsamına girmeyen dinî-hukukî bir meselede sadece aklî uygunluğa ve yaygın anlamı esas alınarak maslahata göre hüküm verilemez; ya muayyen bir nastaki düzenlemeyle yeni olaya verilecek hüküm arasında bir amaç birliğinin bulunduğu belirlenmeli -ki buna dayalı olarak yapılan ictihad kıyas adını alır-, yahut nasların genel gayelerine bakılarak bu tür bir amaç birliğinin varlığından emin olunmalıdır. Nasların genel gayeleri yukarıda belirtilen beş temel değerin korunması şeklinde özetlenebilirse de bunlar geniş kapsamlı önermeler olduğundan bunlara dayalı uygulamanın diğer şer‘î düzenlemelerle uygunluk taşımaması halinde (Gazzâlî bu durum için "garîb" tabirini kullanır) sözü edilen amaç birliğinden emin olmayı sağlayıcı ölçütlerin devreye sokulması gerekir. Bunlar maslahatın vazgeçilemez (zarurî), kesin (kat‘î) ve bütün ümmeti ilgilendirir tarzda kapsamlı (küllî) olmasıdır. Beş temel değerin korunması önem derecesi açısından yapılan maslahat tasnifi içinde zarûriyyât arasında yer aldığına ve Gazzâlî'nin kastettiği terim anlamındaki maslahatın belirleyici özelliği de bu olduğuna göre buna ilâve olarak aranan şartlar kat‘îlik ve küllîlik olmaktadır. Hâciyât ve tahsîniyyât grubuna giren maslahatlar ise muayyen bir aslın şahitliği halinde dayanak olabilir; ancak müctehid bunların da

zarûriyyât mertebesine konması gerektiği kanaatine ulaşabilir. Şu halde Gazzâlî'ye göre, hakkında muayyen bir nasta olumlu veya olumsuz değerlendirme bulunmadığı için mesâlih-i mürsele olarak anılan ve mutlak biçimde ele alınarak kabul veya reddi yönünde görüş belirtilen maslahatlar önce özel bir incelemeye tâbi tutulmalıdır. Eğer yukarıda belirtilen terim anlamına uygun ise, yani şer'in amaçlarını korumaya yönelik bir maslahat ise bu zaten Kitap ve Sünnet'ten sayısız delille desteklenen bir hüccettir. Muayyen bir nassa dayalı olmadığı için kıyas denmeyip maslahat-ı mürsele diye anılması uyulmasını tartışmalı hale getirecek bir gerekçe olamaz, aksine bunun kesin bir hüccet olduğunu kabul etmek gerekir. Ancak zarurî, kat'î ve küllî olma şartlarını izah ederken yararlandığı, bir grup müslüman askerin düşman tarafından siper edinilmesi örneğinde şer'î düzenlemelerle uygunluk taşımadığını belirttiği maslahat esasen yasak olan bir fiil (mâsum bir kişinin öldürülmesi) olduğu için onun bu konudaki görüşü değişik yorumlara yol açmıştır. Sübkî, Gazzâlî'nin bu ifadelerini maslahat belirtilen şartları taşıyorsa kabulünde ittifak bulunduğu, taşımıyorsa farklı görüşler ileri sürülebileceği şeklinde anlamak gerektiği kanaatindedir (farklı değerlendirmeler için bk. Hüseyin Hâmid Hassân, s. 424-465; Abdülmecîd et-Türkî, s. 276-280; M. Saîd Ramazan el-Bûtî,

s. 340-346). Öte yandan Gazzâlî, verdiği örneklerde maslahata itibar edilmesi yönündeki ağırlıklı eğilime bakılarak istislâhın beşinci delil sayılmasının önerilebileceğini dikkatten kaçırmaz; fakat kendisi böyle bir önerinin kabul edilemeyeceğini belirtir ve kaynak değerini haiz delilleri kitap, sünnet, icmâ ve akıl olmak üzere dört ile sınırlandırmakta ısrar eder. Özet olarak ona göre, yeni bir dinî-hukukî mesele ya kitap, sünnet ve icmâ tarafından onaylandığı bilinen muayyen bir maslahata dayalı olarak ya da -yukarıda belirtilen çerçevede kalmak kaydıyla- çok sayıdaki nassın onayladığı ilke düzeyindeki maslahatlar esas alınarak çözüme kavuşturulabilir. Bunlardan ilk yöntemin kıyas olarak adlandırılması tabii olmakla birlikte ikinci yöntem için Gazzâlî açık bir öneride bulunmamaktadır; burada kullandığı "şer'in tanıklık ettiği" ifadesiyle bu türü de kastettiğinin kabul edilmesi halinde sonuçta bunu da kıyas kapsamında mütalaa ettiği neticesine ulaşılır. Bununla birlikte müstakil bir delil sayılmamak ve anılan şartlara uygun olmak kaydıyla bundan istislâh veya mürsel maslahat olarak söz edilmesine razı olduğu anlaşılmaktadır (bk. el-Müstaṣfâ, I, 284-315, [özellikle bk. 286-287, 295-296, 297-298,

310-315]; II, 296-306; Şifâʾü'l-ġalîl, s. 142-266; Gazzâlî sonrasında maslahat anlayışının -Râzî, Karâfî, İbn Teymiyye, Tûfî ve Şâtıbî örnekleri çerçevesinde-geniş bir incelemesi için bk. Opwis, s. 63-352).

Maslahatın Kısımları. Maslahat değişik açılardan tasnife tâbi tutulmuştur. Hakkında şer‘î değerlendirmenin bulunup bulunmaması bakımından maslahat, kıyas bahsinde "münasip vasıf"ın taksiminde izlenen metoda paralel olarak üç gruba ayrılır. Muayyen bir nasla geçerli sayılana "el-maslahatü'l-mu‘tebere", geçersiz sayılana "el-maslahatü'l-mülgāt", geçerli yahut geçersiz olduğuna dair değerlendirme yapılmamış olana "el-maslahatü'l-mürsele" adı verilir. Usulcülerce genel kabul gören bu ayırıma özellikle son iki şıktaki isimlendirme açısından bazı eleştiriler yöneltilmiştir (M. Mustafa Şelebî, s. 281-282; Ahmed Reysûnî, s. 260-263).

Bilindiği kadarıyla temelleri Cüveynî tarafından atılıp (el-Burhân, II, 923-964) Gazzâlî tarafından geliştirilen bir ayırıma göre maslahat, fert ve toplum hayatındaki önem derecesi ve karşılanan ihtiyacın türü açısından zarûriyyât, hâciyat ve tahsîniyyât şeklinde gruplandırılır. Bu sıralama aynı zamanda, İslâm teşrîinin ana gayelerinin korunması hedeflenen yararların önemine göre derecelendirilmesini ifade eder. Zarûriyyât, gerek âhiret saadetinin kazanılması gerekse dünya hayatında insana yaraşır biçimde ve düzeyde dirlik-düzenlik ve esenliğin sağlanması ve korunması bakımından toplum ve bireyler için vazgeçilmez olan değerlerin ve bunların korunmasıyla elde edilen yararların toplu ifadesidir. İslâm âlimleri din, can, akıl, nesil ve malın muhafazası şeklinde beş (bazı eserlerde ırz eklenerek altı) maddede özetlenen zarûriyyâtın bazı özel naslarla desteklenmesinin yanı sıra çok sayıda âyet ve hadisten tümevarım yoluyla çıkarılmış sonuçlar olduğunu, hatta diğer ilâhî dinlerin de ortak noktalarını teşkil ettiğini, bunların korunmasından maksadın ise hem varlık kazanmaları hem de varlıklarını sürdürebilmeleri için gerekli önlemlerin alınması olduğunu belirtirler. Nitekim İslâm'ın ana kaynaklarından anlaşıldığına göre Allah, dinin varlığı için kendisine ve bildirdiklerine iman edilmesini buyurup bazı ibadetleri farz kılmış, dinin varlığını tehdit eden âmillerin ortadan kaldırılması için de cihadı emretmiş ve dine saldırı niteliği taşıyan eylemleri yasaklamıştır. Canın varlığını temin için insan soyunun ona yaraşır biçimde devamına zemin hazırlayan evliliği meşrû kılmış, insan varlığı ve şahsiyetinin gelişmesini, yetkinleşmesini sağlayacak yolları özendirmiş,

cana, can bütünlüğüne ve şahsiyete yönelik saldırıları yasaklamıştır. Aklı ve düşünme gücünü insan varlığının en değerli öğesi saymış, gelişmesi ve aktivitesi için gerekli maddî ve mânevî şartların hazırlanmasını, özellikle öğretim, eğitim ve tefekkürü teşvik etmiş, içki içme gibi akla zarar verici eylemleri yasaklamıştır. İnsan neslinin devamını sağlayacak bir ontolojik düzen var ettiğini bildirip neslin meşrû biçimde sürmesinin yegâne yolu olan evlilik kurumunun muhafazasını bu varlığı ayakta tutma olarak kabul etmiş, nesillerin sağlıklı olarak devam etmesi ve gelişmesinin önündeki engellerin kaldırılmasını istemiş, soyların karışmasına yol açan zinayı ve neslin korunmasını tehdit eden eylemleri yasaklamıştır. İnsanı mal edinme eğilimi taşıyan bir varlık olarak yarattığını belirtip dünya hayatının vazgeçilmez gereklerinden olan malın meşrû yollardan elde edilmesini teşvik etmiş, malın ve meşrû kazanç düşüncesinin korunması amacıyla hırsızlığı ve haksız kazanç sağlama yollarını menetmiştir. Ayrıca bütün bu değerlerin korunmasına yönelik ihlâller için cezaî ve hukukî yaptırımlar koymuştur. Esasen adalet, hürriyet, eşitlik, güvenlik vb. değerler bu beş temel gayenin açılımları olmakla beraber bunların belirtilen tasnife eklenmesiyle ilgili öneriler her dönemde bu konuda öne çıkan kavramların önemine özel bir vurgu anlamı taşır. Hâciyat, zarûriyyât düzeyinde olmamakla beraber insanların hayatlarını sıkıntıya düşmeden ve kolaylık içinde sürdürebilmeleri için muhtaç oldukları düzenlemeler ve bunların sağladığı yararlar demektir. Suyun bulunmadığı veya kullanılamadığı durumlarda teyemmüm edilmesi, ramazanda hasta veya yolcu olan yükümlünün orucunu erteleyebilmesi hükümleri hâciyatın ibadetler alanındaki, avlanmaya ve av etinin yenmesine müsaade edilmesi helâl-haramlar alanındaki, kira, selem vb. sözleşmelerin meşrû kılınması hukukî ilişkiler alanındaki örnekleri arasında sayılır. İhtiyaç kavramının dar anlamı bu gruptakilere tekabül ederse de her üç gruptaki gereksinimleri ifade edecek biçimde geniş anlamda kullanımı da söz konusudur (bk. İHTİYAÇ). Tahsîniyyât ise hayatı güzelleştirmeyi hedefleyen ve insanı mükemmeli aramaya teşvik eden -zarûriyyât ve hâciyat düzeyine çıkmamış- düzenlemeleri ve bunların sağladığı yararları ifade eder. Bunların ortak özelliği bireyi ve toplumu erdemli, seçkin ve uygar olmaya, bu açıdan başka kişileri ve toplumları imrendirecek bir düzeye çıkma gayreti göstermeye yönelten düzenlemeler olmasıdır. İbadetlerdeki temizlik hükümleri, israftan kaçınma gereği, yeme içme âdâbıyla ilgili hükümler, henüz sonuçlanmamış akid görüşmesine katılmanın tasvip edilmemesi, savaşta kadın, çocuk ve din

adamlarının öldürülmesinin yasaklanması tahsîniyyâtın örneklerindendir. Şâtıbî, bu üç esasın korunmasının şâriin maksadı olduğunu gösteren delilin naklî ve kesin nitelikte olması gerektiğini, zira bunun şer‘î asılların da temelini teşkil ettiğini belirttikten sonra muhtemel delillere kısaca göz atar ve sonuç itibariyle bu tesbitin küllî olsun cüz'î olsun bütün şer'î delillerin tümevarım yoluyla incelenmesiyle ulaşılan ortak anlama ("el-istikrâü'l-ma‘nevî") dayandığını ifade eder. Yine onun açıklamalarına göre bu üç küllînin amaçladığı her gruba ait maslahatın bunların kapsamına giren bazı cüz'îlerde gerçekleşmemesi söz konusu tasnifi ve asıl amacı ortadan kaldırmaz. Meselâ suçlunun cezalandırılmasındaki gaye suçların önlenmesidir ve bazı olaylarda bu gayenin

gerçekleşmemiş olması bu gruptaki hükümlerin temel karakterini ve meşruiyetini etkilemez, yani bunların kamu düzeni açısından taşıdığı önemi ortadan kaldırmaz. Bunların yanı sıra zarûriyyât, hâciyat ve tahsîniyyâtın her biriyle ilgili tamamlayıcı hükümlerden de (tekmile ve tetimme) söz edilir ki bunların ölçütü, bulunmaması halinde tamamladığı zarurî, hâcî ve tahsînînin aslî hikmetinin ortadan kalkmamasıdır. Meselâ emsal nafakası ve ecr-i misl hükümleri, sarhoşluk veren içkinin azının ve ribânın yasaklanması, namaz farîzasıyla hedeflenen gayeyi pekiştirmek için ezan okunması ve namazın cemaatle kılınmasının istenmesi zarûriyyâtın, yolculuk sırasında namazların kısaltılmasına müsaade edilmesi hükmünün yanı sıra aynı durumda bazı namazların cem‘ine izin verilmesi hâciyatın, kurban hükmünün peşi sıra kurban edilecek hayvanın en iyiler arasından seçilmesinin tavsiye edilmesi tahsîniyyâtın tamamlayıcılarına örnek gösterilir. Şâtıbî anılan üç küme arasında da bu tür bir tamamlama ilişkisi bulunduğuna, yani hâciyatın zarûriyyât için, tahsîniyyâtın da hâciyat için tetimme teşkil ettiğine dikkat çeker.

Zarûriyyât, hâciyat ve tahsîniyyât arasındaki sınırları belirleyen kesin ölçütler bulunmadığı gibi bu konuda belli ölçütler veya tanımlar üzerinde mutabakat sağlansa bile fıkhî bir hükmün bu gruplardan hangisine dahil edilmesinin uygun olacağı hususunda fikir birliği edilmesinin beklenemeyeceği açıktır. Zira gerek bu gruplandırmalar gerekse her bir grubun kapsamına giren hükümlerin belirlenmesi ictihadî olup -Şâtıbî'nin ifadelerinden anlaşıldığına göre-böyle bir derecelendirme yapmanın asıl amacı şer‘î hükümlerin birbirinden kopuk düzenlemeler olmadığını ortaya

koymak, maslahatlar arasındaki ince dengeyi yakalayabilmek için fikrî bir hazırlık sağlamak, asıl yararı da cüz'î bir meselede tereddüt edilmesi halinde hükümler arasındaki fikrî örgüyü göz önünde bulundurarak onu küllî bakışla değerlendirmeye almak, birine bakarak diğerini feda etmeyi hedeflemeksizin her bir cüz'înin bu küllî bakış kontrolünde anlamlı kaldığından emin olmak, bununla birlikte bir tercih zorunluluğu doğduğunda fakihin hangi maslahatı üstün tutmasının uygun olacağına karar verirken tutarlı davranmasına yardımcı olmaktır. Merkezinde zarûriyyât bulunan ve iç içe geçmiş katmanlara benzetilebilecek olan bu üç grup arasındaki sıralama aynı zamanda öncelikler hiyerarşisini belirttiğinden bunlar arasında tercih zorunluluğu doğduğunda evvelâ zarurînin, sonra hâcînin, daha sonra tahsînînin korunması esastır. Şâtıbî, zarurînin mutlak olarak ihlâle uğradığı var sayıldığında hâcî ve tahsînînin de ihlâle uğramasının kaçınılmaz olacağını, aksinin ise söz konusu olmadığını, fakat tahsînînin mutlak ihlâli halinde hâcînin, bunun mutlak ihlâli halinde de zarurînin bir şekilde ihlâle uğrayabileceğini belirtir. Onun bu konudaki açıklamalarını şöylece özetlemek mümkündür: Bu kümeler arasındaki ilişki asıl-fer' veya mevsuf-vasıf ilişkisine benzetilebilir; meselâ satım sözleşmesinin meşruiyetinin kabul edilmediği var sayılsa satımın geçerliliği için bilinmezlik (cehalet) ve belirsizliğin (garar) yasak sayılmasının bir anlamı kalmaz; yine bir kimseden namaz vecîbesinin sâkıt olması halinde artık kıraat, tekbir ve dua gibi bu ibadete bağlı olan fiiller de sâkıt olur. Bununla birlikte hâcî ve tahsînî -bazan mukaddime, bazan bitişik unsur, bazan da eklenti şeklinde olmak üzere-zarurîye hazırlama ve onun en iyi biçimde gerçekleşmesini sağlama işlevini üstlendiğinden bunları zarurînin etrafını çevreleyen ihata duvarı gibi düşünmek mümkündür; dolayısıyla bu kuşakta meydana gelen ihlâllerin önemli bir düzeye ulaşması halinde zarurînin de tehlikeye düşmesi, en azından belli bölgelerinden yara alması muhtemeldir. Zarûriyyâtı oluşturan değerlerin kendi içindeki önem sıralamasının din, can, akıl, nesil ve malın muhafazası şeklinde olması gerektiğini savunanlar çoğunlukta olmakla beraber farklı sıralama önerenler de vardır. Bu durum daha çok, belirtilen kavramların açılımına ilişkin farklı bakış açılarının bulunmasından ve değerlendirmede esas alınan örneklerin özelliğinden kaynaklanmaktadır. Bazı çağdaş yazarlar, tahsîniyyâtın menduplardan ve kısmen de mubahlardan oluştuğu yönündeki bir ön kabulden hareketle bir kısım klasik usulcülerin farz düzeyindeki hükümleri bu grubun örnekleri arasında saymasını eleştirirlerse de mesâlihin önem

derecesi açısından böyle dikey bir sıralamaya tâbi tutulmasının zorunlu olarak farzlar (vâcipler), menduplar, mubahlar tasnifini içermediğine dikkat edilmelidir. Nitekim -aynı yazarların çalışmalarında da görüldüğü üzere- haram ve tahrîmen mekruh düzeyindeki pek çok hükmün bu grubun örnekleri arasında sayılması da bunu teyit etmektedir (işaret edilen yaklaşımı desteklediği izlenimi veren İzzeddin İbn Abdüsselâm'ın tasnif ve örneklendirmesini her grubun ağırlıklı özelliği olarak anlamak daha isabetli görünmektedir, bk. el-Fevâ᾽id, s. 38-39). Yine bu gruplandırmadan, zarûriyyâta dahil olmayanların -özellikle tahsîniyyâtın-değersizler veya değeri düşük olanlar anlamının çıkarılması yanlış olur. Zira bu sıralama maslahatlar arasında bir tercih gereği duyulduğunda hangisinin üstün tutulacağını tesbit yönüyle bir hiyerarşi belirtmekle birlikte asıl gaye, alt kademedekilerin değersizliğini veya az değerli olduğunu belirtmek değil şer'î hükümlerin bir değerler manzumesi oluşturduğunu ortaya koymak, yerli yerince işleyen bir düzen olabilmesi için âhenk ve dengenin nasıl sağlanabileceğini göstermektir. Öte yandan tahsîniyyât iyi insan, iyi kul, iyi müslüman olmanın inceliklerini kavrayabilme, hayata geçirebilme, kalite ve estetiği yakalama çabası içinde olma gibi bir anlam da taşır. Zarurî ve hâcî olanlar hayatın akışı içinde genellikle kendi varlığını zorunlu kılarsa da tahsîniyyât daha bir ilgi, dikkat, özen ve özveri gerektirir, bu da bireyin ve toplumun uygarlık yolunda sürekli mesafe katetmesi sonucunu beraberinde getirir. İslâm medeniyetini seçkin kılan eserlerin ve kültür görünümlerinin temelinde böyle bir idrak ve zihniyetin yattığında ise şüphe yoktur. Tahsîniyyât çerçevesinde yer alan temizlik hükümlerinin suyun temini ve kullanımı konusunda müslüman toplumları başka kültür ve medeniyet mensuplarını imrendirecek ve onlar için numune teşkil edecek bir düzeye eriştirmiş olması, zarurî ve hâcî düzeyinde olmamakla beraber ibadet mahallerinin ve yazının güzelleştirilmesi ihtiyacından hareketle muhteşem sanat eserlerinin ortaya konmuş bulunması bu hususu teyit eden örnekler arasında zikredilebilir. Yine bazı yazarlarca tahsîniyyâtın ahlâkî alanla sınırlı olduğu ön kabulünden hareketle Şâtıbî'ye ahlâkî değerlere en son sırada yer verdiği eleştirisinin yöneltilmesi, bu ayırımın temelindeki düşünce hakkında yanlış bir kanaat edinilmesine yol açmaktadır. Gerçekte -içerdiği kuralın mahiyeti uygun olduğu ölçüde-bu kümelerden her birinin ahlâkî alanla ilgisi bulunmaktadır; meselâ haksız yere cana kıyma ahlâken kötü bir fiildir ve bunun önlenmesi zarûriyyât kümesine yerleştirilmiştir; tahsîniyyâtın tanıtımında yer alan "mekârimü'l-ahlâk" ifadesi ise bu grubun

ahlâkî erdemlerle olan yoğun ilgisini belirtmektedir (bu tasnif hakkında bilgi için

bk. Gazzâlî, el-Müstaṣfâ, I, 286-293; Şâtıbî, el-Muvâfaḳāt, II, 8-25; IV, 27-32; M. Tâhir b. Âşûr, s. 79-83; M. Saîd Ramazan el-Bûtî, s. 218-223; Pekcan, s. 117-280).

İbn Abdüsselâm'ın maslahat ayırımlarında uhrevî ve dünyevî şeklindeki taksim belirgin biçimde öne çıkar. Müellif, maslahat ve mefsedetleri teklifî hüküm terminolojisine (vâcip, mendup, mubah, haram ve mekruhlara), görevlerin aynî veya kifâî oluşuna, kesin, zannî veya vehim kaynaklı olmasına, hakiki veya mecazi oluşuna, sınırlarının açıkça belirlenip belirlenemeyişine, sonuçlarının hemen görülüp görülmeyişine, iyilik ve kötülük derecesine, sağladığı hak ve sonuçların öncelik durumuna göre vb. açılardan başka ayırımlara da tâbi tutmaktadır (el-Fevâʾid, s. 39, 41, 42, 54, 81-83, 99-101; el-Ḳavâʿidü'l-kübrâ, I, 7-15, 18, 59-62, 70-84). Bazı yazarlar, maslahatların uhrevî ve dünyevî şeklinde ikiye ayrılıp inanç ve ibadetlerle ilgili hükümlerin birinci, muâmelâtla ilgili hükümlerin ikinci grup maslahatlar için konduğunun belirtilmesini, birinci gruba girenlerin akılla açık bir biçimde kavranabilecek gerekçelere dayanmaması, ikinci gruptakilerin ise yeni olaylara geçiş yapmayı sağlayacak açık illetlere dayalı olması yönüyle isabetli bulmakla beraber maslahat kavramının özü açısından konuya bakıldığında bu ayırıma gerek bulunmadığını savunurlar. Zira İslâmî anlayışa göre insan hayatı ancak varlık amacına uygun bütüncül bir bakış içinde ele alındığında gerçek anlamını kazanır; bütün bu hükümler dünya ve âhiret saadetini temin amacında birleştiğine göre sağlanan yararın doğrudan veya dolaylı olması bu sonucu etkilemez. Meselâ bir müslümanın inançlarına bağlı ve ibadetlerinde titiz olması, beşerî ilişkilerinde sorumluluk bilincini güçlendirip ödevlerini yerine getirmede daha özenli davranması ve başkalarının hakkına daha saygılı olması sonucunu beraberinde getiriyorsa bu maslahatın sadece uhrevî olduğunu, aynı şekilde dünyada kendisi ve başkaları için yaptığı yararlı faaliyetleri inanç ve ibadetlerinin zorunlu kıldığı ahlâkî değerlerle denetliyorsa bu maslahatın sadece dünyevî olduğu söylenemez. Esasen Allah hakları ve kul hakları şeklindeki ayırımın bazı fıkhî hükümler açısından bir ölçüt görevi yapması bir yana, sonuçta bütün şer'î hükümlerin Allah'ın iradesine ram olma ve bunların hedeflediği maslahatın da insanların dünya ve âhiret mutluluğunu

sağlama noktasında kesiştiği dikkate alınırsa bir yönüyle bunların tamamının Allah hakkı, diğer yönüyle de tamamının kul hakkı olarak nitelenmesi mümkündür (M. Saîd Ramazan el-Bûtî, s. 49-52, 78-81; maslahat kavramı bağlamında Allah hakkı-kul hakkı karşılaştırmaları için bk. İzzeddin İbn Abdüsselâm, el-Ḳavâʿidü'l-kübrâ, I, 219-259).

İbn Âşûr, maslahatı toplumu veya bireyi hedeflemesi açısından "maslaha âmme" ve "maslaha hâssa" şeklinde ikiye ayırır ve Kur'ânî teşrîin büyük çoğunluğunda gözetilen maslahatın, yine farz-ı kifâyelerin çoğunun birinci, Kur'ânî teşrîin bir kısmı ve sünnetteki teşrîin büyük kısmının ise ikinci türden olduğunu belirtir. Ayrıca toplumun tamamını, belli gruplarını veya fertlerini ilgilendirmesi açısından da maslahatı küllî ve cüz'î şeklinde bir ayırıma tâbi tutar; ancak maslaha âmme tamlamasını kullanarak açıkladığı küllî maslahatlardan ümmetin tamamını ilgilendirenlerin sayısının az olduğunu ifade eder (Maḳāṣıdü'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye, s. 65-66, 86). Kendisine duyulan ihtiyacın kesin olup olmaması açısından da maslahatları kat'î, zannî ve vehmî kısımlarına ayırır. Hac farîzası gibi te'vile açık olmayan nasla sabit hükümlerin yanı sıra, daha önce zarûriyyât olarak nitelenen temel değerlerin korunması gibi tümevarım yoluyla pek çok delilin ortak noktası olarak belirlenen hükümlerin, yine zarurî kapsamında olup aklen elde edilmesinin büyük yarar sağlayacağına, aksinin ise büyük zarar getireceğine hükmedilen durumların içerdiği yararlar birinci gruba; aklî veya naklî olsun zannî bilgi sağlayan delille sabit hükümlerin, meselâ yargıcın kızgın iken karar vermemesi hükmünün sağladığı yararlar ikinci gruba; uyuşturucu kullanma örneğinde olduğu gibi kişinin hoşuna gitmesini ölçü alarak yararlı saydığı, fakat iyi incelendiğinde zararlı olduğu anlaşılan fiillerden beklenen maslahatlar üçüncü gruba girer (a.g.e., s. 86-87). Öte yandan İbn Âşûr, şer'î talebe konu olup olmaması bakımından maslahatları iki kısma ayırır. Birinci kısmı insanlara yaratılıştan getirdikleri özellikler gereği açık bir haz sağlayan yararlar oluşturur. İnsanın bunlara olan tabii eğilimi sebebiyle şeriat bu tür maslahatlarla, onların elde edilmesini talep etme şeklinde değil sadece önündeki engelleri kaldırma yönüyle ilgilenir. Meselâ satım ve nikâh akidlerinin insanlar için çok önemli iki maslahatı karşıladığı dikkate alınarak bunlara vücûb hükmünün bağlanması beklenebilirse de bu düzenlemelerin ibâha çerçevesinde kaldığını, buna karşılık dinin anılan akidlerin insanların yeme içme ve çoğalma gibi tabii ihtiyaçlarını meşrû biçimde karşılanmasını engelleyecek saldırı ve

sınırlandırmaları yasakladığı görülür. İkinci kısımda ise insanlara açık bir haz sağlamayan maslahatlar yer alır. Bu tür maslahatların önemi fertler tarafından genellikle açık biçimde hissedilmez ve ancak yokluğu halinde farkına varılır. Toplumun dirlik düzenliği için gerekli olan bu maslahatların sağlanması bazan her bir ferde ayrı ayrı, bazan da topluma yüklenmiş birer görev şeklinde olmak üzere şer‘an talep edilmiş ve yerine getirilmesini sağlayıcı yaptırımlar öngörülmüştür. Çocukların nafakasını karşılamak, yolda kalmış olanlara yardımcı olmak birinci gruba, boğulmak üzere olan birini kurtarmak, etrafa tehlike saçan yangını söndürmek ikinci gruba örnek gösterilebilir (a.g.e., s. 73-77). Aynı müellif son olarak mesâlih ve mefâsidle ilgili bir başka ayırımın bulunduğunu, fakat bunun fakihin konuya hâkimiyetini gerektiren bir ayırım olduğunu belirtir. Bu da maslahata, fiille kastedilen yarar veya o fiilin sonucunda oluşan yarar olması açısından bakışın ortaya çıkardığı ayırımdır. Müellifin burada, kanuna karşı hilenin önlenmesi ve aslen meşrû olan fiillerin kötü sonuca götüreceğinin anlaşılması üzerine yasaklanması (sedd-i zerâi‘) ilkelerinin uygulanması ve uygulanmaması durumları arasında yapılabilecek bir maslahat mukayesesini kastettiği anlaşılmaktadır (a.g.e., s. 87; zamana, çevreye ve şahıslara göre değişip değişmemesi açısından yapılan bir maslahat taksimi için bk. M. Mustafa Şelebî, s. 281, 282).

Maslahat-ı Mürsele ve Mezhep İmamlarının Tavrı. Maslahatı dikkate almanın meşruiyet delilleri başlığında görüldüğü üzere İslâm teşrîinin geneline hâkim bir düşünce anlamıyla maslahatın kabulü hususunda âlimler arasında görüş ayrılığı bulunmamakta, maslahatın nasların yorumunu etkileyen bir unsur veya yeni olayların çözümünde şer‘î bir dayanak olup olamayacağı tartışılmakta ve bu konudaki ihtilâfların odak noktasını maslahat-ı mürsele (çoğulu mesâlih-i mürsele) kavramı oluşturmaktadır.

Mesâlih-i mürsele, geçerli veya geçersizliği hakkında özel delil (nas ve icmâ) bulunmadığı gibi kıyas kapsamına da girmeyen, fakat hem aklî ölçülere hem diğer şer‘î düzenlemelerin bütününe (makāsıdü’ş-şâri‘) uygunluk taşıyan menfaatleri ifade eder (Şâtıbî, el-İ‘tişâm, II, 111, 114-115, 129). Buna göre, aklî ölçülere

vurulduğunda yararlı olduğu düşünülmekle beraber şâriin küllî maksatlarına dahil veya uygun olmayan, hükmü nasla belirlenmiş veya hükmü üzerinde

icmâ edilmiş ya da -Kitap ve Sünnet'te yapılan atıf uyarınca-devlet başkanının (imam) tasarruf ve takdir yetkisine bırakılmış menfaatler, birbiriyle çatışan ve her biri için geçerlilik veya geçersizlik yönünde şahit (özel delil) bulunan maslahatlar ve ister bütünüyle ister umumunu tahsis veya mutlakını takyid edecek biçimde olsun bir nasla veya sahih bir kıyasla çatışan maslahatlar mesâlih-i mürsele kapsamı dışında kalmaktadır. Mürsel maslahat esas alınarak yapılan ictihadda varılan sonucu uygun gösteren vasıf "el-münâsibü'l-mürsel" diye anıldığı gibi izlenen metot için "istislâh" veya "istidlâl" tabiri kullanılır. Bazıları istidlâli kitap, sünnet, icmâ ve kıyas dışında kalan istihsan ve istishâb gibi delilleri kapsar biçimde kullanmış ve mesâlih-i mürseleden "el-istidlâlü'l-mürsel" diye söz etmiştir. Bûtî, birçok müellif tarafından ilk dönem müctehidlerinin ve özellikle İmam Mâlik'in nassın umumuna veya mutlakına aykırı maslahat-ı mürseleye dayandığına dair örnekler verilmesini, hatta bazılarınca açıkça Mâlikîler'in maslahat-ı mürsele ile âmmın tahsis ve mutlakın takyit edilebileceği kanaatinde olduklarının söylenmesini, maslahat-ı mürselenin gerçek sınırlarını ve buna dayanmanın hükmünü belirleme konusunda karışıklığa yol açan en önemli sebep olarak görmektedir. İmam Mâlik'in fetvalarından delilleri iyice incelenmeden metodik çıkarımlar yapılması, çok defa da mezhebin kendi bilgi kaynaklarına dayanılmadan ona ve öğrencilerine görüş nisbet edilmesi sebebiyle böyle yanlış bir kanaatin yaygın hale geldiğini, bazı araştırmacıların sahâbe ve sonraki müctehidlerin şöhret bulan fetvalarından sırf maslahatla Kitap veya Sünnet'in nassının tahsisine delil gösterdiği meseleler incelendiğinde bunların tamamının ya bir nassın başka bir nasla tahsisi veya nassın kıyasla tahsisi kabilinden olduğunun ya da bunlar üzerindeki görüş ayrılığının tahkīku'l-menât türünden, yani hükümlerin her bir olaya uygulanışıyla ilgili ihtilâflar olduğunun görüldüğünü ifade etmektedir. Mâlikîler'den bu konuda aktarılan birçok örneği tahlilî bir incelemeye tâbi tutan yazar bunlarda mutlaka şu üç durumdan biriyle karşılaşıldığını belirtir: Ya mezhepten sağlam bir şekilde yapılmamış nakillerdir yani zâhiri itibariyle de sahih değildir, yahut bunlar, kendilerinin kanaatine göre -Kitap, Sünnet, üzerine kıyas edilen bir asıl gibi-ittifakla kabul edilen şer'î bir dayanağa istinat etmektedir, yani mesâlih-i mürsele değildir, ya da küllî maksatlar dışında muayyen bir şer'î delile dayanmamakta, fakat -en azından kendilerine göre-herhangi bir nassın umumuna veya ıtlakına da aykırı düşmemektedir (ayrıntılı bilgi için bk. M. Saîd Ramazan el-Bûtî, s. 285-306).

Öte yandan usulcülerin maslahat-ı mürsele (istislâh) hakkındaki açıklamaları incelendiğinde bunun kabulünün ihtilâflı, hatta tercih edilen görüşe göre geçersiz olduğu izlenimi edinilmektedir. Usulcülerin görüş ayrılıklarını naklederken istislâhı kabul veya reddetmekten maksadın ne olduğunu belirlememiş olmaları, İmam Mâlik'in bu konudaki tavrıyla ilgili nakil ve izahların farklılıklar ve çelişkiler taşıması, İmam Şâfiî'nin istihsan hakkındaki sözlerinin mutlak biçimde aktarılması, onun görüşünün, şâriin hükümleri ve tasarruflarıyla uyumlu veya maksatlarına dahil olan maslahata dayalı ictihadı istisna etmeksizin verilmesi, özellikle Cüveynî ve diğer bazı Şâfiî âlimlerince yapılan, Şâfiî'nin istislâhı kabul ettiği yönündeki açıklamaların ihmal edilmesi, yine Gazzâlî'nin bilhassa el-Müstaṣfâ'da istislâh bahsindeki izah tarzının farklı anlamalara açık olması, bu konudaki karmaşa ve belirsizliğin başlıca sebepleri olarak zikredilebilir. Mesâlih-i mürselenin yukarıda gösterilen sınırlar esas alınarak el-münâsibü'l-mu'teberin dereceleri içinde son kademeye yerleştirilmesi ve sahâbe, tâbiîn ve dört mezhep imamının ictihadlarına bu açıdan bakılması halinde hepsinin buna göre hüküm verme noktasında birleştiği görülür. Ancak İmam Mâlik mesâlih-i mürseleyi ictihadlarında müstakil bir dayanak olarak kabul etmiş, diğer üç imam ise bunu kıyas, istihsan, örfü dikkate alma gibi diğer ictihad metot ve ilkeleri kapsamında mütalaa etmiştir. Zâhirîler'in re'y ve kıyas konusundaki olumsuz tavırları gereği mutlak biçimde, İmâmiyye Şîası'nın da kaynak telakkileri gereği kesin tarzda akla râci olanlar dışında mesâlih-i mürseleye göre hüküm vermeyi kabul etmedikleri, Şîa'nın Zeydiyye kolu ile genellikle Hâricîler'in günümüzde yaşayan kolu olarak bilinen İbâzîler'in ise özü bakımından buna olumlu baktıkları sonucuna ulaşılabilmektedir (ayrıntı için bk. Karâfî, s. 445-447; Tûfî, Şerḥ Muḫtaṣari'r-Ravża, III, 213; M. Ebû Zehre, el-İmâm Zeyd, s. 445-451; Mustafa Zeyd, s. 39-64, 152-153, 185; Hüseyin Hâmid Hassân, s. 305-423, 466-528, 569-609; Mustafa Ahmed ez-Zerkā, s. 60-87; M. Takî el-Hakîm, s. 400-402; M. Saîd Ramazan el-Bûtî, s. 336-346; ayrıca bk. İSTİSLÂH).

Maslahatın Meşruiyet Ölçütleri. Bûtî (Ḍavâbiṭü'l-maṣlaḥa s. 105-240), şer'î hükme dayanak olacak maslahatın ölçütlerini konuyla ilgili doktora tezinde geniş biçimde incelemiş ve bunları beş başlık altında toplamıştır. 1. Maslahat makāsıdü'ş-şâri' kapsamında olmalıdır. Şâriin maksatları beş esasın (din, can, akıl, nesil ve mal) korunmasından ibaret olup bunların

muhafazasını içeren her şey maslahat, bunların tamamının veya bir kısmının zayi edilmesine yol açan her şey mefsedettir. Bu temellerin korunması üç aşamada gerçekleşir ki usul âlimlerinin terimiyle bunlar zarûriyyât, hâciyat ve tahsîniyyât adıyla anılır. Esasen bütün bunlar tek bir küllî amaç için birer vasıta oluşturmaktadır; bu amaç, mükelleflerin yaratılırken ve zorunlu yasalarına boyun eğerken Allah'ın kulları oldukları gibi kendilerine verilen iradeyle yapacakları seçimlerde ve davranışlarda da O'na kulluk etmeleridir. 2-3. Kitap ve Sünnet'e aykırı olmamalıdır. Bu konuda iki türlü maslahatı birbirinden ayırt etmek gerekir. Eğer maslahat kendisine kıyas edilebilecek bir asla dayanmıyorsa, nas ister kat'î ister zannî olsun ve nassa aykırılık ister küllî ister cüz'î olsun böyle bir maslahat dikkate alınmaz. Kıyas temeline dayanmakla beraber kat'î delille, yani sarih bir âyet veya mütevâtir sünnetle çatışan maslahatın da hükmü budur, zira bu geçersiz bir kıyastır. Sahâbe, tâbiîn ve mezhep imamları bu hususta fikir birliği içindedir. Kendisine kıyas edilebilir muteber bir asla dayalı maslahata gelince, eğer nasla arasındaki çatışma tahsis yoluyla giderilebiliyorsa veya bu tür maslahat haber-i vâhid gibi kat'î olmayan bir delille çatışıyorsa bu durumda konu ictihada açıktır; müctehid, iki delil arasındaki dengeyi nasların anlam inceliklerine ve amaçlarına nüfuz ederek kurmaya ve uygun çözümü bulmaya çalışır. Burada dikkat edilmesi gereken husus, yapılan işin gerçekte herhangi bir maslahatın nassa tercih edilmesi değil, yine nassın hükmünün uzantısı sayılan bir maslahatla başka bir nassın içerdiği maslahat arasındaki dengenin araştırılması, yani nasları birbiriyle uzlaştıran bir yorum faaliyeti olduğudur. Bazı yazarların, sahâbenin (özellikle Hz. Ömer'in) ve müctehid imamların nassa aykırı maslahatları geçerli kabul ettiğine dair zikrettikleri

örnekler dikkatle incelendiğinde ya bunların gerçekte nassa aykırı olmadığı (nassın gereğinin zaten öyle olduğu veya yapılan şeyin bir tahkīku'l-menât, yani soyut hüküm çıkarma değil soyut kuralın maddî olguya uygulanması ictihadı olduğu, dolayısıyla o olguya özgü durumlarla izah edilebildiği) veya makbul ve tutarlı yöntemler çerçevesinde uzlaştırma ictihadı (cem' ve tevfîk) yaparak çatışmayı giderdikleri yahut sünnete aykırılıktan söz edilen durumlarda Resûlullah'ın teşrîî nitelikte olmayan bir tasarrufunun söz konusu olduğu görülmektedir. 4. Kıyasa aykırı olmamalıdır. Özü itibariyle kıyas, nasta hükmü gösterilmiş olayla (asl) hükmün illeti bakımından eşit durumda olan ve nasta hükmü gösterilmemiş bir olayda (fer') maslahatın

dikkate alınmasından ibaret olduğundan kıyasla mutlak maslahat arasında umum-husus ilişkisi vardır; kıyas mutlak maslahatın gözetilmesinin yanı sıra şâriin itibar ettiği illeti de içerir. Şu halde şer‘an muteber olduğuna dair özel delil bulunmayan bir maslahat (maslahat-ı mürsele) sahih bir kıyasla çatışırsa dikkate alınmaz. Şer‘an muteber bir münasip vasfa dayalı maslahat da eğer kıyastakine göre daha zayıf kalıyorsa aynı hükme tâbidir; bu durumda iki kıyasın teâruzu söz konusu olduğundan kuvvetli olanın tercih edilmesi gerekir. Bazı müctehid imamların kıyası maslahatla tahsis ettiklerine delil olarak gösterilen meseleler, özellikle istihsan örnekleri iyi incelendiğinde görülür ki gerçekte başka bir şer‘î delilin etkisiyle kıyasın temelini oluşturan illet o olayda zaafa uğramıştır, yoksa sırf maslahat gerekçesiyle sahih bir kıyas terkedilmiş değildir. 5. Daha önemli bir maslahatın zayi edilmesine yol açmamalıdır. Daha önce sayılan kriterlere uygun bir maslahatın esas alınması yine bu kriterlere uygun başka bir maslahatın zayi edilmesine yol açacaksa bunlar arasındaki önem sırası esas alınır. Önem sırasını da üç açıdan değerlendirmek gerekir. a) Maslahatların öz değeri açısından beş küllî esasın din, nefis, akıl, nesil, mal şeklindeki sıralaması temel ölçütü oluşturur ve bunların açılımı olan maslahatların zarûriyyât, hâciyat veya tahsîniyyât düzeyinde bulunmasına göre bir tercih yapılır. b) Aynı küllî esası ilgilendiren aynı düzeyde iki maslahatın çatışması söz konusu olursa bunların kapsamlılık özelliğine bakılır; daha geniş kesimleri ilgilendiren ve sonuçları daha kapsamlı olanı tercih edilir. c) Bunların yanı sıra maslahatın gerçekleşme ihtimalini dikkate almak ve vukuuna kesin veya kesine yakın nazarıyla bakılanı öne almak gerekir.

Maslahat-Mefsedet Dengesi. Maslahat ve mefsedet dengesini geniş biçimde işleyen İbn Kayyim, ontolojik bir bakışla bunun yaratma ve buyruk konusunun ince sırlarından biri olduğunu belirtir. Maslahat ve mefsedetin katışıksız olup olmaması açısından fiilleri sırf maslahat içeren, maslahat yönü ağır basan, sırf mefsedet içeren, mefsedet yönü ağır basan, maslahat ve mefsedet yönü eşit olan şeklinde beş kısma ayırır; dinlerin bunlardan ilk dördü hakkında hükümler getirdiğini, ilk iki çeşidi emredip bunların elde edilmesini veya imkân ölçüsünde ikmal edilmesini, üçüncü ve dördüncü çeşidi yasaklayıp bunların ortadan kaldırılmasını veya imkân ölçüsünde azaltılmasını sağladıklarını açıklar. Sırf maslahat (el-maslahatü’l-hâlisa) ve sırf mefsedetin (el-mefsedetü’l-hâlisa) bulunup bulunmadığı tartışmalarına yer veren müellif bu meselede ihtilâfı ortadan kaldıracak mâkul izahın şu

olduğunu söyler: Eğer hâlis maslahat denince özü itibariyle mefsedet özelliği taşımayan anlamı kastediliyorsa bu türün varlığında şüphe yoktur. Fakat bununla yapısında ve kendisine erişmek için girilen yolda hiçbir meşakkat ve eziyetin bulunmaması kastediliyorsa bu anlamda hâlis maslahat yoktur (örnekleriyle birlikte bk. İbn Kayyim el-Cevziyye, Miftâḥu dâri's-saʿâde, II, 14-16, 32-37). Sırf maslahat ve sırf mefsedetin nâdir oluşu, çok defa ikisinin birlikte bulunuşu (İzzeddin İbn Abdüsselâm, el-Ḳavâʿidü'l-kübrâ, I, 19-22), hayat olaylarının bu açıdan giriftlikler taşıması sebebiyle maslahatların kendi aralarında sıralama yapılarak tercih ölçütleri geliştirilmesi yeterli olmamış, maslahat-mefsedet dengesi konusu hukuk düşüncesinin önemli problemlerinden biri olagelmiştir (bu hususta ayrıntılı bilgi için bk. İzzeddin İbn Abdüsselâm, el-Ḳavâʿidü'l-kübrâ, I, 40-59, 87-163; ayrıca bk. MEFSEDET). Ebül'ulâ Mardin, Mecelle'ye hâkim telakkileri açıklarken mefsedetlerin giderilmesinin yeni menfaatler sağlanmasına takdim edileceği ilkesinin, dolayısıyla -emrivâkilerin kabulü anlamında olmak üzere-mevcut menfaatlerin korunmasının esas alınmasına sıcak bakılmamasının Mecelle'yi Batı hukukundan ayıran temel bir özellik olduğu tesbitini yapmaktadır (Mecelle, md. 30; İA, VII, 433). Öte yandan fıkıh usulü incelemelerinde, şer'î hükümlerde meşakkatin bizâtihi hedeflenen bir amaç olmayıp şâriin hikmeti gereği dinî yükümlülükle hedeflenen maslahata ulaşmada bir vasıta konumunda olduğuna, dolayısıyla dinî hükümlerin bazı meşakkatler içermesi olgusuyla bütün hükümlerin kulların mesâlihi için konduğu ilkesinin çelişmediğine dikkat çekilir (bk. MEŞAKKAT).

Tûfî ve Maslahat. Maslahatı deliller hiyerarşisi içinde nas ve icmâdan bile önceye yerleştirmiş olmasıyla ün yapan Necmeddin et-Tûfî'nin (ö. 716/1316) kendi döneminde pek ilgi görmeyen bu görüşünün son asırlarda İslâm düşüncesinin yeniden yapılandırılması için yapılan çağrılar ve geliştirilen karşı tezler arasında iyi bir etüde tâbi tutulmadan sunulup yaygınlık kazanmasının bu husustaki yanlış ve eksik kanaatleri besleyen bir etken olduğu söylenebilir. Tûfî, bu konuya ilişkin düşüncelerini müstakil bir eser veya risâle kaleme alarak değil Nevevî'nin el-Erbaʿîn'ine yaptığı şerhte, “Zarar vermek de zarara zararla mukabele etmek de yoktur” anlamına gelen hadisi (İbn Mâce, “Aḥkâm”, 17) açıklarken ortaya koymuştur.

Esasen Tûfî, bu hadiste zararın önlenmesinden söz edildiğini ve zararın "başkasına kötülük vermek" mânasına geldiğini kabul ettiği halde maslahatın celbini bunun tabii bir sonucu olarak düşünmüş (Şerḥu'l-Erbaʿîn, s. 15, 16, 17, 46) ve bütün açıklamalarını bu anlayış üzerine bina etmiştir. Halbuki geniş anlamıyla maslahat kavramı mefsedetin giderilmesini içerse bile zararın olumsuzlanması zorunlu olarak maslahatın elde edilmesi anlamını gerekli kılmamaktadır; nitekim, "Def'-i mefâsid celb-i menâfi'den evlâdır" kuralı (Mecelle, md. 30) mefsedeti giderme ile menfaati temin etmenin iki farklı şeyi ifade ettiğini göstermektedir. Tûfî'nin, tezini kendi ön kabulüne göre bu hadisten çıkardığı anlam üzerine dayandırması önemli bir eleştiri noktası olmakla beraber maslahata riayetin dayanağını teşkil eden diğer deliller -ki kendisi de bunlara değinmektedir (Şerḥu'l-Erbaʿîn, s. 15-16, 19-20, 22-25)- göz önüne alınarak bu konudaki görüşleri değerlendirmeye alınabilir.

Tûfî, ibadetler ve bu gruba girenlerle muâmelât ve bu gruba girenler arasında ayırım yapılması gerektiğini, birincisinin şer'in hakkı olup bunların nasıl yerine getirileceğinin ancak nas veya icmâ ile bilinebileceğini, ikincisinde ise nas ve icmâ maslahata uygun değilse mesâlihe riayetin takdim edileceğini, zira maslahata riayetin şer'in bunlarla kastettiğinin eksenini oluşturduğunu savunur ve maslahatın

din nazarındaki önemini ve şer'î deliller arasındaki yerini göstererek önerdiği yol için epistemolojik bir temel hazırlamaya çalışır. Maslahatı dikkate almanın üzerinde ittifak edilen bir ilke olmasına mukabil icmâın hüccet oluşuna itirazlar ileri sürülebilmiş olmasını ve nasların farklılıklar ve teâruzlar içermesini delil göstererek maslahatın nassa ve icmâa takdim edilmesi gerektiğini savunması, ilk bakışta maslahata riayeti nas ve icmâa mutlak biçimde takdim etmeyi önerdiği izlenimi verse de Tûfî'nin bu ifadelerinin bağlamları ve konuya ilişkin diğer açıklamaları dikkatli bir incelemeye tâbi tutularak onun gerçek tezi şöyle özetlenebilir: Nas ve icmâ maslahata aykırı düşerse maslahata riayeti onlara takdim etmek gerekir; fakat bu, anılan kaynakları devre dışı bırakma ve bunlara içermediği anlamlar yükleme şeklinde değil -tıpkı sünnetin beyan yoluyla Kur'an'a takdim edilmesi gibi-onları tahsis ve beyan ederek yapılmalıdır. Şöyle ki, nas ve icmâ bütünüyle bir zarar ve mefsedet sonucunu beraberinde getiriyorsa iki ihtimal vardır: Eğer zarar bunların delâlet ettiği anlamların

bütünü ise bunun, Hz. Peygamber'in "lâ darara …" hadisinden (maslahata riayet ilkesinden) yapılmış bir istisna kabilinden olması kaçınılmazdır. Meselâ hadlerle öldürme ve yaralama suçlarına verilen cezalar böyledir. Şayet zarar bunların medlûllerinin bir kısmı ise bakılır: Eğer bu zararı bir delil gerektiriyorsa delile uyulur; özel bir delil gerektirmiyorsa bunların Hz. Peygamber'in "lâ darara …" hadisiyle tahsis edilmesi gerekir ki böylece deliller uzlaştırılmış olsun (a.g.e., s. 15, 16, 17-18, 25, 28, 35, 41, 46). Bu izah göstermektedir ki Tûfî'ye göre nas ve icmâdan anlaşılan sonuç maslahatla bağdaşmıyorsa uygun yorum metotlarıyla bunların uzlaştırılması gerekmektedir. Söz konusu hadis için yaptığı uzun şerh boyunca hep bu nokta üzerinde duran ve "takdim" kelimesini ağırlıklı olarak bu anlamda kullanan Tûfî, maslahatın metodolojik etkisini tahlilî olarak gösterdiği sadece bir yerde (a.g.e., s. 46) bu uzlaştırma faaliyetinin sonuç vermemesi ihtimaline de temas etmekte ve bu durumda maslahatın diğer delillere takdim edileceğini söylemektedir. Önceki açıklamalarıyla bu ifadesinin bağlamı birlikte değerlendirildiğinde maslahatın takdim edilmesi, zararın nas ve icmâın medlûllerinin bir kısmı olması ve bu sonucu özel bir delilin gerektirmemesi durumuyla sınırlıdır. Bu da nassın literal anlamıyla şer'in amaçlarının eksenini oluşturan maslahat arasında bir çatışma görülürse ve buradaki zarar görünümü taşıyan sonucun özel bir delil tarafından -belli bir maslahata binaen-hedeflendiği tesbit edilemezse literal anlamın hukukun genel gayeleriyle kontrol edileceği ve bu gayelere ters düşen bir sonucun tatmin edici sayılamayacağı, dolayısıyla bir boşluk doğduğunun kabul edileceği şeklinde yorumlanabilir. Nitekim Tûfî tezini teyit için, nasıl ki muâmelât alanında kanun boşluğu bulunması halinde şâriin kıyas deliline gönderme yaptığı var sayılarak bu yolla boşlukların doldurulması yönüne gidiliyorsa, şer'î delilin mükelleflerin akıl ve tecrübeyle bilebilecekleri maslahatları karşılamaması durumunda da şâriin maslahata riayet ilkesine gönderme yaptığının anlaşılmış olacağını ifade etmektedir (a.g.e., s. 48). Böylece kanunun lafzıyla hükmün amacı veya hukukun genel ilkeleri arasında uygunluk bulunmaması halinde doğacak örtülü boşlukların da yine genel ilkelerle doldurulmasını önerdiği sonucuna ulaşılabilmektedir. Bazı müellifler, onun maslahatın kesin olan şer'î delillere bile takdim edilmesini savunduğunu yazarsa da kendisinin koyduğu kayıtlardan kesin olmayan delilden söz ettiği anlaşıldığı gibi kendisi bu nitelikteki delilin maslahata aykırı olabileceğini zaten kabul etmemektedir (a.g.e., s. 30). Özellikle bir yerde kullandığı "terk" kelimesiyle ilgili açıklamasından onun hep zannî

durumları kastettiği anlamı çıkmaktadır (a.g.e., s. 41). Öte yandan Tûfî'nin şer'î delillerin zarar içermesini reel bir durum olarak ele almayıp bir var sayımdan söz ettiği anlaşılmakta (özellikle bk. a.g.e., s. 16), diğer eserlerinde teorik anlatımlarına genellikle somut olaylarla açıklık getirmeye çalıştığı halde bu konudaki teziyle ilgili uzun teorik izahlar yapmasına rağmen maslahatın nas veya icmâa takdimi hususunda bir tek örnek olay zikretmemiş olması da faraziyeye dayalı bir öneri geliştirdiğini ortaya koymaktadır. Nitekim Tûfî şeriatın maslahata önem vermesiyle ilgili deliller zımnında Yûnus sûresinin 58. âyetini zikredip bunu açıklarken Kur'an'ın içerdiğinden daha üstün yarar bulunmadığını ve en yüce maslahatın yine onun içinde aranması gerektiğini ifade etmektedir (a.g.e., s. 20). Fıkıh usulü incelemelerinde nasmaslahat ilişkisi genellikle nassa aykırı maslahat veya nassın maslahatla tahsisi şeklinde ele alındığı halde Tûfî'nin konuya dair tezinde dikkat çeken bir nokta nassa (ve icmâa) aykırı maslahattan hiç söz etmemesi, daima nassın (ve icmâın) maslahata uygun veya aykırı olması ya da bunların birbiriyle uyumlu olup olmaması durumlarını ayırt etmesi (a.g.e., s. 16, 17, 29, 30, 39, 46) ve teâruz halinde uzlaştırma yorumu önermesidir (a.g.e., s. 16, 17, 18, 25, 28, 41). Yine bu bağlamda kullandığı "tahsis" kelimesinden hareketle, onun tezinin somut bir maslahatla muayyen bir nassın tahsisi meselesini özdeşleştirmek isabetli olmaz; zira Tûfî'nin ifadelerinden, burada küllî anlamda maslahat ilkesinin onun etkileyebileceği güçte bir delili, yani zannî olan nasları (ve icmâı) sınırlandırmasını kastettiği ve ilkesel düzeyde bir tahsisin söz konusu olduğu anlaşılmaktadır.

Tûfî, icmâın hücciyetine yapılan itirazları gündeme getirmekteki amacının bu delili bütünüyle itham etmek ve ortadan kaldırmak değil maslahata riayet ilkesinin ne kadar güçlü bir delil hüviyeti taşıdığını göstermek olduğunu bizzat ifade ettiği gibi (a.g.e., s. 35), yer yer zorlama istidlâllere başvursa da icmâın delilleri ve bağlayıcılık değeri konusunda fıkıh usulü literatürünün yabancı olmadığı eleştiri noktalarını zikretmedeki asıl maksadının gerçekleştiğine kesin gözüyle bakılabilecek az sayıdaki icmâ örnekleriyle teorik anlamdaki icmâın ayırt edilmesi gereğini (bk. İCMÂ) vurgulamak olduğu (özellikle bk. a.g.e., s. 32) gözden kaçmamaktadır. Buna karşılık nasların farklılıklar ve teâruzlar içermesiyle ne kastettiği hususu kapalı ve yanıltıcı görünmektedir. Bu noktanın aydınlatılması, onu böyle bir tez ileri sürmeye iten gerçek âmili belirleme açısından oldukça önemlidir ve

bu konuda bazı ipuçları naslarla ilgili bu nitelemesini açıklarken verdiği bilgilerde saklı bulunmaktadır. Bu bilgiler incelendiğinde müellifin, mezhep taassubu ve rekabetiyle ilgili abartılı örneklerden hareketle taklit zihniyetini eleştirdiği, müslüman toplumların bu sebeple dinin tasvip etmediği bir parçalanmışlık içine düşmesinden yakındığı ve sünnetle ilgili rivayetlerin çelişkiler içermesi olgusuna vurgu yaptığı görülmektedir. Buna göre Tûfî'nin, kendi döneminde ve yine o dönemi hazırlayan yakın geçmişte hâkim ve yaygın hale gelen, nasların gayelerinden çok lafızlarına sarılma, rivayetlerin sağlamlık derecesini gözden geçirmek yerine mezhebî kabulleri ve çözümleri nas gibi telakki etme tavrına karşı bir tepki ortaya koymaya çalıştığı, bir başka anlatımla onun bu tavrının literalizme -ki

katı Zâhirî anlayışı açıkça eleştirmektedir (a.g.e., s. 23)-, şerhçiliğe ve mezhep telakkilerinin mutlak otorite sayılması anlamında hukukî pozitivizme karşı bir infialin ifadesi olduğu söylenebilir. Şerḥu'l-Erbaʿîn'i sürgüne gönderildiği Kûs'ta kaleme almış olması da bu görüşün reaksiyoner bir hâlet-i rûhiyye ile ortaya konmuş olduğu ihtimalini güçlendirmektedir. Tûfî'nin bu tavrı, yaşanan entelektüel sıkıntı ve karşı çıkılan anlayış bakımından Avrupa'da hukukî pozitivizme ve şerhçiliğe karşı şiddetli bir tepki olarak ortaya çıkan "serbest hukuk ekolü"nün tepkisini andırmakla beraber Tûfî'nin gerek başka eserlerinde benimsediği metodoloji gerekse Şerḥu'l-Erbaʿîn'de yaptığı açıklamalar, burada ileri sürdüğü görüşle hâkimin kanunun yorumunda ve kanun boşluklarının doldurulmasında serbest davranabileceğini, hatta kanuna aykırı sonuçlara varabileceğini savunan serbest hukuk ekolünün yaklaşımı arasında tam bir benzerlik kurmaya elvermez. Zira yorumun oyun aracı haline getirilmemesi, deliller arasındaki uzlaştırma çabasının mâkul ölçüler içinde tutulması, naslara içermediği anlamlar yüklenmemesi ve ana kaynakların devre dışı bırakılmaması gerektiğini ısrarla belirtmesi (a.g.e., s. 17, 44, 46), onun bir yandan kavram hukukçuluğuna karşı çıkarken bir yandan da ihtimale açık olmayan nasların sonuçlarını olduğu şekilde kabul etmek gerektiği düşüncesine sahip olduğunu göstermektedir. Müellif, ihtilâfın sebeplerinden birinin rivayetlerin ve nasların teâruzu olduğunu belirtmesine rağmen devamında sadece sünnetteki farklılıklardan ve sünnetin tedvini meselesinden söz etmekte, âyetlerin anlaşılmasıyla ilgili ihtilâfa temas etmemekte, nitekim müteakip başlıkta bu gerekçeyi başka bir açıdan tekrar ele alırken de sünnet malzemesiyle sınırlı kaldığı görülmektedir (buradaki

örneklerden sadece Abdullah b. Mes‘ûd'un ictihadıyla âyet arasında bir bağ kurulabilir, fakat bu da maslahatın mânası açık bir nassa tercih edildiğine örnek teşkil edecek nitelikte değildir). Öte yandan müellifin nasların mesâlih ve benzerleriyle çatıştığından söz etmesi (buradaki "ve nahvihâ" ifadesi) ve zikrettiği örnekler birlikte değerlendirildiğinde konunun sırf maslahat kavramıyla sınırlı olmadığı, müellifin asıl hedefinin nasların, özellikle sünnet malzemesinin sadece lafızlarıyla yetinilmeyip lafzın hükmün amacıyla kontrol edilerek yorumlanması gerektiğini vurgulamak olduğu sonucuna varılabilmektedir. Aksi takdirde Mustafa Zeyd'in belirttiği üzere (el-Maṣlaḥa, s. 149) Tûfî'nin bir yandan ibadetlerin şâriin hakkı olduğunu, zamanı, mekânı ve keyfiyetinin ancak O'nun tarafından bildirileceğini, şu halde O'nun delillerinden alınması gerektiğini söylerken (Şerḥu'l-Erbaʿîn, s. 21, 43-46) öte yandan -genel bir şekilde-nasların muhtelif ve müteârız olduğunu ve ihtilâfa yol açtığını ileri sürmesi kendi içinde tutarsız kalmaya mahkûm olacaktır.

Tûfî önerdiği metodun o zamana kadar bilinenlerden farklı (a.g.e., s. 42-43), hatta ters bir mantık işletilerek diğer şer‘î delillerin devre dışı bırakılması (a.g.e., s. 41) şeklinde algılanacağını tahmin etmekle beraber onun maslahat kavramı için açık bir sınır çizebildiğini ve bu konudaki tezini derli toplu bir teori haline getirebildiğini söylemek mümkün görünmemektedir. Özellikle tezi maslahat gibi izâfîliklere çok açık bir kavram üzerine kurulu olduğu halde -somut bir maslahatla ilgili değerlendirmeyi değil ilkenin kabulünü kastetse de-maslahata riayet ilkesine dayanıldığı takdirde ihtilâfın biteceğini söylemesi (a.g.e., s. 41-42) gerçeklik taşımadığı gibi konunun tabiatına da uygun değildir. Öte yandan mesâlih ve mefâsidin de teâruz edebileceğini, o takdirde bu çatışmanın sakıncasını giderecek bir kritere ihtiyaç duyulacağını belirtip değişik ihtimaller için ölçütler geliştirmeye çalışan Tûfî'nin işin içinden çıkılmaz durumlarda (üç yerde) kuraya başvurulmasını ölçüt olarak önermesi fıkıh ve hukuk mantığından oldukça uzak durmaktadır (a.g.e., s. 46-47). İbâdât ve muâmelât alanlarının karakteristiğiyle ilgili ifadeleri ilk bakışta Tûfî'nin din-hukuk ayırımı yapılması gereğini savunduğunu düşündürse de başka açıklamaları bu sonucun çıkarılmasına elvermeyecek niteliktedir. Yine konuya ilişkin ifadelerinin tamamı göz önüne alındığında naslarda yer alan hukukî düzenlemelerin tarihsel olduğunu düşündüğü neticesini çıkarmak da mümkün görünmemektedir. Son olarak şu hususu belirtmekte yarar vardır:

Heinrichs, Tûfî'nin bu tezinde maslahat kavramını "el-maslahatü'l-mürsele" anlamında kullandığını ifade ederse de (EI² [İng.], X, 588), kendisi, mezkûr hadisten çıkardığı metodun Mâlik'in yaptığı şekilde mesâlih-i mürseleyle hükmetme anlamına gelmeyip ondan daha kapsamlı olduğunu belirtmektedir (Şerḥu'l-Erbaʿîn, s. 43). Tûfî'nin bu sözünden ve devamındaki ifadesinden, onun muâmelât alanında naslara muhalif olan maslahatın mutlak biçimde esas alınacağını düşündüğü izlenimi ediniliyorsa da (Hüseyin Hâmid Hassân, s. 534-535) diğer açıklamaları bunu desteklemediğinden burada asıl maksadının kendi maslahat anlayışının Mâlik'in mürsel maslahat anlayışıyla sınırlı olmadığını vurgulamak olduğunu düşünmek daha uygun görünmektedir.

Maslahatın Değişik İctihad Türlerindeki Rolü ve Etkisi. İslâm hukuk metodolojisinde delillerin işletilmesiyle ilgili temel kurgu göz önünde bulundurularak maslahatın ictihad metotlarındaki rolünü ve etkisini ana hatlarıyla şöylece tasvir etmek mümkündür: 1. Yorum ictihadında nassın anlamını belirlerken lafız unsurunun gaye unsuruyla dengelenmesinde maslahat fikri öncelikli bir yere sahip olduğu gibi her bir olayda o anlamın gerçekleşip gerçekleşmediğini tesbitte de bu kriter özel bir önemi haiz olacaktır. 2. Nassın kapsamına girmeyen olaylarda ana kural, istishâb yani iktizâî bir hükümle (hurmet, kerâhet, vücûb, nedb) yeni bir dinî yükümlülüğün getirilmemesi, bunun tabii uzantısı olarak geçersizlik (fesad, butlân), haktan mahrumiyet gibi yaptırımlar öngörülmemesi ve kişilere yeni bir borç veya cezaî sorumluluk yüklenmemesi olmakla beraber çerçevesi ibadetler, helâller-haramlar ve hukukî ilişkiler şeklinde çizilebilecek amelî bir alanın meselelerini konu edinen fıkıh faaliyetinin doğası gereği, karşılaşılan olayla fıkhın temel meşruiyet kaynakları olan Kur'an ve Sünnet'te çözümü bulunan olaylar ve bu iki kaynağın içerdiği ilkeler arasında fikrî bir bağ kurularak şer'î açıdan bir değerlendirme yapılması -taabbüdî olarak nitelenen durumlar bir yana- çok defa kaçınılmaz olmaktadır. Bu fikrî bağ kurulurken izlenen metodun adlandırılmasında ve sınırlarının çizilmesinde görüş ayrılıkları olsa da başlıca iki yolun bulunduğu açıktır: a) Yeni olayla nasta çözümü bulunan olay arasında tikelden tikele geçiş şeklinde bir bağ kurularak fıkıh usulünde ele alındığı anlamıyla kıyas delilinden yararlanmak. İki olay arasında hükmün konuş gerekçesi bakımından tam bir benzerlik (illet birliği) bulunduğu kanaatini sağlayan bir bağ kurulabiliyorsa bu metodun kıyas olarak

adlandırılmasında, yine yapılan çıkarıma yön veren esas âmilin hükmün gözettiği maslahat ve / veya konuş amacı olduğunu kabul hususunda -ilke olarak ta'lîli kabul etmeyen eğilim bir yana-köklü bir görüş ayrılığı bulunmamaktadır. Ancak konuya ilişkin

terminolojinin gelişim sürecinde kurulan bu bağın kuvvetine göre kıyasın niteliğini belirleyici bazı kayıtlar konduğu gibi hukuk emniyeti mülâhazalarının ağır basması, mezhep hükümlerinin tutarlılığını ispat etme veya bu hükümleri koruma hassasiyeti gibi sebeplerle bu bağın disipline edilmesi uğruna hükmün gözettiği maslahatı ve / veya konuş amacını feda etmeye varacak bir anlayışa kayıldığı görülmektedir. b) Yeni olayla nasta çözümü bulunan olaylar arasında tikelden tikele geçiş şeklinde bir bağ kurulması mümkün değilse bu olayla naslardaki kapsamlı düzenlemeler ve ilkeler arasında bir bağ kurmak. Fıkhî çözümler külliyatının oluşturulmasında ağırlıklı bir yere sahip olan ve bütün fakihlerce izlenmiş olan bu yolun temelinde de -ilke olarak ta'lîli kabul etmeyen eğilim bir yana-yapılan çıkarıma naslardaki düzenlemelere hâkim olan ruhun, dolayısıyla maslahat düşüncesinin yansıtılması anlayışı yatmaktadır. Ancak maslahat düşüncesine vurgu yapılarak istislâh adıyla anılan bu metodun, kıyastaki kadar güvenli bir bağ kurulamayacağı ve keyfîliğin önüne geçilemeyeceği kaygısıyla müstakil bir delil olarak adlandırılmasına genellikle sıcak bakılmamıştır. Bu sebeple belirtilen yol izlenerek bulunan çözümlerin bir tür kıyas olarak nitelendirilmesi eğilimi ağır basmış olsa da yapılan çıkarımların çok defa zaruret, sedd-i zerîa, örfü dikkate alma, umûmü'l-belvâ gibi ilkelerle güçlendirilmesine ihtiyaç duyulduğu göz önüne alınırsa bunun bir genel prensip ictihadı olduğu kolayca anlaşılır. Öte yandan istishâb delilinin, olanın olduğu hal üzere bırakılması şeklinde özetlenebilecek yönü de bu anlamda bir ilke görevi yapabilmekte, yani istislâhın dayanaklarından birini oluşturabilmekte; buna karşılık bu delilin helâl-haram konusunda ibâhanın, sorumluluk konusunda da berâet-i zimmetin asıl olmasını belirten yönü -eğer istislâh metoduyla özel bir düzenlemeye gerek bulunduğu sonucuna varılmamışsa-yeni bir dinî yükümlülüğün getirilmemesi ve kişilere yeni bir borç veya cezaî sorumluluk yüklenmemesi sonucunun tabii ve devamlı dayanağı olmaktadır. İstislâh ile istishâbın bu yönü arasında sağlıklı bir denge kurulabilmesi, maslahat düşüncesinin ictihadî çözümlere nasların ruhuna hâkim olan anlayışa uygun biçimde yansıtılması açısından büyük önemi

haiz olup bu konudaki başarının, Kur'an ve Sünnet'in anlamlarına nüfuz ve bu kaynaklardaki hükümlerin amaçlarını iyi kavrama derecesiyle doğru orantılı olacağını söylemek mümkündür. İstihsanın bazı türlerini (özellikle zaruret sebebiyle istihsanı) ve uygulamalarını maslahatı gözetme ilkesinin esas alınması açısından istislâh kapsamında düşünmek mümkünse de teknik anlamıyla istihsan ister bir benzerlik kurma işleminde ilk hatıra gelen çözüm, isterse söz konusu olayın benzerlerinde alışılmış veya uygulanması beklenen çözüm olsun daima karşıt bir hükmün (kıyas) terkedilmesi şeklinde gerçekleştiğinden bunu yukarıda tasvir edilen temel kurgu içindeki şıkların dışında ve her bir şıkla irtibatı kurularak ele almak daha isabetli olur. Bir başka anlatımla istihsanı karakterize eden özelliğin çözüm aramak için takip edilen bir ictihat yöntemi olmayıp mevcut bir çözümden vazgeçmenin izahını üstlenen bir yöntem olduğu dikkate alınırsa, meselâ zaruret sebebiyle istihsanda maslahatın -yukarıda genel çerçevesi verilen istislâh metodunda olduğu gibi-yeni bir çözüme ulaşmanın değil mevcut bir çözümden vazgeçmenin dayanağı olarak bir işlev üstlendiği görülür. Ancak vazgeçilen çözümün de zaruret / maslahat ilkesine dayanılarak belirlenmiş olduğu durumlarda istihsan, başka bir maslahatın daha üstün olduğuna dair değerlendirmenin metodik adı olarak karşımıza çıkar. Yine bazı istihsan türlerinin asıl işlevinin de 1. şıkta belirtilen yorum ictihadıyla irtibatlı olduğu ve nassın lafzının gerektirdiği çözümden hükmün amacı veya hukukun genel gayeleri gerekçesiyle vazgeçilmesini izaha kavuşturmak olduğu söylenebilir.

Değerlendirme. Müslüman âlimler, İslâmiyet'in fıtrat dini ve insanın da kendi yararına olan şeyleri hedeflemesinin fıtrat gereği olduğunu, yine insan aklının maksada uygunluk ve uygunsuzluk anlamında (İzzeddin İbn Abdüsselâm, el-Ḳavâʿidü'l-kübrâ, I, 7-9; Kemâleddin İbn Ebû Şerîf, s. 151-152) iyiyi ve kötüyü, yani dünya işlerinde neyin yararlı ve zararlı olduğunu kavrama gücüne sahip bulunduğunu kabul etmekle birlikte mükelleflerin fiillerini dinî sorumluluk bağlamında incelerken ve bu açıdan aklın değerini belirlerken öncelikle ele alınan meselede dinî bildirimin bulunup bulunmamasını esas alırlar. Eğer bir meselede dinî bildirim varsa iyinin ve kötünün ölçütü de odur. Bu bildirimlerin gerekçelerini kavrama ve dinî bildirim bulunmayan durumları düzenleme hususunda ise kişinin Allah'a karşı vecîbeleri alanı ile başka kişilerle ve toplumla ilişkileri alanını ayırt etmek gerekir. Birinci alandaki hükümlerin gerekçelerini kavramaya,

dolayısıyla bu kapsamdaki yükümlülükleri arttırıp eksiltmeye akıl yeterli ve yetkili değildir. Aklın fiillerin iyiliğini ve kötülüğünü (hüsün ve kubuh) idrakteki gücünü ve bu idrakin etkisini en üst düzeyde tuttuğu kabul edilen Mu‘tezile dahil olmak üzere bütün İslâm âlimlerinin buraya kadar fikir birliği içinde olduğu görülür. Bireyler arası ve bireytoplum ilişkilerini düzenleyen ve naslarda yer alan hükümlere gelince, Zâhirîler’in öncülüğünü yaptığı anlayış bir yana bırakılırsa İslâm âlimlerinin büyük çoğunluğu bunların gerekçelerinin akılla kavranabileceği ve yeni olaylara geçişinin sağlanabileceği kanaatindedir. Bu alanda dinî bildirim olmadan aklın iyiyi ve kötüyü idrak edip edemeyeceği sorusuna Eş‘arîler olumsuz, Mu‘tezile ve Mâtürîdîler olumlu cevap verirken Mu‘tezile aklın iyi olarak idrak ettiğinin şer‘an da emredilmiş, kötü olarak idrak ettiğinin şer‘an da yasaklanmış sayılması gerektiğini savunmuş, bu noktada Mâtürîdîler onlardan ayrılmıştır. Bu anlayışın maslahat düşüncesinin müstakil bir delil sayılıp sayılamayacağı, yani hakkında naslarda olumlu veya olumsuz değerlendirme bulunmayan fıkhî bir meselede çözümün, akıl ve tecrübeyle belirlenen yarar-zarar durumuna bağlanıp bağlanamayacağı konusunda önemli bir yere sahip olduğu görülür.

Maslahat, mahiyeti itibariyle bir kaynak olmayıp şer‘î delillerin içerdiği ilke ve hükümlerin tümevarım yöntemine göre incelenmesi sonucunda ulaşılan ve bütün bu hükümlerde kulların dünya ve âhiretteki yararlarının gözetilmiş olduğu şeklinde özetlenebilecek olan kapsamlı düşünceyi ifade eden bir üst kavramdır. İslâm âlimleri, bu düşüncenin bütün dinî-hukukî hükümlerin ortak dokusunu oluşturduğunu kabul etmekle birlikte gerek klasik, gerekse modern dönemlerde yapılan maslahat tartışmaları fıkıh usulü açısından değerlendirildiğinde en önemli görüş ayrılığının maslahatın ana kaynaklarda kendisine gönderme yapılmış müstakil bir delil sayılıp sayılmadığı noktasında düğümlendiği görülür. Tûfî’nin öncülüğünü yaptığı eğilime göre şer‘î delillerin tamamından çıkan ortak anlam, ibadetler alanına dahil sayılmayan konularda akıl ve tecrübe yoluyla maslahatın belirlenebileceğini göstermektedir. Nas ve icmâ ile düzenlenmemiş bir meselede maslahatı belirlemek için kıyasa başvurulması sağlıklı bir yol olmakla beraber

bunun ötesinde maslahatlar için birtakım tasnifler yaparak zorlamaya gitmeye gerek yoktur, şer‘in maslahata yaptığı toplu gönderme dayanak

olarak yeterlidir (Şerḥu Muḫtaṣari'r-Ravża, III, 214-215). Hatta Tûfî'ye göre kesin olmayan nastan ve bu nitelikteki icmâdan çıkan sonuç ile bu yolla belirlenen çözümün çatışması halinde uzlaştırıcı bir yoruma gidilmesi, bu mümkün olmadığında şer'î hükümlerin eksenini oluşturan kesin delil olması sebebiyle maslahata riayet ilkesine öncelik verilmesi gerekir. Hukukî ilişkiler alanının toplumsal gerçeklikle sıkı ilişkisini (konunun bu yönünü öne çıkaran görüşlerin değerlendirilmesi için bk. ÖRF) dikkate almanın yanı sıra dinî sorumluluk bağlamında fiillerin iyiliği ve kötülüğünün sırf akılla kavranıp kavranamayacağı ve bu kavramaya hüküm bina edilip edilemeyeceği konusundaki bakışın etkili olduğu bu meselede Tûfî tercihini -Allah'ı tenzih açısından gelebilecek eleştirilere karşı çekincesini koymak suretiyle-Mu'tezile'nin görüşünden yana yapmıştır (Şerḥu'l-Erbaʿîn, s. 21-22). İslâm âlimlerinin çoğunluğuna göre ise naslarda özel bir düzenlemeye konu edilmemiş bütün fıkhî meselelerde çözümlerin bir şekilde naslara bağlanması gerekir. Sadece akıl ve tecrübenin belirleyeceği maslahat başlı başına bir delil sayılamaz Konunun fıkıh usulünde geniş tartışmaları harekete geçiren yönü de bu bağın nasıl kurulacağı hususudur. Naslardan çıkarılan genişletilmiş önermeler yoluyla da olsa her bir olayı nas kapsamına dahil etmeye çalışan Zâhirî anlayışı bir yana, genel kabule göre bu irtibatın ana kaynaklarda yer alan hükümlerin amaç unsuru vasıtasıyla kurulması gerekir. Naslardaki somut düzenlemelerin amacını istikrarlı ve güvenli biçimde yeni olaylara yansıtabilmenin yöntemi olan kıyas işleminde bu bağ illet adını alır. Kıyas delilinin sağlıklı işletilmesinde maslahat düşüncesinin etkisi açıktır ve "münasebe" bahisleri bu açıdan zengin tartışmalar içermektedir. Kıyasa imkân bulunamayan durumlarda çözüm üretirken bütün şer'î hükümlerin ortak amacının kulların dünyevî ve uhrevî maslahatlarının karşılanması olduğu yönündeki ortak tesbiti esas alarak naslara aykırı olmayan her maslahatın hükme dayanak yapılabileceğini ve bunun da amaç unsuru bakımından olayın naslara bağlanması anlamına geldiğini savunanlar vardır; fakat hâkim eğilim, bu olumsuz şartın yanı sıra yeni olayın daha önce geçerli istidlâl yöntemleriyle elde edilmiş çözüme / çözümlere uygunluğu belirlenerek ya da naslarda ifadesini bulmuş veya onlardan tümevarım yoluyla çıkarılmış genel ilke ve kaidelerin kapsamına katılarak dolaylı biçimde naslara bağlanması gerektiği yönündedir. Her iki anlayışa göre yapılan bu ictihadın fıkıh usulü terminolojisindeki genel adı istislâhtır; fakat bazı durumların kıyasın alt türleri, bazılarının da yorum ictihadı olarak değerlendirilmesi mümkündür.

Yukarıda değinildiği üzere bu tür ictihadın istihsan, istishâb, örf ve sedd-i zerâi‘ gibi delillerle ilişkilerinde tartışmaya açık incelikler bulunmaktadır. Son eğilimin savunduğu yol, özellikle hukukun mantıkî sıhhatini kontrol ederek kendi içinde tutarlı fikrî örgüye sahip bir doktrin oluşturabilmek açısından gerekli ve fakihin şer‘î-amelî meselelere çözüm ararken hayatın akışı içinde tabiî biçimde işletebileceği bir yöntem olmakla beraber her bir olayda bunun nazarî bir anlatıma kavuşturulması yapılan işin doğasına uymadığı gibi, hukukun etik ve kültürel sıhhatini kontrol gereğini de göz ardı etmeyen ictihadların yapılabilmesi, bu teorik izahlardan çok ictihad zihniyetinin zinde tutulmasına, fakihin de bir yandan nasların ruhuna ve gayelerine nüfuz edebilmek, diğer yandan olayın mahiyetini kavrayıp içerdiği yarar ve zararları buna göre değerlendirebilmek için gerekli birikime ve melekeye sahip olmasına bağlıdır. Nitekim kanunlaştırma hareketlerinin ardından kara Avrupa’sında geliştirilen hukuk metodolojisi incelemelerinde kanun boşluklarının doldurulması sırasında hâkimin kanun koyucunun amacına uygun biçimde menfaat durumlarını tesbit edip bunları tartması ve değerlendirmesi gerektiği, sosyal hayatın ihtiyaç ve zaruretlerini, eşyanın tabiatını, ahlâk ve adalet ölçülerini, hukuk güvenliğini, özellikle “hukuk fikri”ni esas alması, içinde faaliyet gösterdiği hukuk sisteminin kıymetlerine ve bunlardan çıkan genel prensiplere uyması gerektiği üzerinde durulduğu gibi, İslâm muhitinde de ictihad zihniyetini esas alan âlimlerin naslarda düzenlenmemiş meselelerde hüküm verirken bu anlayışa paralel düşen uygulamalarda bulundukları veya bu tavrı teorik ifadelere kavuşturmaya çalıştıkları görülür. Meselâ Gazzâlî’nin şer‘î-amelî hükümlerde söz konusu olan maslahatın, mutlak anlamda bir faydanın sağlanması veya bir zararın önlenmesinin ötesinde hukukun konmasındaki temel gayenin (maksûdü’ş-şer‘) korunması olduğunu vurgulaması (el-Müstaṣfâ, I, 286-287) bu anlayışı yansıtan teorik anlatımlara bir örnek olarak gösterilebilir. Bu konuda önemli bir husus, menfaat ölçütüne başvurulurken çatışan çıkarların tartılması ve bu tartmanın da keyfe ya da duyguya göre olmaması, aksine değişik çıkarların birbiriyle olan oranı bakımından ortaya çıkan düzenliliklere uygun bulunması gerektiği, dolayısıyla sonuç çıkarmalardan ve mantıkî işlemlerden tamamıyla bağımsız kalınamayacağıdır (Aral, s. 158-159). İslâm âlimleri de münasebet bahislerinde özellikle bu düzenliliklere uygunluğun önemine dikkat çekmişlerdir (meselâ bk. Gazzâlî, el-Müstaṣfâ, I, 291-292; II, 296-297).

Klasik fıkıh usulü tartışmalarında maslahatın müstakil delil olup olmayışı ve kıyastaki rolü ön plana çıkmakla beraber bu düşüncenin yorum ictihadında da büyük önemi haiz olduğunda kuşku yoktur. Kanunlaştırma hareketlerinin ardından kara Avrupa'sında yorum metotları konusunda ortaya çıkan eğilimler içinde gāî unsura ağırlık veren anlayışın daha başarılı olduğu ve kabule şayan bulunduğu görülür ki bu unsuru dikkate almanın mânası kısaca, kanun koyucunun hukuk kuralı koyarken güttüğü gayeyi, uyuşmazlık hallerine ve menfaatler çatışmasına ilişkin olarak yaptığı tercihlere yön veren kıymetleri tesbit edip hukuk kuralının anlamını buna göre belirlemek ve uygulamaktır. Özellikle, her hukuk kuralının mantıkî değil pratik bir gayeye yönelik olduğunu savunan Ihering'in fikirlerinden destek alarak gelişen bu anlayış, mantık metodunu esas alan kavram hukukçuluğuna karşı bir tepki olarak menfaat hukukçuluğu diye anılan görüşü ortaya çıkarmıştır. Buradaki menfaat terimi, "kıymet, ruh, gaye, maksat, varlık sebebi, saik, eğilim, temele ilişkin esas" anlamlarını kapsayacak bir içerik taşır; onun için bunlara topluca gayeler ve kıymetler yahut kanun koyma politikasının temelleri dendiği gibi bu görüş gaye hukukçuluğu diye de anılır (İmre, s. 168-179). Söz konusu dönemde kara Avrupa'sı hukuk çevresinde görülen bu zengin fikrî açılım ve tartışmaların benzerlerine İslâm hukukunun oluşum döneminde de rastlanmakta, meselâ bizzat kavram hukukçuluğunun öncüsü konumunda olan Hanefî mezhebi içinde buna karşı bir tepkinin ifadesi sayılabilecek gaye eksenli istihsan uygulamalarına gidildiği ve bunların önemli bir kısmında şâriin hükmü koymadaki pratik gayeye ağırlık verildiği görülmektedir. Yine, ilk bakışta literal yorumun

dışına taşılmasının tasvip edilmediği izlenimi veren lafız bahisleri iyi incelendiğinde gāî unsurun tamamen ihmal edilmediği ve lafızdan çıkan anlamın gaye unsuruyla kontrol edilmesi için bir terminoloji geliştirilmeye çalışıldığı görülür. Özellikle kıyasın dayandığı asla ait hükmün amacını (içerdiği maslahatı) dikkate alarak âm bir nassın anlamının daraltılmasını ifade eden kıyasla tahsis bahisleri bu açıdan zengin tartışmalar ihtiva etmektedir. Naslarda yer alan düzenlemelerin maslahat kriterine bağlanarak uygulanmasına, soyut kuralın her bir somut olaya şâriin amaçlarına uygun biçimde tatbikiyle ilgili bir değerlendirme yapma anlamına gelen tahkīku'l-menât ictihadı çerçevesinde sıcak bakılsa da bu yaklaşımın fıkhî hükümlerin yeniden şekillendirilmesine yol açacak bir metot haline

getirilmesi, hukuk emniyeti açısından sakıncalı görülmesinin yanında neticede nasları ve dini temelden değiştirme sonucunu beraberinde getireceği endişesiyle tasvip görmemiştir.

Maslahat kavramının yoğun bir ilgiyi hak etmesi ve geniş tartışmaları harekete geçirmesinde şüphesiz kamu hukukuyla olan sıkı bağının büyük payı bulunmaktadır. Şöyle ki, Kur'an ve Sünnet devlet yönetimi konusunda çok sayıda özel düzenleme içermediğinden bu çerçeveye giren veya bir şekilde bu kapsama dahil edilen meseleler ağırlıklı olarak genel ilkelere göre değerlendirilmiş, bu ilkelerin ortak kesitini oluşturması sebebiyle de maslahat düşüncesi merkezî bir görev ifa etmiştir. Mecelle'de, "Raiyye yani tebaa üzerine tasarruf maslahata menûttur" (md. 58) şeklinde tercüme edilen küllî kaideyle maslahatın bu işlevine gönderme yapıldığı göz önüne alındığında bu kavramın fıkıh düşüncesinde ve literatüründe oldukça önemli bir yer tutmasının sebepleri daha iyi anlaşılır. Fakat bu hususta dikkat çeken bir nokta, maslahat kavramının İslâm tarihi boyunca bir yandan kamu gücünü elinde bulunduranların yetkilerini şer'î bakımdan temellendirirken, diğer yandan âlimlerin bu yetkilerin kötüye kullanılmasını önlemek için fikir üretirken paradoksal biçimde yararlandıkları bir dayanak olmasıdır (Reşîd Rızâ, VII, 197-198). Bununla birlikte siyâset-i şer'iyye kavramının sınırları konusunda İslâm âlimleri arasında görüş farklılıkları bulunsa da maslahat anlayışının bu alanda Batı'da görülen "raison d'état" (devletin âli menfaatleri, hikmeti hükûmet, dâi'l-maslahati'l-ulyâ) tarzında bir kavram ve teori ortaya çıkaracak ölçüde esnetildiği görülmez. Buna karşılık ictihada açık konularda hukuk birliğini sağlamak üzere gerek hâkimlerin belirli mezhebe veya fakihin görüşüne göre hüküm vermelerini istemek (Mecelle, md. 1801) gerekse şartlara en uygun görüşleri kanunlaştırmak (Mecelle Cemiyeti'nin hazırladığı "Esbâb-ı Mûcibe Mazbatası"nın son paragrafı) suretiyle bu alandaki maslahatın kamu otoritesini temsil eden en üst iradenin takdirine göre belirlenmesinin genel kabul görmüş bir ilke olduğu söylenebilir.

Muhtemelen Goldziher'in İslâm hukukundaki maslahat kavramı ile Roma'daki kamu yararı kavramı arasında benzerlik kurmasının da etkisiyle daha sonra bu konuda Batı'da yapılan pek çok çalışmada, hatta İslâm dünyasında yapılan bazı yayımlarda maslahatın (özellikle istislâh) "kamu yararı" veya "müşterek hayır" şeklinde tercüme edildiği veya açıklandığı

görülmektedir (meselâ Schacht, s. 37, 61, 299; Hallaq, s. 89, 112, 131, 132, 182, 214; Chehata, XXIII [1965], s. 25). Goldziher'in, Mâlikî mezhebindeki istislâh ve murââtü'l-aslah kavramlarına değindikten sonra, "Kıyas yolundan ayrılarak halin icap ve zaruretine göre maslahata uygun olan tarzı tutmanın meşruiyeti, Roma hukukunun "corrigere jus propter utilitatem publicam" (hukukun âmme nef'i mülâhazası ile tashihi; Mûsevî Talmud şeriatında "mippene tikkun haolam") yollarından birini andırır" (İA, IV, 605) şeklinde kurduğu benzerliğin -iki delilin temel karakteristiği bakımından-istislâh değil ancak istihsan hakkında söz konusu olabileceği bir yana, maslahat kavramının âmme menfaatiyle sınırlandırılarak tanıtılması bu kavramın mahiyetini teşhis açısından yanıltıcı olabilmektedir. Fıkıh ve kelâm literatüründe maslahat ve istislâh kavramlarının kamu otoritesinin takdirine bırakılan hukukî tasarruflar bağlamında yoğun biçimde kullanılmasının yanı sıra, Roma'da özel mülkiyete müdahale işlemlerinde kamu yararı gerekçesini belirten deyimlerin, kamu yararı kavramının toplumun zorunlu maddî gereksinimleri yanında estetik, artistik vb. duygularını da kapsayacak ölçüde geniş tutulduğunu gösterdiği, Batı hukuk öğretilerinde görülen, kamu yararı kavramının geniş anlamda bütün toplumsal değerleri kucaklayan bir nitelik ve kapsam kazanabildiği veya yasaların kamu yararına yönelik olduğu var sayımına dayandığı, hatta tabiat üstü ya da dinî kökenli olduğu yönündeki izahlarla fıkıh ve fıkıh usulü eserlerinde maslahat hakkında yer alan bazı ifadeler arasında bir bağ kurularak böyle bir sonuca ulaşılmış olabilir (nitekim Hârizmî, istislah için kamu yararı anlamını öne çıkaran bir açıklama yapmaktadır, bk. Mefâtiḥu'l-ʿulûm s. 8). Fakat gerek Roma'da kullanılan "necessitas publica" (kamusal zorunluluk) ve "utilitas publica" (kamu yararı) deyimleri, gerekse çağdaş hukuk terminolojisinde çok işlevli bir kavram olmakla beraber kısaca, bir faaliyete devlet ya da kamu faaliyeti niteliği kazandıran ve onun kamu hukukuna uygunluğunun bir ölçüsü olarak kabul edilen kamu yararı kavramının içeriği dikkatle incelendiğinde İslâm hukukunda maslahat ve özellikle maslahat-ı mürselenin bu kavrama tekabül ettiğini söylemek isabetli olmaz. Zira kamu yararı, özü itibariyle değişik kişi ve grupların yararları arasında bir denge kurulmasını ve genellikle sayıca çok olan grubun çıkarlarının üstün tutulmasını ifade eder. Kamu yararı yanında toplum yararı, ortak iyilik, toplumsal refah / esenlik, genel yarar gibi çoğu birbirinin yerine kullanılan kavramların ortak noktası tamamının bireysel çıkardan farklı, onun üstünde veya dışında bir yarar / çıkarı belirtmesidir

(Karadeniz, s. 2, 33-34; Akıllıoğlu, XXIV/2 [1991], s. 3, 6, 7, 15). İstislâh ile kamu menfaati kavramı arasındaki mukayeseyi haklı kılabilecek en mâkul benzerlik noktası, yukarıda değinilen kanun boşluğunu doldurma (hâkimin hukuk kuralı koyması) faaliyeti yürütülürken menfaatlerin tartılmasında kamu menfatine uygunluğun hesaba katılması kriterinin önem taşıması gibi maslahat-ı mürseleye dayalı ictihadda da bu hususa ağırlık verilmesi gösterilebilir. Fakat İslâm hukukunda bu çerçevedeki sonuçlara ulaşılırken dayanılan, "Zarar-ı âmmı def' için zarar-ı hâs ihtiyar olunur" (Mecelle, md, 26) gibi kaideler maslahat düşüncesinin sadece belirli bir yönünü yansıtmakta ve genel prensip ictihadının (istislâh) ölçütlerinden bazılarını oluşturmaktadır.

Fıkıh literatüründe maslahat kavramı hem ruhî hem bedenî faydaları kapsar biçimde kullanıldığından İbn Abdüsselâm gibi bazı âlimler maslahatla ilgili incelemelerinde acı ve acıya götüren, yine haz ve hazza götüren durumlara özel olarak temas etme ihtiyacı duymuşlarsa da esasen konunun bu yönü ahlâk felsefesini ve mutlulukla ilgili felsefî telakkileri ilgilendirmektedir (bk. ELEM; LEZZET; İbn Abdüsselâm'ın bu konudaki görüşleri hakkında

değerlendirme, onun sûfî maslahat kuramının fıkıh usulüne giriş safhasını temsil ettiği iddiası ve eleştirisi için bk. Haçkalı, s. 84-88, 227). Fıkıh ve fıkıh usulü terimi olarak bu kavramın asıl çerçevesini, kişinin Allah'a karşı vecîbelerinin yanı sıra başka kişiler ve toplumla ilişkilerinde haklarını ve ödevlerini düzenleyen kuralların sağlayacağı yarar anlayışı oluşturmaktadır. Maslahat konusunu inceleyen günümüz İslâm hukuku yazarlarından bazılarının, hayır ve şer kavramlarının değerlendirilmesinde menfaati ölçü alan Batılı düşünürlerin yarar anlayışı ile İslâm âlimlerinin maslahat anlayışı arasında mukayeseler yaptıkları görülür. Meselâ Ebû Zehre, Jeremy Bentham ve John Stuart Mill tarafından geliştirilen yararcılık teorisiyle (utilitarianism) müslüman âlimlerin maslahat konusundaki tahlil ve değerlendirmelerinin tamamen örtüştüğünü (Mâlik, s. 309-327; Mecelletü'l-ḳānûn, XVII [1947], s. 205-243), Bûtî ise Batılı düşünürlerin, özellikle adı geçen iki filozofun menfaat anlayışının; maslahat ve mefsedet ölçütlerinin dünya hayatıyla sınırlı olması, bazılarınca mânevî hazlardan söz edilse de neticede menfaatin sırf maddî hazza göre değerlendirilmesi, dinin menfaatin bir fer'i olarak görülmesi, yani kendilerinin geçerli saydıkları bazı menfaatlerin hayata geçirilmesinde dinden yardım alınması şeklinde

özetlenebilecek olan üç temel noktada müslümanların maslahat telakkisinden ayrıldığını savunmaktadır (Ḍavâbıṭu'l-maṣlaḥa, s. 28-44; ayrıca bk. Fehmî M. Ulvân, s. 91-113). İslâm hukuk düşüncesindeki bazı yaklaşımlarla Batı'daki faydacı teorinin hukuk anlayışı arasında (bu konuda bk. Güriz, s. 1-8, 62-112, 138-154, 162-184) kısmî benzerlikler kurulabilirse de konuya bütüncül bir bakış yapıldığında şöyle bir sonuca ulaşılmaktadır: Hukukta gaye ve hukukun fonksiyonları konusunda görüş ayrılıkları bulunmakla birlikte hukukun üstün ilkeleri arasında müşahede edilen derin ve güçlü tezatlar her zaman hukuk felsefesinin önemli bir problemi olmuştur. Fıkhî hükümler arasında da konunun tabiatından, özellikle düzen fikriyle yarar ve adalet düşüncesi arasındaki zıtlıktan kaynaklanan çatışmaların bulunması kaçınılmaz olmakla beraber İslâm âlimlerinin bu ilişkileri bir antinomi olarak değil hepsini kuşatan daha yüksek bir gaye ve ilkenin tabii uzantıları olarak düşündükleri söylenebilir. Bu gaye ve ilke "mesâlihu'l-ibâd fi'l-âcil ve'l-ecîl" (kulların dünyada ve âhiretteki yararlarını sağlamak) şeklinde formüle edilmiş ve kısaca maslahat kavramıyla ifade edilir olmuştur. Bir başka anlatımla kelâmî mülâhazalar bağlamında hüsün-kubuh anlayışının etkisiyle Eş'arî âlimlerince maslahatın hikmet, hak, doğru gibi mutlak bir değer olarak düşünülmemesi gerektiğine dikkat çekilmesi bir yana (İbn Fûrek, s. 127-128), İslâm'ın ana kaynaklarından destek alan anlamıyla maslahatın adaleti de zımnen içerdiği düşünüldüğünden İslâm hukuk eserlerinde adalet kavramının yoğun bir kullanımına, özellikle maslahattan ayrı ve ona karşı işletilen soyut bir kavram olarak ele alınmasına rastlanmadığı gibi hukuk felsefesi incelemelerinde de adalet fikrinin merkezî bir konuma yerleştirilmediği görülür. Kur'an'da ve hadislerde adaletin ve buna anlamca yakın olan kavramların ağırlıklı bir yere sahip olmasına rağmen (Erdem, s. 44-65) fıkıh düşüncesinde böyle bir durumun ortaya çıkmasında, dinî bildirime dayalı hükümlerin mutlak adalet ölçütü olarak kabul edilmesinin yanında -hep aynı kelimeyle ifade edilmese de-yukarıda belirtilen anlamıyla maslahatın adaletin hal ve şartlara uyarlanma biçimi olarak telakki edilmesinin etkili olduğu söylenebilir. Nitekim bazı âlimler, şer'î hükümlerin değerlendirilmesi bağlamında adalet ile -kök anlamları arasında "düzgün ve iyi olma" mânası da bulunan-maslahat kavramlarını bunların eş anlamlı kabul edildiğini düşündürecek biçimde birbirini teyit için kullanmışlardır (meselâ bk. İbn Kayyim el-Cevziyye, İʿlâmü'l-muvaḳḳıʿîn, III, 3). Fakat belirtmek gerekir ki maslahatla ilgili incelemeler, daha çok bu düşüncenin

ictihad faaliyetindeki metodik rolü ve ilgili fıkıh usulü terimleri üzerinde yoğunlaştığından hukuk felsefesi açısından daha doyurucu değerlendirmeler yapılabilmesi için her müctehidin, mezhebin veya belirli dönemlere ve coğrafyalara göre müslüman toplumların fıkhî çözüm tercihlerini bu açıdan özel bir incelemeye alan, -toplum veya birey yararlarına, şekle veya öze ağırlık verme gibi-maslahatla ilgili hâkim eğilimleri tesbit etmeye ışık tutacak çalışmalara ihtiyaç bulunmaktadır. Batı'daki hukuk incelemeleriyle karşılaştırma açısından belirtilmesi gereken bir başka husus da bu hukuk çevresinde gerek hukukun temellendirilmesi gerekse hak, mülkiyet, kazanılmış hak vb. temel hukuk kavramlarının izah edilmesi sırasında menfaat teorisi üzerinde önemle durulmasına karşılık benzeri görüşlerin fıkıh literatüründe bir nazariye düzeyinde ele alındığının görülmeyişidir. Hukukun kamu hukuku-özel hukuk şeklinde iki kola ayrılmasının izahında başvurulan menfaat ölçütünün ise -bazı yazarlarca fıkıhtaki Allah hakkıkul hakkı mukayesesinin açıklanmasında sınırlı biçimde esas alınması bir yana-fıkıh düşüncesine yabancı olması tabiidir. Zira Roma hukuku menşeli bu ayırım birçok hukuk sisteminde olduğu gibi İslâm hukukunda da benimsenmiş değildir.

İslâm düşüncesini yeniden yapılandırmaya yönelik öneri ve teorilerde maslahat kavramının önemli bir referans noktası olduğu görülür. Wael B. Hallaq günümüz İslâm dünyasında, hukuk teorisini İslâm'ın temel değerleriyle çağdaş ve değişmekte olan bir toplumun ihtiyaçlarına uygun bir pozitif hukukun (fürû-i fıkıh) başarılı sentezine götürecek tarzda yeniden formüle etme amacında birleşen iki hâkim eğilim bulunduğunu belirtir. "Dinî faydacılık" ve "dinî özgürlükçülük" diye adlandıracağı bu eğilimlerin ikisinin de teolojik açıdan Muhammed Abduh tarafından benimsenen doktrinin ana hatlarını sorgulamadan aldığını, dinî faydacıların teorilerini özellikle geleneksel olarak daha sınırlı kullanımı olan hukuk teorisi ve metodolojisinin en önemli öğesi haline getirecek şekilde genişlettikleri kamu yararı (maslahat) terimi üzerine dayandırdıklarını, ilk ve orta dönem İslâm hukukçularının ortaya attığı bir dizi prensibi savunsalar da bunları daha çok, önemli oranda değiştirerek ve kendi avantajlarına olacak bir hale getirerek sözde paylaştıklarını, dinî özgürlükçülerin ise geleneksel hukukçular tarafından geliştirilen prensipleri ve onların gelişmiş olmaktan uzak yorum metotlarını tamamıyla bir kenara bıraktıklarını, görüldüğüne göre bunların Abduh'un tezinin rasyonalist yanını bu tezin geride bıraktığı

mirasla birlikte almış olduklarını, dolayısıyla bu anlamda Abduh'un paradoksal biçimde hem faydacıların fikir babası hem de özgürlükçülerin uzaktan entelektüel atası olduğunun ileri sürülebileceğini ifade eder. Ona göre birçok modern reformülasyonda hukukî düşüncenin yükü ilginç biçimde geleneksel hukuk teorisinin tâli kavramlarından olan istislâh üzerine düşmekte, kayda değer tarzda yeniden tanımlanan bu kavram sayesinde bir yandan ilâhî kaynakların temel buyruklarının gönlü alınırken öte yandan da "maslaha" tarafından meşrûlaştırılan ihtiyaç ve zaruret kavramları en üst mertebeye konarak rahat bir şekilde dinî nasların kesin

buyruklarının önüne geçirilmektedir. Fakat dinî faydacılarca benimsenen teorilerin iki temel öğesi olan istislâh ve zaruret kavramlarına bu şekilde dayanılması, karşı eğilimdeki bazı reformcuların haklı olarak belirttikleri üzere sübjektiflikten başka bir sonuca götürmez. Bununla birlikte modern reformun iki eğiliminden, düşüncelerinin kısmen de olsa pratik düzeyde uygulanmasında başarılı olanların dinî faydacılar olduğunu (Reşîd Rızâ ve takipçileri), belki bu başarının, bu eğilim tarafından benimsenen reformist fikirlerin, olması gereken bir reçeteden ziyade hâlihazırda hukuk sahnesinde yer alanın meşrûlaştırılmasını temsil etmesi olgusuyla açıklanabileceğini düşünen Hallaq istislâhın yol açtığı sonuçların "maslaha" kavramının keyfî, entelektüel ve metodolojik ihtimamdan yoksun olduğu kanaatini taşıyan etkili birçok reformcu tarafından itiraz edilebilir bulunduğuna işaret ederek dinî özgürlükçülerin dinî faydacılardan ayrıldıkları temel noktanın, onların sadece hukukî araçlar değil nasların buyruklarıyla modern dünyanın gerçekleri arasında diyalektik bir bağ kurmayı başaran bir metodoloji ortaya konması gereği üzerinde ısrar etmeleri olduğunu, Shahrur ve Fazlurrahman'ın da mensubu olduğu bu eğilimdekilerin söz konusu probleme zinde ve geleceği oldukça parlak bir teorik yapı oluşturan cevaplarının hukuk diline ve hukukî yoruma bütüncül ve bağlamsal yeni bir yaklaşımı temsil ettiğini, fakat kendi teorilerinin mevcut hukuk sistemlerine yabancı olması ve herhangi bir fikrin pratik uygulaması için vazgeçilmez olan siyasî güç merkezlerinden tecrit edilmiş olmaları sebebiyle tamamen marjinal kaldıklarını, İslâm dünyasının muhtelif çevrelerinden önemli bir muhalefetle karşılaştıklarını ve karşılaşmaya devam ettiklerini belirtir. Yazar bu konudaki tesbitlerini şöyle noktalamaktadır: Bu muhalefet, bir hukuk teorisini yeniden şekillendirme teşebbüslerini çevreleyen krizi sembolize etmektedir. Dinî faydacıların sistematik olmayan zorlama

fikirleri devletin yasama mercilerinin temel desteğini ve halkın tasvibini alırken teorileri hem hukukî hem entelektüel açıdan daha özgün ve daha inandırıcı olan özgürlükçüler hâlâ kendilerine taraftar bulabilmiş değildir (A History of Islamic Legal Theories, s. 214, 231, 261-262).

İslâm hukukunun en önemli üst kavramlarından olan maslahat hakkındaki inceleme ve tartışmalar, ictihad müessesesinin faal ve hukuk düşüncesinin yaşanan hayatla irtibatlı olup olmamasına ilişkin meselelerin etkisi bir yana hukuk felsefesi ve metodolojisi açısından bir değerlendirmeye tâbi tutulduğunda katışıksız maslahat ve mefsedetin nâdir olduğunu, çok defa bir maslahatı gözetmenin aynı zamanda bir mefsedete de katlanma anlamı taşıdığını, dolayısıyla dinin atıf yaptığı genel maslahat ilkesinin somut olaylarda gerçekleştirilmesindeki zorluğu kabul etmenin epistemolojik açıdan şu iki sonucu da beraberinde getirdiği söylenebilir: a) Beşer düzleminde maslahatla ilgili tercihlerin izâfîliği kaçınılmaz olduğundan mutlak hakikat iddiası yerine tutarlı bir metodoloji çerçevesinde her bir ictihadın saygınlığının kabul edilmesi zorunluluğu, b) Maslahat ve mefsedetin böylesine iç içe ve karmaşık olduğu bir olgular âleminde öteki dünyanın da mutluluğunu sağlayacak sağlıklı tercihler yapabilmenin ve bu konuda güvenli bilgi elde edebilmenin ancak dinî bildirim yoluyla olabileceği. Şâtıbî bu hususa temas ederken Mü’minûn sûresinin 71. âyetini delil göstererek mesâlihin celbi ve mefâsidin def‘inde öncelikli kriterin kişisel arzular olmayıp dünya hayatının âhiret hayatı için var edildiği gerçeği olduğuna dikkat çeker; her bir mükellefin kendisini bütün inanç, söz ve davranışlarında belirli bir yasanın otoritesi altında hissetmesi gereğine vurgu yapar ve şer‘î hükümlerin içerdiği küllî maslahatın da bu olduğunu belirtir (el-Muvâfaḳāt, II, 37-39, 386). Bu sebeple İslâm âlimleri vahiyle bildirilenlerin ana gövde olarak korunmasını bu konudaki izâfîlikler karşısında en güvenli yol olarak görmüşler ve maslahatla ilgili değerlendirmelerde naslara aykırı olmamanın yanı sıra naslardaki düzenlemelere uygunluk ölçütüne ağırlık vermişlerdir. Bununla birlikte maslahatla ilgili esaslar üzerinde teorik olarak fikir birliği içinde olunmasının bunların her bir olaya uygulanması sırasında farklı görüşlerin ortaya çıkmasını önlemeye yetmeyeceği de açıktır. Meselâ maslahatın naslara aykırılık taşımaması kuralının uygulanmasında hakemlik yapabilecek yegâne ölçütün nassın zâhirine yapışmak olduğu kabul edildiği takdirde bu izâfîlik büyük ölçüde giderilebilirse de nasta gözetilen amacın

belirlenmesine kapı aralayan metodolojiler çerçevesinde yapılan yorumların önemli farklılıklar taşıması, nasta gözetilen amacın belirlenmesi faaliyetine başlanınca öznelliğin dozunun artması tabii olacaktır. Yine, değerler sıralamasında dinin korunması ilkesinin öne alınması gerektiği üzerinde birleşilse bile hangi çözümün dinin korunması sayılacağı hususunda görüş ayrılıklarının çıkması kaçınılmazdır. Bütün bunlar dikkate alınarak maslahat konusuna bütüncül bir bakış yapıldığında bunun esas itibariyle bir "yorum" konusu olduğu ve canlı tartışmaların odağı olma özelliğini korumaya devam edeceği sonucuna varılabilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "ṣlḥ" md.; Tâcü'l-ʿarûs, "ṣlḥ" md.; Wensinck, el-Muʿcem, "ṣlḥ" md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "ṣlḥ", "nfʿa" md.leri; Buhârî, "Feżâʾilü'l-Ḳurʾân", 3; İbn Mâce, "Aḥkâm", 17; Nesâî, "Eymân", 45; Ebû Yûsuf, Kitâbü'l-H̱arâc, Kahire 1396, s. 26-29; Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî, Mefâtîḥu'l-ʿulûm, Kahire 1342/1923, s. 6, 8; İbn Fûrek, Mücerredü'l-Maḳālât, s. 56, 127-128; İbn Hazm, el-İḥkâm (nşr. Ahmed Şâkir), Kahire, ts., (Matbaatü'l-âsime), II, 757-792; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, el-Burhân fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. Abdülazîm ed-Dîb), Devha 1399, II, 923-964, 1113-1157; Râgıb el-İsfahânî, Tafṣîlü'n-neşʾeteyn ve taḥṣîlü's-saʿâdeteyn (nşr. Abdülmecîd en-Neccâr), Beyrut 1988, s. 90-91, 104-105, 124-127; Gazzâlî, el-Müstaṣfâ, Bulak 1324, I, 284-315; II, 296-306; a.mlf., Şifâʾü'l-ġalîl (nşr. Hamed el-Kübeysî), Bağdad 1390/1971, s. 142-266; İzzeddin İbn Abdüsselâm, el-Fevâʾid fi'ḫtiṣâri'l-maḳāṣıd: el-Ḳavâʿidü'ṣ-ṣuġrâ (nşr. İyâz Hâlid et-Tabbâʿ), Dımaşk 1416/1996; a.mlf., el-Ḳavâʿidü'l-kübrâ: Ḳavâʿidü'l-aḥkâm (nşr. Nezîh Kemâl Hammâd - Osman Cumʿa Damîriyye), Dımaşk 1421/2000; Karâfî, Şerḥu Tenḳīḥi'l-fuṣûl (nşr. Tâhâ Abdürraûf Saʿd), Kahire 1414/1993, s. 445-447; Tûfî, Şerḥu'l-Erbaʿîn (nşr. Mustafa Zeyd, el-Maṣlaḥa fi't-teşrîʿi'l-İslâmî ve Necmüddîn eṭ-Ṭûfî içinde), [baskı yeri yok] 1954 (Dârü'l-fikri'l-Arabî), tür.yer.; a.mlf., Şerḥu Muḫtaṣari'r-Ravża (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Beyrut 1989, III, 213-215, 381-403; İbn Kayyim el-Cevziyye, Miftâḥu dâri's-saʿâde, Kahire 1323, II, 14-71; a.mlf., İʿlâmü'l-muvaḳḳıʿîn, III, 3; Şâtıbî, el-

Muvâfaḳāt, II, 5-64, 386; IV, 27-32; a.mlf., el-İʿtiṣâm, Kahire, ts. (el-Mektebetü’t-ticâriyyetü’l-kübrâ), II, 111, 114-115, 119, 129; Kemâleddin İbn Ebû Şerîf, el-Müsâmere, Bulak 1317, s. 151-171; Mecelle, md. 19, 20, 25-32, 58, 1801; Ahmed Esad, Garb Hukuku Nazariyeleri: Hukukta Gaye, İstanbul 1927; M. Ebû Zehre, el-İmâm Zeyd, Kahire, ts. (Dârü’l-fikri’l-Arabî), s. 445-451; a.mlf., Mâlik: Ḥayâtühû ve ʿaṣrühû ârâʾühû ve fıḳhüh, Kahire 1952, s. 309-340; a.mlf., İbn Ḥanbel, Kahire 1981, s. 309-326; a.mlf., “el-Meṣâliḥu’l-mürsele ve meẕhebü’l-menfaʿa fi’l-fıḳhi’l-İslâmî”, Mecelletü’l-ḳānûn ve’l-iḳtiṣâd, XVII, Kahire 1947, s. 205-243; Mustafa Zeyd, el-Maṣlaḥa fi’t-teşrîʿi’l-İslâmî ve Necmüddîn eṭ-Ṭûfî, [baskı yeri yok] 1954 (Dârü’l-fikri’l-Arabî); Reşîd Rızâ, Tefsîrü’l-menâr, VII, 197-198; Adnan Güriz, Faydacı Teoriye Göre Ahlâk ve Hukuk, Ankara 1963; Rahmi Çobanoğlu, Hukukta Gaye Problemi, İstanbul 1964; Zahit İmre, Medeni Hukuka Giriş, İstanbul 1971, s. 144-191; J. Schacht, An Introduction to Islamic Law, London 1971, s. 37, 61, 299; Abdülkadir Şener, İslâm Hukukunun Kaynaklarından Kıyas İstihsan ve İstıslah, Ankara 1974; Özcan Karadeniz,

Roma’da Kamulaştırma ve ‘Kamu Yararı’ Kavramı, Ankara 1975, s. 2, 33-34; M. Tâhir b. Âşûr, Maḳāṣıdü’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye, Tunus 1978, s. 63-87; Hüseyin Hâmid Hassân, Naẓariyyetü’l-maṣlaḥa fi’l-fıḳhi’l-İslâmî, Kahire 1981; M. Mustafa Şelebî, Taʿlîlü’l-aḥkâm, Beyrut 1981; İbrahim Kâfi Dönmez, İslâm Hukukunda Kaynak Kavramı ve VIII. Asır İslâm Hukukçularının Kaynak Kavramı Üzerindeki Metodolojik Ayrılıkları (doktora tezi, 1981), Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi; M. Takī el-Hakîm, el-Uṣûlü’l-ʿâmme li’l-fıḳhi’l-muḳāren, Beyrut 1983, s. 400-402; Vecdi Aral, Hukuk Felsefesinin Temel Sorunları, İstanbul, ts.; Abdülmecîd et-Türkî, “Naẓariyyetü’l-istiṣlâḥ ʿinde’l-Ġazzâlî”, Ebû Ḥâmid el-Ġazzâlî: Dirâsât fî fikrihî ve ʿaṣrihî ve teʾs̱îrih, Rabat 1988, s. 275-290; Mustafa Ahmed ez-Zerkā, el-İstiṣlâḥ ve’l-meṣâliḥu’l-mürsele, Dımaşk 1988; Fehmî M. Ulvân, el-Ḳıyemü’ż-żarûriyye ve maḳāṣıdü’t-teşrîʿi’l-İslâmî, [baskı yeri yok] 1989 (Matâbiu’l-hey’eti’l-Mısriyyeti’l-âmme li’l-kitâb); Fazıl Hüsnü Erdem, İslam Hukukunda Adalet Kavramı ve Olgusu (doktora tezi, 1992), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 44-85; Ahmed Reysûnî, Naẓariyyetü’l-maḳāṣıd, Herndon 1995; M. H. Kerr, Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad ‘Abduh and Rashid Rıda, London 1996; Kâşif Hamdi Okur, İslâm Hukuk Metodolojisinde Münasebet Kavramı

(yüksek lisans tezi, 1997), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Wael b. Hallaq, A History of Islamic Legal Theories, Cambridge 1997; Ertuğrul Boynukalın, İslâm Hukukunda Gaye Problemi (doktora tezi, 1998), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Abdurrahman Haçkalı, İzzuddin b. Abdisselâm'da Maslahat Nazariyesi (doktora tezi, 1999), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; M. I. Dien, "Maslaha in Islamic Law: A Source or a Concept? A Framework for Interpretation", Studies in Honour of Clifford Edmund Bosworth (ed. I. R. Netton), Leiden 2000, I, 345-356; M. Saîd Ramazan el-Bûtî, Ḍavâbiṭü'l-maṣlaḥa fi'ş-şerîʿati'l-İslâmiyye, Beyrut 2001; F. M. M. Opwis, Maslaha: An Intellectual History of a Core Concept in Islamic Legal Theory (doktora tezi, 2001), Yale University; Tuncay Başoğlu, Hicrî Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İllet Tartışmaları (doktora tezi, 2001), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Ali Pekcan, İslâm Hukukunda Gâye Problemi: Zarûriyyât-Hâciyyât-Tahsîniyyât, İstanbul 2003, s. 117-280; Sami Erdem, Tanzimat Sonrası Osmanlı Hukuk Düşüncesinde Fıkıh Usûlü Kavramları ve Modern Yaklaşımlar (doktora tezi, 2003), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Chafik Chehata, "Logique juridique et droit musulman", St.I, XXIII (1965), s. 25; Ihsan A. Bagby, "The Issue of Maslahah in Classical Islamic Legal Theory", International Journal of Islamic and Arabic Studies, II/2, Bloomington 1985, s. 1-11; Tekin Akıllıoğlu, "Kamu Yararı Kavramı Üzerine Düşünceler", Amme İdaresi Dergisi, XXIV/2 (1991), s. 3-15; Ferhat Koca, "İslâm Hukukunda Maslahat-ı Mürsele ve Necmeddin et-Tûfî'nin Bu Konudaki Görüşlerinin Değerlendirilmesi", İLAM Araştırma Dergisi, I/1, İstanbul 1996, s. 93-122; Ignaz Goldziher, "Fıkıh", İA, IV, 605; R. Paret, "İstihsân ve İstislâh", a.e., V/2, s. 1217-1220; Ebülulâ Mardin, "Mecelle", a.e., VII, 433; Madjid Khadduri, "Maṣlaḥa", EI² (İng.), VI, 738-740; W. P. Heinrichs, "al-Ṭūfī", a.e., X, 588.

İbrahim Kâfi Dönmez

MASMÛDE

(المصمودة)

Berberî kabilesi.

Berberîler’in Berânis koluna mensup olup Masmûd b. Bernes b. Berr’in soyundan gelmektedir. Diğer Berberî kabilelerinden farklı olarak tarih boyunca iki küçük alt kolu hariç yerleşik hayat sürmüştür. Farklı isimler altında küçük kabilelere ayrıldığı için bu kabilenin tamamına Masâmide (Masmûdeliler) adı da verilmektedir. Masmûde, meşhur Berberî kabilelerinden Sanhâce ve Zenâteliler’le birlikte günümüzde Fas Krallığı’nın nüfusunu oluşturmaktadır ve Berberîler’in nüfus bakımından en kalabalık gurubudur. Zamanımızda daha çok Şuluh adıyla tanınan kabilenin anayurdu Mulviya nehriyle Atlas Okyanusu arasında kalan ve tarihte Mağrib-i Aksâ olarak da bilinen bugünkü Fas Krallığı’nın kuzeybatı bölgesidir. Yaşadıkları coğrafî alan, Akdeniz sahilindeki Sebte’den (Ceuta) batıya doğru uzanan dağların arasında kalan boğazlardaki ovalar, Atlas Okyanusu sahilindeki vadilerin çevreleri, güneydeki Sûs bölgesine kadar uzanan Büyük Atlas ve Anti Atlas dağlarındaki kasaba ve köylerdir. Kabilenin önemli yerleşim yerleri Sebte, Bâdis, Miknâs, Dimnât, Sâle, Kûz, Ağmat ve Merakeş’tir. Bûne’de yaşayan Masmûdeliler de vardır. Kabile mensupları İdrîsîler, Fâtımîler, Murâbıtlar, Muvahhidler, Hafsîler ve Merînîler zamanında devlet yönetiminde önemli görevler üstlenmişlerdir.

İslâmiyet’in ilk asırlarında, Akdeniz sahilleriyle Batı Afrika’daki ilk müslüman sultanlık olan Gāne arasındaki ticaret yollarının güvenliği Masmûde kabilesi tarafından sağlanıyordu. Başlangıçta daha ziyade tarım ve hayvancılıkla geçinen Masmûdeliler, özellikle X. yüzyıldan sonra Atlas dağlarının yüksek bölgelerine çekilerek buralarda inşa ettikleri sağlam kalelerin çevresinde yaşamaya başlamışlardır.

Masmûde kabilesi Gumâre, Bergavâta ve kabilenin genel adını taşıyan Masmûde adlı üç büyük kola ayrılmaktadır. Gumâre, kuzeyde Akdeniz sahilinden Sebû ile Vargla’ya kadar uzanan, özellikle Sebte ile Tanca

arasındaki boğazlarda, Akdeniz ovalarında ve Rif dağlarının yükseklerinde yaşamıştır. Bergavâta, Sebû'dan Vâdî-ümmürâbî'ye kadar olan bütün Atlantik ovalarını, Masmûde yurdunun merkezi konumundaki Sûsülednâ veya Bilâdütâ-mesnâ denilen yerlerdeki Sâle, Azemmûr ve Enfâ'yı yurt edinmiştir. Mağrib-i Aksâ'da VII. yüzyılda önemli bir güç olarak ortaya çıkan kabilenin bu kolu yaklaşık dört asır bölge tarihinde etkili olmuştur. Masmûde ise güneyde Vâdîümmürâbî'den Anti Atlas dağ silsilesine kadar olan bölgede ikamet etmiştir.

Kendi içinde küçük kollara ayrılan Gumâre'nin başlıca yerleşim yerleri Nukûr, Bâdis, Tıtvân, Sebte ve Kasr'dır. VIII. yüzyılda Mûsâ b. Nusayr'ın bölge valiliği sırasında İslâmiyet'i kabul eden Gumâreliler'den askerî birlikler oluşturulmuş ve bunlar İspanya'nın fethinde kullanılmıştır. Gumâreliler, bölgede yaygın mezhep olan Mâlikî mezhebi dışında zaman zaman Sufriyye ve Şîa gibi mezheplere yönelmişler, içlerinden bazıları daha da ileri giderek yeni din icat etme yoluna gitmişler ve bu yüzden sapıklıkla itham edilmişlerdir. Gumâre kabilesi Muvahhidler'in Fas'a hâkim olmasının ardından onlara katılarak Sebte'nin 541'de (1146-47) ele geçirilmesinde görev almıştır. Sapıklıkla suçlanan Bergavâta ve Gumâre kabilesi mensupları Murâbıtlar ve Muvahhidler tarafından acımasızca öldürülüp yurtlarına bedevî Araplar ve Zenâteliler yerleştirilmiş, hayatta kalanlar da başka yerlere sürülmüştür.

Masmûdeliler'in İslâmlaşması Ukbe b. Nâfi'in 62 (682) yılında Mağrib-i Aksâ seferiyle başlamıştır. Bu ilk seferin Masmûde üzerindeki tesiri Ukbe'nin geri dönüşü sebebiyle kısa sürmüş, Ukbe 88'de (707) Mağrib-i Aksâ'yı tekrar ele geçirmeye teşebbüs ettiğinde kendisi Der'â ve Tâfîlâlt'ı alırken oğlunu Sûs ve Masmûde yurduna sevketmiştir. Masmûdeliler'e İslâmiyet'i öğretmek için yoğun gayret sarfedilmiş, ilk olarak kabilenin Bergavâta kolu Müslümanlığı kabul etmiştir. Büyük Atlas dağlarında yaşayan Masmûde kolu ise daha sonraki tarihlerde İslâmiyet'i benimsemiştir. İslâm'ın bölgede yayıldığı yıllarda sayı, güç ve dine bağlılık bakımından Masmûdeliler diğer kabilelerden daima üstün bir konumda olmuştur. el-Muvaṭṭaʾın râvilerinden Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî'nin dedesi olan Tancalı Kesîr b. Veslâs b. Şemlâl el-Masmûdî, Târık b. Ziyâd'ın saflarında İspanya'nın fethine katılmıştır.

Mûsâ b. Nusayr idaresindeki Arap orduları Mağrib-i Aksâ'da Masmûdediler'den çok sayıda asker toplamıştır. İlk dönemde Endülüs'e yerleşen Berberîler'in çoğunluğu Masmûde kabilesine mensuptu.

I. Hakem zamanında (796-822) Şezûne (Sedona, Sidonia) ve Algeciras (el-Cezîretü'l-hadrâ) kadısı olan Abbas b. Nâsih el-Masmûdî bunların önde gelenlerindendir. Masmûdeliler ayrıca Portekiz'in güneyindeki Idanha a Valha, Üşbûne (Lizbon) Şenterîn (Santarem) ve Kulumriye (Coimbra) dahil birçok yeri yurt edinmiştir.

İdrîsîler'in çöküşü üzerine IV. (X.) yüzyılda müstakil hale gelen Masmûdeliler kendi seçtikleri "amgar" (şeyh) denilen reisleri tarafından idare edilmiştir. 449'da (1057) Sûs'taki Masmûdeliler'in desteğini alan Murâbıtlar Devleti'nin kurucusu Abdullah b. Yâsîn Ağmat'ı ele geçirdi, daha sonra Yûsuf b. Tâşfîn 454 (1062) yılında burayı başşehir yaptı. Sanhâceliler'le Masmûdeliler'in birlikte hareket etmesini sağlayarak bunları Zenâte kabilesinin boyunduruğundan kurtardı.

Masmûdeliler, Muvahhid hânedanının kurulmasını sağlayan ve bir Masmûde kabilesi mensubu olan İbn Tûmert'in 515 (1121) yılındaki isyanına kadar Murâbıtlar'a tâbi idi. İbn Tûmert, Hezrece ve Heskûre gibi Masmûde'nin alt kollarını itaat altına alıp onlarla birlikte Lemtûneliler'e karşı savaştı. Sanhâceliler'in kumandasında savaşlara katılan Masmûdeliler, Muvahhidler Devleti'nin kurucusu İbn Tûmert'e büyük destek vererek 519 (1125) yılından itibaren Murâbıt hâkimiyetine baş kaldırdılar ve sayı bakımından onlardan çok üstün oldukları için müstakil hareket etmeye başladılar. Yedi yıl süren savaşın ardından 541'de (1146) Fas şehrini, bir yıl sonra da Merakeş'i ve kısa zamanda bütün Mağrib-i Aksâ'yı, İspanya'daki müstakil emirlikleri Murâbıtlar'dan alan çoğu Masmûde asıllı Muvahhidler, 547'de (1152) başlattıkları İfrîkıye seferini 553'te (1158) tamamlayarak tarihte ilk defa bütün Mağrib'i tek hâkimiyet altında topladılar. İspanya'da hıristiyanların "Reconquista" adını verdikleri, Endülüs'ü müslümanlardan kurtarma hareketinin gecikmesinde etkili oldular. Bu arada Tunus'taki Mehdiye ve Erek'in (Alarcas) hıristiyanlardan geri alınmasını sağladılar.

Bu kabilenin tarihte rol oynadığı en önemli hadise, Masmûde Devleti diye de adlandırılan Muvahhid hânedanının kuruluşunu sağlamasıdır. Bu sebeple

667’de (1269) Zenâte asıllı Merînîler hânedanı tarafından yıkılıncaya kadar Muvahhidler’in tarihi aynı zamanda Masmûdeliler’in tarihidir. Ebû Hafs el-Hintâtî’nin soyundan gelenlerin kurduğu Hafsî hânedanı da aslında Masmûde kökenlidir.

Muvahhidler’in 609’da (1212) İkāb (Las Navas de Tolosa) savaşında İspanya hıristiyanlarına yenilmesi üzerine Masmûde, Mağrib-i Aksâ’da bağımsızlığını ilân eden Merînîler’in saldırısına uğradı. Atlas dağlarında yaşayan Masmûdeliler bu idarî boşluktan istifade ederek müstakil hale geldiler. Burada yaşayanlar, kuruluşunda faal olarak görev aldıkları Muvahhidler’in iktidarlarının ilk yarısı hariç tarih boyunca bölgeye hâkim iktidarların genelde baskısına uğramadılar. Sa‘dî ve Fîlâlî hânedanları da dağlık bölgelerdeki Masmûdeliler’i yeteri kadar kendilerine bağlayamadılar. Ancak onların mahallî idarecilerin etrafında toplanmasını önleyip dinî şahsiyetlere yönelterek nüfuzları altında kalmalarını sağladılar. Filâlîler, Mevlây Reşîd döneminde ilk defa Sûs ve Atlas bölgesini hâkimiyetleri altına aldılar. Sadece Tâzervâlt’ta Seyyidî Hişâm’ın kurduğu müstakil Masmûde emirliği, merkezi Îlîğ olan bölgede XVIII. yüzyıl sonundan 1886’ya kadar hâkimiyetini sürdürdü. Bu tarihten itibaren Masmûdeliler’in adı kaybolmaya başladı. Kabilenin Fransız işgali sırasında Sultan Mevlây Hasan’ın ölümünün ardından doğuda bazı büyük aileler tarafından idare edildiği anlaşılmaktadır. Rif bölgesinin 1926 yılına kadar önce İspanyollar’a, ardından Fransızlar’a karşı bağımsızlık mücadelesi vermesi, yukarı Atlas Masmudelileri’nin 1934-1935’te Fransız işgaline direnmesi bölge halkının bağımsızlığa düşkün olduğunu göstermektedir. Masmûde ismine günümüzde Fas’ın kuzeyinde Kasrülkebîr civarında küçük bir kabile adı olarak rastlanmaktaysa da ülkenin güneyinde bu isim tamamen unutulmuştur.

İbn Haldûn, ziraat ve hayvancılık yaparak geçinen ve küçük köylerde taştan evlerde oturan Atlas Masmûdelileri’nin kale ve hisarlarından bahsetmektedir. Masmûdeliler’in yaşadığı dağlık bölgelerde İbn Tûmert’in kabrinin bulunduğu Tinmellel dışında başka şehir bulunmamaktadır. Ovalarda ise Yûsuf b. Tâşfîn’in 454’te (1062) kurduğu Merakeş, kuzeyde Ağmat ve Nefîs, güneyde İgli ve Tamarurt’un yanı sıra ikinci derecede öneme sahip kuzeyde Şafşâve (Şişâve), Afifan, doğuda Hâha ve Tadnast bulunmaktadır. Büyük ticaret yolları Ağmat’tan başlayıp Fas, Sicilmâse,

Sûs, Benî Magūs ve İgli yurdunu geçerek buraya ulaşıyordu. Bölgenin belli başlı ürünleri ceviz, incir, nar, üzüm, erik, armut, portakal, zeytin ve bademdir. Masmûdeliler Hâha'daki ormanları oluşturan, bölgeye özgü "arkân" denilen ağaçtan yağ üretiyor, demir, bakır ve gümüş madenlerini işletiyordu. Sûs bölgesinde ise şeker kamışından şeker üretimi yapılıyordu. İbn Haldûn ayrıca İslâm'ın burada yayıldığı ilk asırdan itibaren Masmûde'nin dinlerine sıkı sıkıya bağlı olduğunu kaydeder. Masmûde kolundan İmam Mâlik'in el-Muvaṭṭaʾının râvileri arasında bulunan Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî gibi çok sayıda önemli şahsiyet yetişmiş, bunlar Endülüs Emevî idaresinde rol oynamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Şerîf el-İdrisî, La géographie d'Edrisi (trc. P. A. Jaubert), Amsterdam 1975, s. 209-216; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, IX, 622; X, 81, 99, 569, 577, 583-584; İbn Haldûn, Histoire des berbères (trc. de Slane), Paris 1982, I, 169, 194; II, 124-135, 144-157, 161, 171, 259-261; R. Montagne, Les berberes et le Makhzen dans le sud du Maroc, Paris 1930, s. 26-30, 35, 37, 60-68, 186-189, 193-196, 208-216; J. Brignon v.dğr., Histoire du Maroc, Paris 1967, s. 58, 62, 76, 81-85, 102-103; Sıddîk el-Arabî, Kitâbü'l-Maġrib, Beyrut 1404/1984, s. 75, 187, 221; İbrâhim Harekât, Maġrib ʿabre't-târîḫ, Dârülbeyzâ 1405/1984, I-III, tür.yer.; H. T. Norris, The Arab Conquest of the Western Sahara, Beyrut 1986, s. 156, 243, 245; J. M. Abu'n-Nasr, A History of the Maghrib in the Islamic Period, Cambridge 1987, s. 13, 80, 87, 89-90, 93-95; Abdulvahid Dhanûn Tâha, The Muslim Conquest and Settlement of North Africa and Spain, London 1989, s. 22, 26-29, 76, 169-173; V. Lagardere, Les almoravides, Paris 1989, s. 26-28, 41, 68-74; G. Marçais, La Berbérie musulmane et l'orient au moyen âge, Paris 1991, s. 40, 126-128, 232-234, 253, 267-269; Hüseyin Mûnis, Târîḫu'l-Maġrib ve ḥaḍâratüh, Beyrut 1412/1992, II/2-3, s. 44, 58, 76-78, 88, 101, 236; T. K. Park, "Masmûda", Historical Dictionary of Morocco, London 1996, s. 147; G. S. Colin, "Masmûde", İA, VII, 351-356; a.mlf., "Maṣmūda", EI² (Fr.), VI, 730-733; Hakkı Dursun Yıldız, "Berberîler", DİA, V, 479-483;

Muhammed Razûk, “Hafsîler”, a.e., XV, 125-128; Arif Aytekin, “İbn Tûmert”, a.e., XX, 425-427.

Ahmet Kavas

MASNÛ

(bk. MEVZÛ).

MASONLUK

Dünyanın en yaygın ve kısmen gizli loca örgütlenmesi, Hür ve Kabul Edilmiş Masonlar Topluluğu'nun öğreti ve uygulamaları.

Mason kelimesi Fransızca "duvar ustası" anlamındaki maçondan gelir; masonlara farmason veya franmason da (franc maçon: serbest duvarcı) denir. Masonluğun son iki yüzyıllık geçmişi genel olarak

bilinmekle beraber daha öncesine ait tarihi sırlar, efsaneler ve mitlerle kaplıdır. Son zamanlardaki araştırmalar modern masonluğun temelini; Ortaçağ İngilteresi'nde duvarcı ve katedral inşaatçısı meslek birliklerinin (Fr. loge, İng. lodge: loca) gelişmesine dayandırmaktadır. Ancak zamanla katedral inşaatlarının azalması üzerine amelî (operatif) masonların oluşturduğu localar, üye sayılarını en azından koruyabilmek için başka meslek gruplarından da aynı ilkeleri benimseyen kabul edilmiş / fahrî (spekülatif) üyeler almaya başladılar. Böylece masonlar amelî ve kabul edilmiş olmak üzere iki şekilde anıldı. XVII. yüzyılın sonlarında kabul edilmiş masonların sayısı giderek ağırlık kazandı. Bunların çoğunlukta olduğu localar, kendilerine tarihî kökler kazandırmak amacıyla eski tarikatların ve şövalye topluluklarının mistik âyin usullerini benimsemeye başladılar. Kudüs'teki Süleyman Mâbedi masonluk mesleğinin başlangıcı olarak benimsendi, bu mâbedin mimarı olduğu kabul edilen Hiram Usta da masonluğun pîri sayıldı.

1717'de Londra'da dört büyük mason locasının birleşmesiyle Londra Büyük Locası kuruldu. Bundan sonra toplumsal hayatta giderek etkin bir konum kazanan masonluk İngiliz kraliyet ailesinin ve Anglikan kilisesinin desteğini alarak hızla gelişti, bir taraftan da İngiliz sömürgeciliğine paralel olarak dünyanın pek çok bölgesine yayıldı. Masonluğun günümüzde de geçerli olan temel kanunları 1723'te rahip James Anderson tarafından hazırlandı.

Masonluk, XVIII. yüzyılın başlarında Fransa'ya girişiyle giderek Aydınlanma çağının kavramları çerçevesinde siyaset dışı yapısından

uzaklaştı. Bunun sonucu olarak Fransız masonları 1789 Fransız İhtilâli'nde etkili oldular. Masonluğun hürriyeteşitlik-kardeşlik ilkeleri Fransız İhtilâli'nin de mesajı olarak tarihe geçti. Loca yapılanmasındaki biraderlik ve sembolizm, yerini hiyerarşik derecelenmeye ve buna uygun ritüellere bıraktı. Aynı dönemde masonluk, İskoç ve York geleneği olmak üzere günümüze kadar devam eden iki ana sisteme ve kola ayrıldı. İskoç kolu Fransız, York kolu Anglo-Sakson motiflerini taşımaktaydı. Bu dönemde masonluğa geçen ritüeller arasında, tarihi Haçlı seferlerine dayanan ve Kudüs'ü muhafaza için teşkilâtlanan dinî karakterli tapınak şövalyeleri, Malta şövalyeleri gibi efsaneler en belirgin olanlarıdır. Masonluğun sloganlarından biri olan ve Tanrı için kullanılan "evrenin ulu mimarı" ifadesi yine bu dönemde öğretiye yerleşti. Anglo-Sakson masonluğu daha sonra kendi içinde İskoç, İrlanda ve İngiliz localarına ayrıldı.

XIX ve XX. yüzyıllarda Anglo-Sakson masonluğu İngiltere Krallığı'nın himayesinde Amerika, Kanada, Hindistan, Afrika ve Kuzey Avrupa'da; daha seküler ve siyasî içerikli Fransız kolu ise Avusturya-Macaristan, İspanya, Portekiz, İtalya, Ortadoğu ve Latin Amerika'da yayıldı. XIX. yüzyılın sonlarında bu iki kol Tanrı'ya iman hususunda farklı yaklaşımlar benimsediği için birbirinden koptu. 1877'de Fransız Büyük Doğu Locası üyelik için Allah'a imanın gerekli olmadığını kabul ederken genel olarak İngilizce konuşulan bölgelerde masonluk rejimler ve kurumsallaşmış dinlerle iyi ilişkiler halinde gelişti.

Masonluk önceleri sadece hıristiyanlara ait bir yapılanma iken XIX. yüzyıldan itibaren yahudiler, müslümanlar ve diğer din mensupları da bu örgütlenmeye kabul edildi. Bununla birlikte masonluğun hıristiyan-yahudi geleneğinin eklektik bir formu mahiyetinde modern ve müstakil bir din olduğu yönünde yaygın bir kanaat de vardır. Özellikle Fransız geleneğinin seküler-rasyonalist içeriği ve kendine has dinî-ahlâkî öğretileri başından beri Katolik kilisesinin muhalefetiyle karşılaştı. 1738'de Papa XII. Clement masonluğu din dışı ilân etti. Bu anlayış 1902'ye kadar diğer papalar tarafından da sürdürüldü. Protestan ve Ortodoks dünyasında bu kadar katı bir tavır söz konusu olmamakla birlikte Amerika'daki bazı Lutheryan ve Metodist kiliseler masonluğun kilise dışı deist bir iman ve ahlâk sistemi içerdiğini, bunun hıristiyan inancıyla bağdaşmadığını açıklamışlardır. Masonluk çarlık Rusya'sında yasaklandığı gibi komünizm döneminde de

burjuva kapitalizminin bir kurumu sayılarak faaliyetlerine izin verilmedi. XX. yüzyılda diğer komünist ülkeler ve bazı totaliter devletlerde de masonluk yasaklandı.

I. Dünya Savaşı sonrasında üye sayısının hızla arttığı, loca sayısının 1919'da 4000'e, 1926'da 5000'e, 1950'de 7000'e, 1981'de 9000'e ulaştığı belirtilmektedir (Knight, s. 39). Günümüzde masonluk, dünya çapında 6 milyon civarında mensubu bulunan evrensel bir örgütlenme haline gelmiştir. Her ülkedeki masonlar iki ana geleneğin birinden icâzetli bağımsız büyük localar tarafından idare edilmektedir.

Öğreti, Ritüel ve Teşkilât. Masonluk öğreti ve ritüellerinin üç yüzyıla yakın bir geçmişten bugüne değişmeden geldiği ileri sürülmektedir. Genel olarak Tanrı'ya, Tanrı'nın evrenin ulu mimarı olduğuna ve ölümden sonra bir hayatın bulunduğuna inanmak masonlukta önemlidir. Masonlukta ferdin evrenin ulu mimarının var oluş sırlarını araştırıp öğrenerek olgunluğa eriştiğine inanılır. Masonlar, hayatın her döneminde kendi aralarında yardımlaşmak ve birbirlerine destek olmakla görevli olduklarına inanırlar. Ritüeller, bütün locaların başkanı olan üstâd-ı muhteremin başkanlığında mâbed ve mahfel de denilen locada icra edilen ve belli hareketleri, konuşmaları ve yeminleri kapsayan oldukça karmaşık bir seremonidir.

Masonluk insanla Tanrı, insanla insan ve insanla madde arasındaki ilişkileri sembol ve mecazlarla anlatır. Hiyerarşide en alt derece olan çıraklık, insanın doğuşundaki zayıf ve çaresiz durumu temsil eden çocuklukla sembolize edilmiştir. Bu dönemde çırak bütün dillerin yerini tutan sembollerle ifade edilen masonik dili öğrenir. Gençlikle sembolize edilen ikinci derecenin adayına (kalfa) daima sebat tavsiye edilir, sanata ve bilime yönlendirilir. Ustalıkla sembolize edilen üçüncü derecede "ruhun lisanına işlenmiş olan" semboller önem kazanır. Bu üç dereceye "remzî dereceler", 4-33. derecelere "felsefî dereceler" denir. Masonlar birbirine "birader", mason olmayana da "hâricî" derler.

Masonların bulundukları mekânların, kullandıkları malzemelerin, toplantı günlerinin, ritüellerdeki hareket ve duruşların da sembolik anlamları vardır. Hakikat ışığının doğudan geldiğine inanıldığı için masonluk esaslarına uygun bir hayat tarzının sürdürüldüğü yer olan loca doğudan batıya

dikdörtgen şeklinde olup doğuya dönüktür. Masonluk öğretisine göre locaların yıldızlı tavanı gök yüzünü, dolayısıyla masonluğun bütün insanlığı kuşatmasını, siyah-beyaz damalı yer döşemesi iyi-kötü, sıcak-soğuk gibi zıtlıkları temsil eder. Locadaki iki büyük tunç sütundan soldaki gücün, sağdaki devamlılığın sembolüdür. Loca dünyanın sembolü, masonun kalbi de locanın sembolüdür. Locadaki gönye, tesviye ve şakul amblemleriyle sembolize edilen üç baş görevliden üstâd-ı muhterem ruhu, birinci nâzır canı, ikinci nâzır insandaki bedeni remzeder. Çoğu ülkelerde çıraklık, kalfalık ve ustalık (üstatlık) şeklinde üç aşamalı bir süreç ihtiva eden yapılanma 33. derecede son bulur. Ancak pek çok yerde bu ana aşamalara eklenen sayısız ara dereceler söz konusu olabilmektedir.

Çıraklık, kalfalık ve üstatlık derecesine ve bunun üzerindeki otuz üçe kadar her derecenin sınıfları ve sembolik isimleri vardır.

Masonluğa yalnız belli bir meslek sahibi ve mesleğinde başarılı yetişkin erkekler üye kabul edilmekle birlikte son yıllarda kadınların da mason locaları kurma girişimleri bulunmaktadır. “Tekris” adı verilen masonluğa giriş âyin ve merasimleri farklı geleneklerde bazı değişiklikler gösterse de yaygın uygulamaya göre aday tekrise hazırlanırken önce üzerindeki bütün madenleri çıkarır; ardından lamba, kum saati, tuz, kükürt vb. sembollerin bulunduğu bir odada tek başına bırakılır. Bu arada sorumluluklarıyla ilgili soruya cevabı ile vasiyetnâmesini yazması istenir. Bazı elbiselerini çıkardıktan sonra gözleri bağlı olarak mâbede alınır ve kılıçla tekris edilir. Masonluğun bütün geleneklerine ve esaslarına gönüllü uyacağına ve masonluk sırlarını ifşa etmeyeceğine dair inandığı kutsal kitap üzerine yemin eder. Bundan sonra locanın bütün faaliyetlerine ve toplantılarına devam ederek belli aşamalardan geçip 33. derece masonluğa ulaşabilir. Hiyerarşik yapının her birimi yılın sembolik değeri olduğuna inanılan bazı günlerinde bir araya gelir. Büyük konsey yılda dört defa, 21 Mart, 25 Haziran, 21 Eylül, 27 Aralık günlerinde toplanır. Masonlar genel toplantı yapmayıp en az yedi kişiden oluşacak localar halinde faaliyet gösterirler. Yeni bir locanın kurulması büyük locanın iznine bağlıdır. Yönetici her yıl gizli oyla seçilir. Bütün locaların başkanı üstâd-ı muhteremdir. Masonlukta doğu ışık ve aydınlanmanın kaynağı olarak kabul edildiğinden büyük locaların adı her dilde “büyük doğu” anlamındadır (büyük maşrık, great orient vb.).

Dinî gerekçelerin ve tekris merasimlerindeki uygulamaların dışında masonlara yöneltilen yaygın eleştirilerin başında bulundukları ülkelerde yerleşmiş millî, siyasî ve ahlâkî değerlerin ve yapılanmaların üstüne çıkarak masonluğun ilkeleri dışında her türlü otoriteye karşı gelmeleri, güç merkezlerini ele geçirip yönetimlerde söz sahibi olmaları gibi hususlar gelir. Ayrıca eleştirilerde masonların teşkilâtlanma biçimi, kendi anlayışlarında dogmatizmi reddederek akla ve bilimselliğe değer verdiklerini, formel dinî düşüncelerden uzak olduklarını söylemelerine rağmen dinler üstü yeni değerler sistemi içeren öğretiler benimsemeleri, bu öğretilere dayanan evrensel bir birlik tesisini hedeflemeleri, belli oranda Yahudilik efsaneleriyle bezenmiş sembolleri ve mistik-ruhanî öğeler taşıyan merasim ve uygulamaları, kadınları ve çocukları dışlayan hiyerarşik ve oligarşik bir yapılanmaya sahip olmaları gibi hususlara sık sık dikkat çekilmekte, bu çerçevede zaman zaman günümüz Avrupa ülkelerinde de güçlü tepkiler oluşmaktadır. Masonluğun, bazan fazla abartılmış muazzam sırların ve dünya çapında karşı konulması imkânsız bir güç ve iktidar organizasyonunun adı olarak takdim edilmesinde muhalifleri kadar bizzat masonların yaptıkları propagandaların da tesiri olduğuna inanılmaktadır.

İslâm Dünyasında ve Türkiye’de Masonluk. XVIII. yüzyılda Avrupa’nın sömürgesi olan veya ticarî ilişkileri bulunan müslüman topraklarına girmeye başlayan masonluğun bu ülkelerdeki ilk faaliyetleri buralarda mevcut Avrupalı tüccar, asker ve bürokratların zaman zaman bir araya gelmesi şeklinde olup örgütlü bir yapılanma taşımıyordu. Sömürgeciliğin kalıcı hale gelmesiyle birlikte üyeliğe yerlilerin de alındığı müstakil localar açılmaya başlandı. Hindistan’da İngiliz Doğu Hindistan Şirketi mensuplarınca XVIII. yüzyılın ilk yarısında Bengal, Madras ve Bombay gibi şehirlerde kurulan localar önceleri sadece İngilizler’e açıkken 1844’te seçkin Hintliler’in de katılabildiği ilk loca oluşturuldu. Masonluğun Endonezya ve Malezya’ya girişi de bu şirket vasıtasıyla oldu; ilk loca Sumatra’da 1765’te Bencoolen’de, Malezya’da 1809’da Penang’da kuruldu. Güney ve Güneydoğu Asya müslüman topraklarında genel olarak İngiliz, Fransız ve ardından Hollandalılar’ın kontrolünde günümüze kadar devam eden masonluğun İran ve Osmanlı topraklarındaki gelişimi kısmen farklı bir seyir izledi.

İran'da "farâmâsûnrî" şeklinde ifadelendirilen masonlukla ilk tanışanların diplomatlar arasından çıktığı görülmektedir. Paris elçisi Asker Han Afşar, 1808'de Paris'teki İskoç ritine bağlı bir locaya üye olan ilk İranlı diplomattır. Bundan iki yıl sonra İran'ın Londra sefiri Mirza Ebü'l-Hasan Han Şîrâzî ve 1818'de İran'dan gönderilen beş öğrenciden Mirza Şah Şîrâzî ile Mirza Ca'fer Han tekris edildi. 1856'da İran adına Paris'te bulunan altı diplomat Paris Locası'na katıldı. Bunlardan Mirza Malkum Han İran'a dönünce Fransız Büyükdoğu geleneğine bağlı ilk locayı kurdu. 1860'ta, aralarında daha sonra İran'ın İstanbul sefiri olarak görev yapan Mirza Muhsin Han'ın da yer aldığı yeni bir grup İranlı masonluğa girdi.

1861'de Malkum Han'ın mason cemiyeti (farâmûshâne) şahın fermanıyla kapatıldı. İranlı masonlar Avrupa ve İstanbul'daki localarda faaliyetlerine devam ettiler. 1873-1890 yılları arasında İstanbul'da sefirlik yapan Mirza Muhsin Han bu faaliyetlerin merkezinde bulundu. Muhsin Han, 1890'da İran'a dönünce bir loca kurarak mason faaliyetlerini canlandırmak istediyse de 1899'da ölümüyle bu gerçekleşmedi. 1907'de Mirza Malkum Han'ın taraftarlarından Abbas Kulı Han aynı maksatla Mecmûa-i Âdemiyyet adlı bir cemiyet kurdu, fakat bu teşebbüs de uzun ömürlü olmadı. Bununla birlikte İranlı masonlar 1905-1909 Meşrutiyet hareketlerinde etkili bir konumda idiler. 1908'de oluşturulan ve 1927'ye kadar faaliyetine devam eden Bîdârî Locası, XX. yüzyılda İran'da Fransız Büyükdoğu geleneğine bağlı kurulan ilk locadır. 1951'de Halîl Cevâhirî adlı bir gazetecinin açtığı İngiliz ritine bağlı Pehlevî Locası bir müddet sonra Hümâyun Locası adını aldı ve 1970'lerde çok popüler hale gelerek üye sayısı 2000'e yaklaştı. Masonluk İran İslâm Devrimi'nden sonra yasaklandı. Mason arşivlerinin ele geçirilmesiyle listelerde adı tesbit edilenler takibata uğradı.

Mısır'a masonluğun girişi XVIII. yüzyılın sonunda Fransız işgaliyle oldu. XIX. yüzyılın ortalarından itibaren buradaki faaliyetler İstanbul merkezli Osmanlı faaliyetleriyle paralel yürütülmeye çalışıldı. 1830'da İtalyanlar İskenderiye'de Carbonari Locası'nı kurdular. Cezayir'in ünlü bağımsızlık kahramanı Abdülkādir el-Cezâirî de 1864'te bu locada tekris edildi. 1864'te İtalyan Büyükdoğu Locası, Mısır Büyük doğu kolunun açılmasına izin verdi ve Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın oğlu Halim Paşa aynı yıl bu locanın üstâd-ı a'zamı oldu. Hidiv Tevfik Paşa 1881'de Mısır'daki bütün locaların üstâd-ı a'zamlığına seçildi. Ancak masonluğun iyice gün yüzüne çıkması

1882 İngiliz işgali sonrasında gerçekleşti. Vatanîler hareketinin lideri Urâbî Paşa'nın mason olduğu iddiaları doğrulanmamakla birlikte onun taraftarlarından bazılarının masonluğu bilinmektedir. Bu çerçevede Cemâleddîn-i Efgānî ile Muhammed Abduh da mason olanlar arasındaydı. Tevfik Paşa'dan Kral Fuâd'a kadar bütün hidiv ve krallar fahrî üstâd-ı a'zamlık unvanını kabul ettiler, fakat çoğunun masonlukla ilişkisi localarda resimlerinin asılmasından öteye

geçmedi. Kral Fârûk'un 1952'de tahttan indirilmesinden sonra masonluğun siyonist bağlantısı üzerine Arap ülkelerinde yoğun olarak gündeme gelen tartışmalar karşısında Mısır'da da faaliyetlere baskılar geldi. Süveyş krizinin ardından Cemal Abdünnâsır bütün mason faaliyetlerini yasakladı.

Masonluk, Osmanlı topraklarında XVIII. yüzyılda önce sadece Avrupalılar arasında İstanbul, Halep, İzmir gibi ticarî ve siyasî merkezlerde görüldü. İstanbul'da ilk mason locası 1720'de Galata'da açıldı. Bu tarihlerde babasıyla birlikte Paris'e giden Yirmisekiz Çelebizâde Mehmed Said Paşa ile Türk matbaacılığının kurucusu İbrâhim Müteferrika'nın ilk Osmanlı masonları olduğu söylenegelmişse de bu iddiadan öteye geçmemiştir. Osmanlılar, bu dönemde genel olarak masonluğu gayri müslimlerin kendilerine has bir cemiyeti ve bazı bakımlardan hıristiyanların mezhep-tarikat çekişmesi olarak değerlendiriyordu. Nitekim Bâbıâli'nin 1748'de Galata bölgesinde faaliyet gösteren bir loca-yı kapatması Ortodoks patrikliğinin talebiyle olmuştur. XIX. yüzyılın hemen başında Londra'da Osmanlı sefiri olan İsmâil Ferruh Efendi ile kâtibi Yûsuf Efendi'nin mason oldukları yönündeki bilgiler ise bu dönemde Avrupa'da bulunan yabancı ülke diplomatlarının ülkelerinin çıkarlarına hizmet edebilmek için Avrupa sosyal hayatına girmek ve genel olarak bu tür loca ilişkilerinden istifade etmek maksadıyla yürütülen çabalar arasında değerlendirilmelidir.

1853-1856 Kırım savaşı Osmanlı masonluğunun dönüm noktası olmuş, Bâbıâli'nin Rus tehdidine karşı Avrupa desteğine ihtiyaç duyması mason faaliyetlerine hoşgörülü bakmasına yol açmıştır. İngiliz ve Fransız sefirlerinin öncülüğünde Bulver Locası ve Union d'Orient Locası Kırım savaşının hemen ardından kuruldu, bunları diğerleri izledi. Ancak açılan localar aynı zamanda Avrupa'daki siyasî rekabetin yansımalarını da taşıyordu. Önceleri localar İngiliz ve Fransız dillerinde faaliyet gösterirken

daha sonra İtalyan ve Alman nüfuzundaki locaların yanı sıra Rumca, Ermenice ve İbrânîce'nin asıl olduğu localar da açıldı. 1863'te Türkçe'yi esas kabul eden Fransız Union d'Orient Locası elli üç Türk'ü tekris etmeyi başardı. Osmanlı ulemâsının ise masonluğu hâlâ bir Hıristiyanlık meselesi olarak gördüğünü, Hoca İshak Efendi'nin 1862 yılında yazdığı Şemsü'l-hakīka adlı eserinde masonluğun hıristiyanların eksikliklerini tamamlamak için meydana çıkarıldığını, bunların İslâm'ı tanımaları halinde müslüman olacaklarını belirten ifadelerinden anlamak mümkündür (s. 104). XIX. yüzyılın ikinci yarısında artan Avrupaîleşme eğilimleri, Avrupa yüksek sınıflarının ve hânedan mensuplarının mason olmaları ve masonluğun sosyal ve entelektüel bir statü sayılması gibi sebepler Osmanlı seçkinleri arasında da masonluğun kabul görmesini teşvik etti. Ancak Bâbıâli ve saray çevresindekilerin mason olmasının etkenleri arasında uluslararası ilişkilerde locaların nüfuzundan yararlanma fikrinin de olduğu söylenebilir. Nitekim Sultan Abdülaziz dönemi başmâbeyincisi Cemil Bey ile padişahın başyaveri Rauf Bey'in masonlukları muhtemelen bu sebepledir. Bu dönemde Bâbıâli politikalarına muhalefet eden Yeni Osmanlı aydınlarıyla İslâm dünyasında yenileşmeyi savunan pek çok isim de masonlar arasına katıldı. Yeni Osmanlılar'ın hâmisi Mustafa Fâzıl Paşa, Nâmık Kemal, Ali Suâvi gibi şahsiyetler bunlardandır. Masonların 1789 Fransız İhtilâli'yle olan fikrî bağları, Avrupa'dan mülhem bir ideoloji geliştiren Yeni Osmanlılar'ın masonluğa ilgi göstermesinin önemli âmillerinden biri olmuştur. Bu arada Veliaht Murad Efendi ile iki şehzadesinin de mason olması masonluğun gördüğü ilginin boyutlarına işaret eder.

Sultan Abdülaziz'den sonra tahta geçen V. Murad'ın birkaç ay içinde tahttan indirilmesi Osmanlı masonluğunda yeni bir dönem başlattı. Üstat mason olan Cleanti Scalieri'nin V. Murad'ı tekrar tahta geçirme gayretleri, Ali Suâvi ve Çırağan Vak'ası gibi olaylar II. Abdülhamid'in masonluğa bakışında etkili oldu, böylece Osmanlı masonluğu dönemin genel karakteri çerçevesinde bir kısıtlanma süreci yaşadı. Bu durum masonların II. Abdülhamid muhaliflerine destek vermesine, İttihat ve Terakkî ile iş birliği içine girmesine zemin hazırladı. İlk irtibat, Selânik'te İtalyan Büyükdoğu Locası'nın üstâd-ı a'zamı olan yahudi asıllı Emanuelle Carasso (Karasu) ile sağlandı. 1901-1908 arasında bu locada tekris edilen 154 kişiden on sekizi memur, dokuzu subay olmak üzere kırk ikisi Türk idi. Talat Paşa da bu locaya 1903'te katılmıştı. 1909 yılına kadar Osmanlı topraklarında faaliyet

gösteren toplam kırk beş locada 3000 kadar üye bulunduğu ve bunların büyük çoğunlukla gayri müslimlerden meydana geldiği belirtilmektedir.

II. Meşruiyet'in ilânı ile birlikte yeni düzende kendilerine yer bulmak isteyen binlerce kişi, Meşrutiyet'in arka planında masonların bulunduğu inancıyla kendilerinin de mason olduğunu söylemeye başladı. Aynı zamanda yeni rejimi nüfuzları altına almak için İngiliz, Fransız ve İtalyan locaları arasında bir rekabet canlandı. İttihatçılar, başka bir locaya bağlı olmak yerine bağımsız Osmanlı Yüksek Şûrası'nı kurmayı tasarladılar. İskoç ritine bağlı olarak faaliyetine başlayan Türkiye Büyükdoğusu zamanla basında ve mecliste muhaliflerin yoğun eleştirilerine uğradı. Eleştirilerin yoğunlaştığı husus, İslâm'ın masonlukla bağdaşmadığı iddiaları ve İttihatçılar'ın Şeyhülislâm Mûsâ Kâzım Efendi'nin de mason olduğunu açıklamasıydı. 1913'ten itibaren İttihat ve Terakkî'ye Enver Paşa liderliğinde mason olmayan askerî kanat hâkim olunca masonlar siyasetin dışında kaldılar ve sosyal faaliyetlere yönelerek Himâye-i Etfâl Cemiyeti gibi dernekleri kurdular. 1918 yenilgisinin ardından İttihatçı liderler ülke dışına kaçınca Türkiye Büyükdoğusu'nun başına Rızâ Tevfik geçti. Cumhuriyet'in ilk yıllarında Besim Ömer, Servet Yesâri, Fikret Takiyeddin, Edip Server gibi isimler Türk Mason Cemiyeti'nde büyük üstatlık yaptılar. Ayrıca Türk Teâlî Cemiyeti adlı başka bir mason cemiyeti faaliyete başladı.

Cumhuriyet'in ilk yıllarında masonluğa cephe alınmamakla birlikte ön plana da çıkarılmadı. 1930'larda Türkiye'de yirmi üç loca ve 2000 kadar üyenin mevcudiyeti hesaplanıyordu. Atatürk'ün tâlimatı üzerine Türk Mason Cemiyeti bütün mal varlığını halkevlerine devrederek 14 Ekim 1935'te çalışmalarına son verip "uyku dönemi"ne

girdi. Çok partili siyasî hayata geçilince masonluk faaliyetleri 1948'de tekrar başladı; ardından masonlukla ilgili tartışmalar da yeniden gündeme geldi. 1951'de mason localarının kapatılması için meclise verilen teklif reddedildi. 1965'te bir siyasî liderin masonluğuna dair ortaya çıkan tartışmalar Türkiye masonları arasında bölünmeye yol açtı ve masonlar üç gruba ayrıldı. 1998'de uyanışın ellinci yılı, 1999'da Türkiye Büyükdoğusu'nun kuruluşunun doksanıncı yılı kutlamaları çerçevesinde Türkiye'deki bazı localar basına gezdirildi. Günümüzde Türkiye masonluğunun 160 loca ve 12-13.000 üyeli bir organizasyon halinde

faaliyet gösterdiği belirtilmektedir.

Genel olarak I. Dünya Savaşı’ndan sonra kurulan Arap devletlerinde ve diğer İslâm ülkelerinde masonluk gittikçe yoğunlaşan siyonizm hareketleriyle ve özellikle İsrail Devleti’nin kuruluşuyla irtibatlandırılarak yahudilerin İslâm’a karşı bir komplosu ve Avrupa sömürgeciliğinin İslâm ülkelerine yönelik bir aracı olarak değerlendirilmiştir. Bu değerlendirmede Fransız kolunun dinî değerleri dışlayan karakterinin yanı sıra XX. yüzyıl başlarındaki İngiliz masonluğunda yahudilerin tesiri ve İsrail Devleti’nin kuruluş sürecinde İngiliz ve Amerikan masonlarının çalışmaları etkili olmuştur. Bunun neticesinde masonların günümüz Arap coğrafyasında Lübnan ve Fas dışında örgütlü faaliyetleri yasaklanmıştır. Fas Büyük Locası’nın kurulmasına 1999’da izin verilmiştir. Ancak başta Mısır olmak üzere bazı ülkelerde Lions ve Rotary kulüp gibi dernekler adı altında toplandıkları söylenmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Harputlu İshak Efendi, Şemsü’l-hakīka, İstanbul 1278, s. 104; Kemalettin Apak, Ana Çizgileriyle Türkiye’de Masonluk Tarihi, İstanbul 1958; İlhami Soysal, Türkiye ve Dünyada Masonluk ve Masonlar, İstanbul 1978; Raşit Temel, Masonik Anlatım, [baskı yeri yok] 1982; S. Knight, The Brotherhood: The Secret World of Freemasons, London 1984; a.e.: Biraderlik: Masonların Gizli Dünyası (trc. Kemâl Çiftçi), İstanbul 1990; Çukurova-10. Yıl: 1995, [baskı yeri ve tarihi yok]; Mustafa el-Amin, al-Islam, Christianity and Freemasonry, Jersey City 1986; Türkiye Büyük Locası Birinci Derece Ritüeli, [baskı yeri yok] 1989; Mim Kemal Öke, “Young Turks, Freemasons, Jews and the Question of Zionism in the ottoman Empire: 1908-1913”, III Congress on the Social and Economic History of Turkey (ed. H. W. Lowry - R. S. Hattox), İstanbul 1990, s. 29-46; Orhan Koloğlu, Abdülhamit ve Masonlar, İstanbul 1991; a.mlf., İttihatçılar ve Masonlar, İstanbul 1991; Eski ve Kabul Edilmiş Skoç Riti Otuzüçüncü ve Sonuncu Derecesi Türkiye Yüksek Şûrası: İçtüzük, İstanbul 1998; Celil Layiktez, Türkiye’de Masonluk Tarihi I: Başlangıç (1721-1956), İstanbul

1999; P. Dumont, Osmanlıcılık, Ulusçu Akımlar ve Masonluk (trc. Ali Berktay), İstanbul 1999; Eski ve Kabul Edilmiş Skoç Riti Masonluğunun Anayasaları ve Nizamları: 1762-1786 (trc. Sahir Erman), İstanbul 2000; Hamid Algar, “An Introduction to the History of Freemasonry in Iran”, MES, VI/3 (1970), s. 276-296; a.mlf., “Freemasonry II, In the Qajar Period”, EIr., X, 208-212; E. Kedourie, “Young Turks, Freemasons and Jews”, MES, VII/1 (1971), s. 89, 104; A. Kudsi-Zadeh, “Afghānī and Freemasonry in Egypt”, JAOS, XCII/1 (1972), s. 23-35; M. Şükrü Hanioğlu, “Notes on the Young Turks and the Freemasons: 1875-1908”, MES, XXV/2 (1989), s. 186-197; J. M. Landau, “Muslim Opposition to Freemasonry”, WI, XXXVI/2 (1996), s. 186-203; Abdul-Hadi Hairi, “Farāmūs̲h̲-K̲h̲āna”, EI^2 Suppl. (İng.), s. 290-292; “Mason”, ML, VIII, 434-436; “Masonluk”, Yeni Türk Ansiklopedisi, İstanbul 1985, VI, 2219-2222; William H. Stemper, Jr., “Freemasons”, ER, V, 416-419; Hasan Azinfar v.dğr., “Freemasonry”, EIr., X, 205-208, 213-221.

Azmi Özcan

MASSÉ, Henri

(1886-1969)

Fransız şarkiyatçısı.

Fransa'nın kuzeydoğusundaki Lunéville'de dünyaya geldi. İlk ve orta öğrenimini doğduğu şehirde yaptıktan sonra Paris'te Ecole des Langues Orientales'de Arapça, Farsça, Türkçe ve Ecole Pratique des Hautes Etudes'de Sanskritçe, Eski Farsça ve İslâmiyat okudu. Arkasından Kahire Fransız Arkeoloji Enstitüsü'ne üye oldu ve 1911-1914 yıllarını Mısır'da geçirdi. 1919'da Paris'te Sa'dî-i Şîrâzî üzerine hazırladığı tezle doktorasını tamamladı. 1921'de Arapça ve Farsça okutmak üzere Cezayir Üniversitesi'ne davet edildi. 1927 yılına kadar kaldığı Cezayir'de ayrıca İslâm sosyolojisi hakkında çeşitli konferanslar verdi. 1927'de Paris'e dönerek Ecole Nationale des Langues Orientales Vivantes'ta Farsça ve 1938'den itibaren onun yanı sıra İran tarihi okuttu. Bu arada birçok defa İran'a gitti. 1938'de Ecole des Langues Orientales'in müdür yardımcısı, 1948'de müdürü oldu ve bu görevini 1958'e kadar sürdürdü. 1955 yılında Kahire Üniversitesi'nde misafir profesör statüsünde Fars edebiyatı dersleri veren Massé, Şam el-Mecmau'l-ilmiyyü'l-Arabî'nin, Ferhengistân-ı Îrân'ın ve Société Asiatique'in (Paris) üyesiydi. 9 Kasım 1969'da geçirdiği bir trafik kazası sonucu öldü.

Eserleri. A) Telif Eserleri. Essai sur le poète Saadi, suivie d'une bibliographie (Paris 1919); Sa'dî-i Şîrâzî hakkındaki doktora tezidir; Les épopées persanes: Firdovsi et l'épopée nationale (Paris 1935); Croyances et coutumes persanes (Paris 1938); Anthologie persane (Paris 1950); La lecture du nom d'Ibn Moyassar (Paris 1923); Le poète İbn Zaidoun (Rabat 1921); l'Islam (Paris 1930), Halide Edip Adıvar tarafından İngilizce'ye çevrilmiştir (Beyrut 1970); Le tafsîr d'Abou'l-Fotouh Razi (Paris 1950).

B) Tercümeleri. 1. İbn Sînâ, Dânişnâme-i Âlâʾî (Le livre de science, I-II, Paris 1955-1958). 2. Abdurrahman-ı Câmî, Bahâristân (le Béhâristân, Paris 1925). 3. Ömer Hayyâm, Nevrûznâme (le Nowrouznâme, Alger 1937). 4.

Esedî-i Tûsî, Gerşâspnâme’nin bir kısmı (Le livre de Gerchasp, Paris 1951). 5. Ebü’l-Meâlî, Beyânü’l-edyân’ın bir kısmı (“L’exposé des religions”, RHR, XCIV [1926], s. 17-25). 6. Fahreddin Es‘ad Gürgânî, Vîs ü Râmîn (Le roman de Wis et Râmin, Paris 1959). 7. Ebü’l-Kāsım İbnü’s-Sayrafî, Ḳānûnü dîvâni’r-resâʾil (“Code de la chancellerie époque fâtimide”, BIFAO, XI [1913], s. 65-120). 8. İmâdüddin el-İsfahânî, el-Fetḥu’l-ḳussî fi’l-fetḥi’l-Ḳudsî (Al-Fath al-qossi fi’l-fath al-Qudsi, Paris 1972).

C) Neşirleri. 1. Ebü’l-Kāsım İbn Abdülhakem, Fütûḥu Mıṣr (Le livre de la conquête de l’Egypte, Caire 1914). 2. İbn Müyesser, Aḫbâru Mıṣr (Annales d’Egypte, les califes fatimides, Caire 1919). 3. Kelâî, Kitâbü’l-İktifâ (Kitab al-İktifa, Alger 1931).

Massé’nin ayrıca birçok çalışmasının yanında makaleleri ve başta Encyclopaedia of Islam’da çıkanlar olmak üzere çok sayıda ansiklopedi maddesi bulunmaktadır (diğer eserleri için bk. Mélanges d’orientalisme offerts à Henri Massé, s. I-XI).

BİBLİYOGRAFYA

Mélanges d’orientalisme offerts à Henri Massé, Téhéran 1963, s. I-XI; Ebü’l-Kāsım-ı Sehâb, Ferhengi Ḫâverşinâsân, Tahran, ts., s. 249-250; Necîb el-Akīkī, Müşteşriḳūn, Kahire 1980, I, 273-275; Abdurrahman Bedevî, Mevsûʿatü’l-müsteşriḳīn, Beyrut 1984, s. 370-372; G. Lazard, “Henri Massé (1886-1969)”, JA, CCLVII (1969), s. 205-211; Ali Ekber Siyâsî, “Henri Masse”, Rehnümâ-yi Kitâb, XII/1-2, Tahran 1970, s. 12-16; H. Laoust, “Henri Massé (1886-1969)”, REI, XXXVIII/1 (1970), s. 3-5; Mehdî Rûşen Dâmîr, “Beyâd-ı Profesor Henri Masse”, Neşriyye-i Dânişkede-i Edebiyyât-ı ʿUlûm-i İnsânî, XXII/97, Tebriz 1970, s. 1-8; H. Beikbaghban, “Henri Massé: L’homme et l’œuvre”, Luqmān, XI/21, Tahran 1994-95, s. 81-95.

Rıza Kurtuluş

MASSIGNON, Louis

(1883-1962)

Hallâc-ı Mansûr üzerine çalışmalarıyla tanınan Fransız şarkiyatçısı.

25 Temmuz 1883'te Paris'in kuzeyindeki Nogentsur-Marne'da doğdu. Babası ressam ve heykeltıraş Fernard Massignon, annesi Marie née Hovyn'dir. İlk dinî eğitimini annesinden aldı. Paris'te Louis le Grad Lisesi'ndeki öğrenciliği sırasında şarkiyatçı Henri Maspero'nun etkisiyle Doğu dil, din ve medeniyetlerine ilgi duymaya başladı. 1900'de liseden mezun oldu. Yüksek öğrenimini yaptığı Paris Ecole des Hautes Etudes'te Fransız edebiyatı, tarih, arkeoloji okudu ve Sanskritçe öğrendi. Sorbonne Üniversitesi yıllarında yakın arkadaşlarından biri Ernest Renan'ın yeğeni Ernest Psichari'ydi. 1904'te Hasan el-Vezzân (Afrikalı Leon) üzerine yaptığı, Tableau géographique du Maroc dans les 15 premières anneés du XVIe siècle, d'après Léon l'Africain adlı çalışmasını tamamlayarak üniversite diploması aldı. Ecole des Langues et Civilisations Orientales'te şarkiyatçılardan Hartwing Derenbourg ve A. Le Chatalier'in derslerini takip etti, burada Arapça öğrendi. 1905 yılında Cezayir'de düzenlenen XIV. Müsteşrikler Kongresi'ne katıldı. Ignaz Goldziher ve Miguel Asin Palacios ile bu sırada tanıştı. Silvain Lévi'nin öğrencisi oldu. Ernest Renan'ın kurslarına devam etmesi onu şarkiyatçılığa yönlendirdi.

Ecole des Langues et Civilisations Orienteles'in Arap edebiyatı bölümünden mezun olduktan sonra Kahire Fransız Arkeoloji Enstitüsü'ne tayin edildi (1906). 1907-1908 yıllarında Irak'ta araştırmalar yapan arkeoloji heyetinde çalışırken Hallâc-ı Mansûr ve tasavvufla ilgilenmeye başladı. Bölgenin itibarlı ulemâ ailelerinden olan Âlûsîler'le de bu sırada tanıştı. Ali Âlûsî'den Kur'an okumayı öğrendi. Hallâc'ın yaşadığı çevreyi tanıdı. Kerbelâ'da bulunduğu sırada Bağdat valisi tarafından ajanlıkla suçlanarak tutuklandıysa da Âlûsîler'in ve diğer dostlarının girişimiyle serbest bırakıldı. 15 Ağustos 1908'de Kopenhag'da düzenlenen XV. Müsteşrikler Kongresi'nde Bağdat'ta medfun veliler konusunda bir tebliğ sundu. Kongre dönüşü Goldziher'in tavsiyesiyle Mısır'a gitti. Ezher'de

İslâm ilâhiyatı konusunda dersler aldı. Mısır'dan, İstanbul kütüphanelerinde bulunan Hallâc-ı Mansûr'a dair yazmaları incelemek üzere İstanbul'a geçti ve ardından Fransa'ya döndü. Nisan 1912'de Atina'da toplanan Müsteşrikler Kongresi'nde "Enelhak" başlıklı bir tebliğ sundu. Goldziher, bu konferansta Massignon ile Hollandalı âlim C. Snouck Hurgronje ve Alman şarkiyatçısı Carl Heinrich Becker'i tanıştırdı. 1912-1913 yıllarında o sırada yeni açılan Kahire Üniversitesi'nde Mısır Kralı Fuâd'ın davetiyle felsefe hocalığı yaptı. I. Dünya Savaşı'nın başlarında Fransızlar'ın Filistin ve Suriye'deki yüksek komiserliği nezdinde yedek subay olarak müşavirlik ve tercümanlık görevinde bulundu. İstanbul'da tahkikini tamamladığı Hallâc'ın Kitâbü'ṭ-Ṭavâsîn'ini 1913'te Paris'te neşretti. Bu kitabın yayımlanmasıyla Massignon ilim âleminde iyi bir yer edinmeye başladı. 27 Ocak 1914'te Marcelle Dansaert ile evlendi, bu evlilikten üç çocuğu oldu. Mart 1915'te cephede görev yapmak üzere Fransız hükümetine başvurdu ve ağustos ayında Çanakkale ve Makedonya'da tercüman olarak görevlendirildi. Ertesi yıl Sykes-Picot gizli anlaşmasında Fransız heyetinde delege olarak yer aldı. 1916 yazında İngiliz ve Fransızlar'ın kurdukları Arap lejyonunda Thomas Edward Lawrence ile birlikte subay olarak çalıştı. Ekim 1917'de müttefiklerin Ortadoğu ordusunun başkumandanı Lord Edmond Allenby'nin Gazze'deki karargâhında görev yaptı ve kasım ayında onunla birlikte Kudüs'e girdi. Kudüs'e Ehl-i kitap mensuplarının gösterdiği saygıyı görünce bu şehrin üç din için de açık kalması gerektiği görüşüne vardı ve hayatı boyunca bu görüşün savunucusu oldu. 28 Nisan 1919'da Kudüs'teki diplomatik görevini tamamlayarak Paris'e döndü ve College de France'ın İslâm Sosyolojisi Kürsüsü'ne tayin edildi. Aralık 1921'de Paris'te Gandi ile iki defa görüşerek ondan ciddi şekilde etkilendi. 24 Mayıs 1922'de Sorbonne Üniversitesi'nde Hallâc-ı Mansûr üzerine hazırladığı "La Passion d'al-Hallâj, mystique de l'Islam" adlı tezi savundu.

I. Dünya Savaşı'nın ardından Revue du Monde Musulman müdürlüğüne getirildi; bu sırada, daha sonra otuz yıla yakın hocalık yapacağı College de France'a vekâleten profesör tayin edildi, 1926 yılında asaleti kabul edildi. Aynı dönemde Fransız Dışişleri Bakanlığı'na bağlı Müslüman İşleri Komisyonu'nda görev yaptı ve Fransızlar'ın Suriye-Lübnan siyasetini müşavir olarak yönlendirmeye devam etti.

1 Kasım 1932'de büyük bir hayranlık duyduğu Muhammed İkbal Paris'e

kendisini ziyarete geldi. 1933'te Ecole Pratique des Hautes Etudes'ün İslâm Araştırmaları Bölümü'nün başkanlığına getirildi. Aynı yıl Kahire Arap Dil Akademisi üyeliğine kabul edildi. Bu yıllarda önce Adnan Adıvar, daha sonra da bu sırada doktora yapmak için Paris'te bulunan Nurettin Topçu'dan Türkçe dersleri aldı. 1945 sonları ve 1946 yılı başlarında Fransız hükümeti tarafından kültürel ilişkileri düzenlemek amacıyla Mısır, Filistin, Suriye, Lübnan, Türkiye, İran, Irak ve Afganistan'a gönderildi. 1947'de İran Araştırmaları Enstitüsü'nün başkanlığına getirildi. 1952'de Amerika ve Kanada'da misafir profesör olarak çeşitli üniversitelerde dersler ve konferanslar verdi. 1921'de Paris'te Gandi ile karşılaşmasından sonra onun yakınlarından ve savunucularından oldu; Gandi adına kurulan (1954) derneğin yıllarca başkanlığını sürdürdü. Collège de France'daki görevinden istifa ettikten sonra kendisini tamamen sömürgecilik karşıtı faaliyetlere verdi. Tepkilerini genelde haftalık oruç tutarak, Fransız sömürgelerine gidip yerel temsilcileri bizzat ziyaret ederek gösterdi. Fransisken tarikatına mensup olan Massignon 1954 yılında Melkit kilisesi papazı tayin edildi. Bergson, Durkheim ve Mauss gibi Fransız düşünürlerinden ciddi şekilde etkilendi. Hinduizm, Budizm ve Şintoizm ile ancak hayatının sonlarına doğru irtibat kurma imkânı buldu. Hz. İbrâhim'in getirdiği dinin iki kolu olarak kabul ettiği Hıristiyanlık'la Müslümanlığı birbirine yaklaştırma gayreti içinde oldu. Institut d'Etudes Iraniens, Commité d'Entente France-Islam ve Commité France-Maghreb gibi derneklerde kurucu, üye ve başkan olarak görev yaptı. Cezayir'in Fransa'ya karşı bağımsızlık savaşında açıkça Cezayir tarafını tuttu.

31 Ekim 1962 tarihinde Paris'te ölen Massignon şarkiyatçılık alanında sadece Fransa'da değil bütün dünyada derin izler bıraktı. Özel kütüphanesini Collège de France'a bağışladı. Dostları onun adına

bir dernek kurarak (Association des Amis de Massignon, 1965) eserlerinin yeniden yayımlanması ve tercümesiyle meşgul olmaya başladılar. Paul Claudel, François Mauriac, Jacques Maritain, Etienne Gilson, Tâhâ Hüseyin, Muhammed İkbal, Reşîd Rızâ, Henri Corbin, Thèodore Monod, Vincent Mansour Monteil, Maxime Rodinson, Ali Şerîatî, Seyyid Hüseyin Nasr gibi düşünür ve şarkiyatçılar onun dostları arasında zikredilebilir. Massignon'un özellikle Henri Corbin üzerinde ciddi tesiri olmuş ve bir Martin Heidegger uzmanı olan Corbin'e Sühreverdî el-Maktûl'ün

Ḥikmetü’l-işrâḳ adlı eserini vermiş, böylece onu İslâm felsefesine yönlendirmiştir. Arap dünyasında Abdurrahman Bedevî ve Abdülhalîm Mahmûd gibi ilim adamlarını etkilemiş, George M. Makdisi, Herbert Mason, Ebû Rîde ve James Kritzeck doğrudan Massignon’un öğrencileri olmuştur.

Massignon, kendi fildişi kulesinde yaşayan bir âlim olmaktan ziyade içtimaî ve siyasî meselelerin dinî boyutlarıyla ilgilenen bir eylem adamıdır. Fransa’nın Kuzey Afrika’daki tutumunu eleştiren Massignon’un oldukça zengin ve fevkalâde karmaşık çok yönlü bir kişiliği vardır. Hiçbir Batılı ilim adamı müslümanların sosyal hayatı ve ürettiği fikirlerle Massignon kadar yakından ilgilenmemiştir. Fransa’nın Araplar’a karşı uyguladığı politikayı bir ihanet olarak görmüş, ancak bu durum bir Fransız milliyetçisi olması bakımından kendisi için bir ikilem meydana getirmiştir. Aynı şekilde bir taraftan Katolik kilisesine bağlılığı, diğer taraftan İslâm sempatisinin ortaya çıkardığı çelişkilerden acı çekmiştir. Bugün Vatikan’ın İslâm’a karşı davranışını değiştirmesinde Massignon’un tesiri olduğu kabul edilmektedir.

Sağlığında hazırlanan Mélanges Louis Massignon’dan (Damascus 1956) itibaren Massignon için çeşitli anma kitapları ve özel sayılar yayımlanmıştır: Hommage à Louis Massignon (Tahran 1962), Louis Massignon (Paris 1962), Mémorial Louis Massignon (Le Caire 1963), Combats pour l’homme, centenaire de la naissance de Louis Massignon (1883-1962) Islamologue (Paris 1983), Centenaire de Louis Massignon (Le Caire 1984), Atti del Convegno sul centanari della nascita di Louis Massignon (Napoli 1985), Présence de Louis Massignon hommages et témoignages (nşr. Daniel Massignon, Paris 1987), Louis Massignon mystique en dialogue (Paris 1992).

Önceleri dinî inanca sahip olmayan Massignon, lise ve üniversite öğrenimi sırasında karşılaştığı bazı papazlar ve özellikle Ernest Psichari, Joris-Karl Huysmans, daha sonra çölde yaşayan rahip Charles de Foucauld vasıtasıyla hıristiyanlığını yeniden keşfetti. Ancak Irak’ta bulunduğu 1908 baharı onun dinî hayatında bir dönüm noktası oldu. Tutuklandığı sırada bir yandan Hallâc-ı Mansûr’u, bir yandan da ölümü düşünürken her iki dinin bir yerlerde birleştiği ve bunun da tasavvuf olduğu yargısına vardı. Eserleri ve faaliyetleri göz önünde bulundurulduğunda Massignon’un bütün hayatını

Hallâc-ı Mansûr'un mânevî şahsiyetinin yönlendirdiği görülür. Massignon'un Hıristiyanlık'la olan ilişkisi sade bir tutku değil onun bütün hayatını dolduran bir aşktır. Bu bakımdan İslâm'a, hemen hemen bütün kaynaklarını bilmesine rağmen genel olarak Hıristiyanlığın şehid, ezilmişlik ve sefalet gözlüğünden bakmaktadır.

İslâm'ı Yahudilik ve Hıristiyanlık bağlamında İbrâhimî dinlerden biri olarak gören Massignon, İslâm'ın İsmâil'in dini olduğuna ve iç yapısında Hacer'in göz yaşlarıyla oluşmuş hüznü barındırdığına inanır. Hatta ona göre Arapça bir göz yaşı dilidir. Buradan hareketle Massignon'un İslâm'la ilgili bütün çalışmalarında bu göz yaşını ve hüznü aradığı söylenebilir. Massignon, bir taraftan İslâm sanatının sembolizmini yahut İslâm mantığının yapısını, diğer taraftan Ortaçağ finans sistemini veya İslâm toplumundaki zanaatkâr ve esnaf teşekküllerini araştırdı. Öte yandan Arapça'ya ve bilhassa Sâmî dillere özel bir tutkusu vardı. Massignon İslâm'ı ilâhî inayetin açık tezahürü, Tanrı'nın Eski Ahid'de İbrâhim ve Hacer'e verdiği sözün tahakkuku olarak tanımlıyor, Hıristiyanlık ve Yahudilik dışında kalan monoteistlerin dini olarak görüyordu.

Massignon'un esas tezi İslâm'la Hıristiyanlık arasında büyük benzerliklerin bulunduğu ve özellikle Hıristiyanlık'taki şehidler-mazlumlar silsilesinin İslâm'la devam etmiş olduğudur. Ona göre Hz. Peygamber'in kızı Fâtıma çektiği ıstıraplar bakımından Hz. Meryem'in, Jeanne d'Arc da Fâtıma'nın devamıdır. Massignon'u müslümanlar açısından önemli kılan husus, İslâm dinini Hz. İbrâhim'in bir devamı olarak görmekte tereddüt eden şarkiyatçıların aksine onun bu dini kitâbî İbrâhim dinleri silsilesinin içinde görmesi ve ilâhî vahyin İslâm peygamberiyle devam ettiğini kabul etmesidir. Bununla birlikte birkaç önemli konuda İslâm peygamberi ve onun aldığı vahiyle ilgili sorunları vardır. Massignon'a göre Hz. Muhammed, Hz. Îsâ gibi Allah'la insan arasında bir aracı, bir ruhanî olmayıp sadece "risâletle görevli bir insan" (el-A'râf 7/188) olduğundan "negatif bir peygamber" olabilir. Ancak kendisi, bu negatif peygamber kavramı üzerinde bir açıklama yapmamıştır. Massignon'un İslâm dinine, Yahudilik ve Hıristiyanlığa tahrif uyarıları ile yaptığı hizmetler ölçüsünde olumlu bir işlev yüklediği görülmektedir (Parole donnée, s. 267). Daha doğrusu ona göre İslâm kendi başına yeni ve orijinal bir şey getirmemiş, sadece Hz. Mûsâ ve Îsâ'ya gönderilen vahiyleri açıklamış ve tamamlamıştır.

Massignon'a göre yahudi ve hıristiyanların aksine her ne kadar Kur'an'ın vahiy -o "ilham" diyor-olma ihtimali göz önüne alınabilirse de bu ilhamın hangi şartlar altında gerçekleştiği konusunda şüpheleri bulunmaktadır. Peygamberin vahiy alırken psikolojik bakımdan tam anlamıyla kendinde olmadığını, Cebrâil yerine cin, peri gibi varlıklarla ilişkide bulunduğunu, aldığı vahiylerin doğruluğunu kontrol etmek için -Nahl sûresindeki bir âyeti de (16/103) delil gösterip-bir Acem'e (bu Acem ona göre Nestûrî asıllı olan Selmân-ı Fârisî'dir) sorduğunu iddia ederek İslâm dininin Ortodoksluk gibi "İbrâhim'in dininden bir sapma" olduğunu kabul eder. İslâm'ın, İbrâhim'in İsmâil ve Araplar için yaptığı bereketli duaya esrarengiz bir karşılık teşkil ettiği görüşündedir. Massignon'a göre İslâm'da Allah'a iman edilmedikçe barış mümkün değildir, hatta gayri meşrûdur. İslâm'da her ne kadar yahudi ve hıristiyanlara yer varsa da İslâm onların ticaret, faiz, borsa gibi âdi işlerle meşgul olmasına müsaade etmekte ve bu azınlıkları sömürmekle yetinmektedir; hatta hıristiyanlar Afrikalılar'ı esir alıp Amerika'ya gönderme âdetini, Haçlı seferlerinde kullandıkları bazı metotları, askerî cinayetleri,

küçük kızları diri diri toprağa gömme âdetlerini müslümanlardan öğrenmişlerdir. Massignon'un uzun yıllar İslâm üzerinde çalışmasına rağmen böyle garip sonuçlara varması, onun da diğer şarkiyatçılar gibi peşin fikirlerine meşruiyet arama kaygısı içinde bulunduğunu göstermektedir.

Massignon, başta tasavvuf olmak üzere İslâm kültürünün birçok unsuru üzerinde çok çeşitli çalışmaların yanı sıra Batı ile İslâm dünyasının kültürel ilişkisini ve İslâm toplumunun sosyoloji ve sosyografisini, meselâ IX. yüzyıl Bağdat'ındaki Nestûrî bürokratların veya yahudi bankerlerin İslâm toplumundaki rolünü ele alan çalışmalar yapmıştır. Sosyolojik bakış açısıyla İslâm kültürünü ele aldığı, İslâm'da işçi sosyolojisi bağlamında fütüvvet teşkilâtlarını inceleyen çalışmaları yanında Selmân-ı Fârisî, Hz. Fâtıma ve mübâhale, Şiîlik ve İran'daki İslâm anlayışını inceleyen makaleler de yazmıştır.

İslâm kültüründe dil, gramer, teoloji ve düşünceyi ele alan Massignon, Gazzâlî'nin İnciller'e göre Mesîh'i nasıl takdim ettiğini, İslâm'da ruh kavramını, tabiat ve zaman anlayışını, rüya yorumu gibi meseleleri

incelemiş, özellikle İbn Seb‘în, Fârâbî, Bîrûnî ve İbn Sînâ gibi düşünürlerin eserlerine dayanarak Sâmî dilleri ve bilhassa Arapça üzerinde durmuştur. Diğer taraftan İslâm sanatının stil ve formları hakkında çalışmış, Ashâb-ı Kehf konusunu araştırmış, Hz. İbrâhim'in üç duasını makale konusu yapmıştır. Bir taraftan saf ilmî meselelerle uğraşırken aynı zamanda yaşadığı dönemdeki İslâm dünyasının problemleriyle ilgilenmiştir.

Massignon, hıristiyan dünyasının İslâm âlemiyle diyalogunu başlatan en önemli Katolik âlimlerinden biridir. İslâm ile kendi diyaloguna başladığı dönemde Katolik kilisesi geleneksel prensip ve öğretisini savunmaktaydı. Dinler arası diyalogdan bahsetmenin cesaret gerektirdiği bu dönemde Massignon hedefine ulaşmak için sadece ilmî çalışmalarla yetinmeyip bazı faaliyetlerde de bulunmuş, dinler arası diyalog konusunda kendinden sonra gelen Katolik nesil için bir rehber görevi üstlenmiştir.

Hallâc-ı Mansûr'un öldürülmesiyle Hz. Îsâ'nın çarmıha gerilmesi arasında paralellik kurarak İslâmiyet'le Hıristiyanlığın en belirgin ve ortak noktasını Hallâc-ı Mansûr'un öldürülmesinde yakaladığını söyleyen Massignon'un en önemli eseri bu konuda yaptığı doktora tezidir (La passion d'al-Hosayn ibn Mansour al'Hallâj, Martyr, mystique de l'Islam exécuté à Bagdad le 26 mars 922, Paris 1922). Massignon bu eserde yalnız Hallâc'ın tasavvuf dünyasını değil aynı zamanda doğduğu, yetiştiği, yaşadığı toplumsal ortamı çeşitli yönlerden çok ayrıntılı bir şekilde incelemiştir. Şarkiyatçılar tasavvufu özellikle Hint felsefesi, Yeni Eflâtunculuk ve Hıristiyanlığın tesiriyle İslâm düşüncesine sonradan girmiş bir unsur olarak görürken Massignon, Hallâc-ı Mansûr çalışması yoluyla tasavvufun İslâm'ın aslî bir unsuru olduğunu ve kaynağını Kur'an'dan aldığını savunmuştur. İslâm'ı saf mistisizmin en uygun ileticisi olarak gören Massignon'a göre bu din Hıristiyanlık'taki gibi teslîsi, kilise hiyerarşisi ve sagramenti olmayan sade ve tabii bir dindir. İslâm, imtiyazlı olmalarını istismar eden hıristiyan ve yahudilere yapılan eskatolojik bir uyarıdır; İbrâhimî bir din olarak Yahudilik ve Hıristiyanlığın ilk kaynağı olan İbrâhimî geleneğe dönmesiyle ikisi arasında bir uzlaşmayı ve barışı temsil eder. Massignon, kitabının II. cildini Hallâc'ın bıraktığı tesire ayırarak uzun asırları kapsayan bir araştırmanın içine girmiştir. Hallâc üzerine çalışmalarını hayatı boyunca sürdürmüş, bu çalışmalarla eser dört cilt olarak yeniden yayımlanmıştır (Paris 1975). Massignon aynı zamanda İbn Atâullah el-İskenderî, Ali

Şüsterî ve İbn Seb'în gibi mutasavvıf filozofları da Batı dünyasına tanıtmıştır.

Massignon'un İslâm araştırmalarının diğer bazı alanlarında da ciddi katkıları olmuştur. Tasavvuf ve diğer İslâm çalışmalarındaki en ciddi problemlerden birinin terimleri yeterince anlayamama olduğunu tesbit ederek Batılı araştırmacıların dikkatini terimlerin metni anlamadaki önemine çekmiştir. Aynı zamanda bibliyografya çalışmalarıyla da ilgilenmiş, Nusayrîlik, Karmatîlik hakkında ve Hermetik eserleri içeren çalışmalar hazırlamıştır. Bu arada Arapça'nın kaynağı meselesiyle de uğraşmış, bu konuda ilim dünyasına önemli katkılarda bulunmuştur. Massignon ilk dönem Arap Şiîliği ile de yakından ilgilenmiş, Hz. Fâtıma ve Selmân-ı Fârisî'ye dair ciddi araştırmalar yapmıştır. Hz. Fâtıma'nın şahsiyetini daha çok Hıristiyanlık'taki Hz. Meryem'e benzetmiş ve her ikisinin de aynı arketipi ortaya koyduğunu ifade etmiştir. Salman Pak et les prémices spirituelles de l'Islam iranien adlı eserinde Selmân'ın Fars dünyasını yeni dine bağlamadaki sembolik ve tarihî rolünü ele almıştır.

Edward Said, Sir Hamilton Alexander Roskeen Gibb ile Massignon'u diğerlerinden ayırarak onları İslâmcı şarkiyatçıların temsilcisi olarak kabul eder (Oryantalizm, s. 435). Massignon şarkiyatçılığın analitik ve statik yorumundan daima kaçınmış, klasik şarkiyatçılığın İslâmî metin ve problemleri cansız yığınlar olarak görmesi, onlara yetersiz kaynak ve asılsız köken arama iddiaları, analitik kanıtlamalar ve kuru ispatlama teşebbüslerini beğenmemiş, bir metnin ana temasına, ruhuna ulaşmak için disiplin ve gelenek duvarlarını yıkmaya çalışmış ve okuyucusuna da bunu tavsiye etmiştir. Şarkiyatçılığı klasik şarkiyatçıların yönlendirdiği Doğu'nun tarihi, edebiyatı veya filolojisiyle sınırlı görmeyip bu çalışmaların ilgili olduğu alan ve konudan, fikirlerin ise alâkalı olduğu insanların ve toplumların yaşayışından ayrı olamayacağı görüşünden hareketle İslâm ile alâkalı çalışmalarını İslâmî değerler perspektifinde ele almaya ve anlamaya çalışmıştır. Massignon, Batılı ilim adamlarının Kur'an hakkındaki yetersiz bilgileri ve müslüman toplumları gereği gibi tanıyamamaları sebebiyle İslâm'ı ve müslüman düşünürleri ancak dışarıdan anlayabildiklerini, kendisinin müslümanlarla yakın dostluk kurarak İslâm'ı içeriden tanıma imkânına kavuştuğunu ifade etmektedir.

Batı'nın doğu ülkelerini işgal ettiğini ve yıllarca sömürdüğünü, hatta İslâm'a saldırdığını söyleyen ve Batı'ya bu konuda çok büyük sorumluluklar düştüğüne inanan Massignon İslâm'ı klasik şarkiyatçılara karşı fikren, o devirdeki mazlum müslümanları da eylemleriyle müdafaa etmeye çalışmış, meselâ 1948'de Filistinliler'in haklarını siyonizme karşı koruyabilmek için yüzlerce mektup yazmıştır. Massignon, bütün bu olumlu niteliklere sahip olmakla birlikte şüphesiz içinde bulunduğu geleneğin ve özellikle Fransız şarkiyatçılığının etkisindedir. Bu sebeple Doğu'nun kendi kendini anlama yeteneğine sahip olmadığını, bu konuda Batı'nın Doğu'ya yardımcı olması gerektiğini düşünür. Ona göre Batı ve özellikle Fransa, İslâm dünyasını kalkındırıcı bir politika geliştirmeli ve İslâm'ı modern dünyanın şartlarına uydurmanın yollarını aramalıdır. Diğer taraftan Massignon İslâm'ı bir yandan Avrupa'ya, öte yandan kendi mensuplarının dinî taassubuna karşı korumak istemiş, kendini Doğu'yu yaşatmaya adamış, bununla birlikte Batı-Doğu farkını daima vurgulamayı da ihmal etmemiştir. Ona göre keşfedilmeyi

bekleyen bir kendinde olan Doğu, bir de Batı'nın kullanacağı Doğu vardır.

İslâm'ın sahih mânevî ve mistik ciheti olduğunu kabul etmeyen resmî şarkiyatçılar, Massignon'un İslâm'ın mânevî cihetiyle egzistansiyel olarak ilgilenmesini tenkit etmişlerdir. Nitekim yakın arkadaşı Sir Hamilton Gibb onu, İslâm'daki mistik unsurlara aşırı tutkusundan dolayı yanlış neticelere ulaşmak ve Sünnî İslâm geleneğini göz ardı etmekle suçlamıştır. Henri Corbin'in Massignon'a yönelttiği bir başka eleştiri ise onun çalışma tarzıyla ilgilidir. Massignon, Corbin'in "metin çalışmalarında helikopter metodu" dediği bir tarzla çalışmış, özellikle yazma metinleri ciddi şekilde ele almayıp metnin bir kısmını inceleyerek edindiği intiba ile eser hakkında bilgi vermiş, bu sebeple yazma eser tanıtımında ciddi hatalar yapmıştır. Bununla birlikte birçok eserin tanıtımında ilim dünyasına katkıda bulunmuştur. Ayrıca İslâm'a hıristiyanî perspektiften baktığı veya İslâm'da hıristiyanî unsurlar aradığı, İslâm'da ıstırap ve acı çekme ile şehidlik konusunu abartarak ele aldığı için eleştirilmiştir. Massignon'a bilhassa Henri Corbin'in yönelttiği bir başka tenkit de onun son dönem tasavvuf düşüncesini ve özellikle Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Abdülkerîm el-Cîlî, Şebüsterî ve Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî gibi mutasavvıfların fikirlerini değerlendirmemesidir.

Eserleri. Massignon'un genel olarak İslâm ve İslâm kültürü, Kur'an, hadis, felsefe, kelâm, tasavvuf, dinler tarihi, Arap dili ve edebiyatı, etnoloji, sosyoloji, folklor, edebiyat tarihi, arkeoloji, İslâm sanatları ve mimarisi, İslâm ülkelerinin siyasî durumu hakkında çok sayıda çalışması bulunmaktadır. Bunların 1957 yılına kadar olanlarının kronolojik bibliyografyası Youakim Mouborac tarafından hazırlanmış (Mélanges Louis Massignon, s. 3-56), aynı araştırmacı Massignon'un 1962 yılına kadar olan çalışmalarını da ekleyerek bunu yeniden yayımlamıştır (L'oeuvre de Louis Massignon, Beyrut 1972-1973). Eser Massignon'un kitap tanıtma ve dostluk yazılarını, çeşitli kitaplara yazdığı önsözleri, katıldığı kongrelerin, verdiği ders ve konferansların yer, ad ve tarihlerini, Arap basınında çıkan yazılarıyla siyasî raporlarını, onun adına neşredilen kitap ve dergilerle buralarda yayımlanan yazıların listesini içermektedir. Önemli bazı eserleri şunlardır: 1. Edition princeps des Kitāb al-Ṭawāsīn d'al-Ḥallāj (Paris 1913). Kitâbü'ṭ-Ṭavâsîn'in tercümesidir. 2. Quatre textes inédits, relatif à la biographie d'al-Hallâj (Paris 1914). 3. La Passion d'al-Hallaj, martyr mystique de l'Islam (I-II, Paris 1922; I-IV, 1975). İkinci baskısından Herbert Mason tarafından İngilizce'ye çevrilmiştir (Princeton 1982). 4. Recuil des textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam (Paris 1929). 5. Le Dīwān d'al-Ḥallāj (Paris 1931, 1955, 1981). Hallâc'ın divanının tercümesi olup ikinci baskısı divanın Arapça metnini de ihtiva eder. Eser Leonar Calvera tarafından İspanyolca'ya tercüme edilmiştir (Rosario / Arjantin 1983). 6. Salmān Pāk et les prémices spirituelles de l'Islam iranien (Tahran 1934). 7. Akhbār al-Hallāj (Paul Kraus ile birlikte Paris 1936, 1957, 1975). Quatre textes inédits'de yer alan metinlerin Fransızca tercümeleriyle birlikte neşridir. 8. Essai sur les origines de lexique technique de la mystique musulmane (Paris 1954, 1968). Tasavvufun ve tasavvuf kavramlarının ortaya çıkışına ve ilk sûfîlere dair kapsamlı bir incelemedir. 9. Parole donnée (Paris 1962, 1970, 1983). Eserde Massignon'un otuz bir makalesi Vincent Mansour Monteil tarafından derlenerek yayımlanmıştır. 10. Opera Minora (nşr. Youakim Moubarac, Paris 1969). 207 makaleyi içeren bu üç ciltlik kitap Hallâc-ı Mansûr'a dair eserlerin dışında Massignon'un görüşlerini tanımak için en önemli kaynak niteliğindedir.

Massignon'un diğer bazı eserleri de şunlardır: Tableau géographique du

Maroc dans les 15 premières années du XVIe siècle, d’après Léon l’Africain (Alger 1906), Mission en Mésopotamie (Kahire 1910), Târîẖu’l-ıṣṭılâḥâti’l-felsefiyye (Kahire 1913, 1983), Annuaire du monde musulman: Statistiques, historique, social et économie (Paris 1924, 1926, 1929), Les forces religieuses et la vie politique (Paris 1946). Paul Claudel-Louis Massignon (1908-1914) (Paris 1973), La correspondance entre Max Van Berchem et Louis Massignon 1907-1919 (Leiden 1980) ve L’hospitalité sacrée (Paris 1987) adlı kitaplar Massignon’un mektuplaşmalarını ihtiva eder.

Batı ülkelerinde Massignon’a dair çeşitli inceleme kitapları yayımlanmıştır: Jean Morillon, Massignon (Paris 1964); Camille Devret, Massignon et Gandi (Paris 1967); Giulio Bassetti-Sani, Louis Massignon Orientalista Cristiano (Milano 1971); Guy Harpigny, Islam et Christianisme selon Louis Massignon (Louvain 1981); Jacques Mercanton, Ceux qu’on croit sur parole (Paris 1985); Vincent Mansor Monteil, Le linceul de feu (Paris 1987); Presence de Louis Massignon (nşr. Daniel Massignon, Paris 1987); Herbert Mason, Memoir of a Friend: Louis Massignon (Indiana 1988); Jacques Kemell, Jardin donné (Saint-Paul 1993); Pierre Rocalve, Louis Massignon et l’Islam (Damas 1993); Christian Destvemau-Jean Moncelon, Massignon (Paris 1994); Louis Massignon et le dialogue des cultures (nşr. Daniel Massignon, Paris 1996); Louis Massignon et contemporains (nşr. Jacques Keryell, Paris 1997); Louis Massignon au coeur de notre temps (nşr. Jacques Keryell, Paris 1999), Louis Massignon et l’Iran (nşr. Ève Pierunek - Yann Richard, Paris 2000).

BİBLİYOGRAFYA

L. Massignon, “Les trois prières d’Abraham, père de tous les croyants”, Parole donnée, Paris 1983, s. 267; Y. Moubarac, “Bibliographie de Louis Massignon”, Mélanges Louis Massignon, Damascus 1956, I, 3-56; a.mlf., L’oeuvre de Louis Massignon, Beyrut 1972-73; D. Massignon, “Chronologie”, Louis Massignon, Paris 1962, s. 13-17; a.mlf., “Le voyage en Mésopotamie et la conversion de Louis Massignon en 1908”,

Islamochristiana, XIV, Roma 1988, s. 127-199; J. J. Waardenburg, l'Islam dans le miroir de l'occident, Paris 1962, s. 136-140; a.mlf., "Massignon: Notes for Further Research", MW, LVI/3 (1966), s. 157-172; a.mlf., "L. Massignon's Study of Religion and Islam: An Essay a Proposof His Opera Minora", Oriens, XXI-XXII (1968-69), s. 136-158; Necîb el-Akīkī, el-Müsteşriḳūn, Kahire 1980, I, 263-268; Edward W. Said, Oryantalizm (trc. Nezih Uzel), İstanbul 1982; Seyyed Hossein Nasr, Traditional Islam in the Modern World, London 1987, s. 253-272; Fr. Angelier, "Louis Massignon: Une courbe de vie (1883-1962)", Question de Louis Massignon, Paris 1992, s. 224-253; H. Laoust, "Louis Massignon", MW, LIV/4 (1964), s. 300-306; J. Jomier, "Le centenaire de la naissance du Professeur Louis Massignon", Islamochristiana, X (1984), s. 39-47; G. Basetti-Sani, "Louis Massignon Christian Islamologist", HI, VIII/1 (1985), s. 55-79; Ibrahim Madkour, "Massignon, Le grand arabisant", MIDEO, XVII (1986), s. 265-269.

Faruk Bilici

MÂSUM

(bk. İSMET).

MASYUMI

Endonezya’da bütün İslâm teşkilâtlarını bir çatı altında toplamak üzere 1943’te kurulan Majlis Syura Muslimin Indonesia’nın kısaltılmış adı

(bk. ENDONEZYA).

MÂŞÂALLAH b. ESERÎ

(ماشاء الله بن أثري)

Mâşâallāh b. Eserî el-Basrî (ö. 200/815)

Yahudi kökenli astrolog ve astronom.

Hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. Basra'nın güney bölgesinde 112 (730) yılında doğduğu tahmin edilir; asıl adı Mişa b. Eberî şeklinde verilmektedir (İbnü'l-Kıftî, s. 327). Müslüman olduğu konusunda kesin bilgi bulunmamakla birlikte Fî Ḳıyâmi'l-ḫulefâʾ adlı eserinde İslâmiyet'e ve halifelere karşı kullandığı samimi üslûba, ayrıca Mâşâallah adıyla anılmasına bakarak İslâm'ı kabul ettiği söylenebilir. Abbâsî Halifesi Mansûr'un isteği üzerine Bağdat'ın kuruluşunda (145/762) onun kehanetlerinden faydalanılmıştır. Astroloji alanında antik Mezopotamya ve Sâsânî kültürü ile Doğu Helenizmi'nin İskenderiye merkezli bilgi birikimini temsil eden Mâşâallah'ın İslâm astrolojisi üzerinde sadece kendi zamanında değil daha sonraki dönemlerde de büyük etkisi görülür. Eserlerinin pek çoğunun günümüze ulaşması ve birçoğunun Latince'ye çevrilmiş olması, onun İslâm dünyasının yanı sıra Ortaçağ Avrupası'nı da etkilediğini göstermektedir.

Eserleri. 1. Fi'l-Ḳırânât ve'l-edyân ve'l-milel. 198 (814) yılından kısa bir süre önce yirmi bir bölüm halinde yazılmış olan ve genelde bütün insanlığın, özelde İslâm'ın astrolojik tarihini konu alan kitabın sadece İbn Hibintâ tarafından yapılmış bir özeti günümüze ulaşmış, bu çalışma Edward S. Kennedy ve D. Pingree tarafından İngilizce çevirisi ve geniş bir tahliliyle birlikte The Astrological History of Mâshâʾallah (Cambridge 1971) adlı eserleri içinde neşredilmiştir (s. 1-25). 2. Fî Ḳıyâmi'l-ḫulefâʾ ve maʿrifeti ḳıyâmi külli melik. Astrolojiyle ilgili genel teorik açıklamalardan sonra Hz. Peygamber'in ve ardından Hârûnürreşîd'e kadarki on sekiz halifenin iktidara geldiği tarihlere ait yıldız fallarını içermektedir (Kennedy-Pingree, s. 129-143). 3. Kitâbü'l-Mevâlîdi'l-kebîr. On dört bölüm halinde kaleme alınan eser, milâdî 36-542 yılları arasındaki doğumlarla ilgili on iki yıldız

falını ihtiva etmektedir. Eserin günümüzde yalnız XII. yüzyılda Hugo Sanctallensis tarafından yapılan Latince çevirisi bilinmektedir. Müellifin iki Latince versiyonu bulunan Kitâbü'l-Mevâlîd adlı diğer eseri neşredilmiştir (a.g.e., s. 145-174). Mâşâallah'ın öğrencisi Ebû Ali Yahyâ b. Gālib el-Hayyât'ın bu eserden de faydalanarak yazdığı Kitâbü'l-Mevâlîd'i de Batı'da büyük yankı uyandırmıştır. 4. Kitâbü'l-Emṭâr ve'r-riyâḥ. Giorgio Levi Della Vida tarafından Fransızca'ya çevrilerek neşredilmiştir (RSO, XIV [1933-1934], s. 270-281). Latince versiyonunu ise M. A. Sangin yayımlamıştır (Brüksel 1936). 5. Kitâbü Ṣanʿati'l-usṭurlâb ve'l-ʿameli bihâ. Sadece Latince çevirisi günümüze ulaşan eseri ilk defa G. Reisch neşretmiştir (Strasbourg 1512). Daha sonra çeşitli baskıları yapılan bu çalışmanın (Strasbourg 1515; Basel 1535, 1538, 1583) en iyi baskısı R. T. Gunther tarafından gerçekleştirilmiştir (Oxford 1929). G. P. Gallucci eseri İtalyanca'ya çevirmiş (Venedik 1599), Mâşâallah'a atfedilen aynı konudaki diğer bir Latince eser de Millas Vallicrosa tarafından yayımlanmıştır (Madrid 1942). Mâşâallah üzerine çalışma yapan P. Kunitzch ise her iki metnin de ona ait olmadığı kanaatindedir (EI² [İng.], VI, 711). 6. De receptione. Yıldız falı hakkındadır. Sevillalı Johannes (Johannes Hispalensis) tarafından yapılan Latince çevirisi günümüze ulaşmıştır. Bonetus Locatellus'un neşrettiği (Venedik 1493, 1519) bu çeviri daha sonra J. Heller tarafından yeniden basılmıştır (Nürnberg 1549). 7. De scientis motus orbis. De elementis et orbitus coelestibus ve De sphaera mota adlarıyla da anılan eser astronomiye dairdir; yalnız Cremonalı Gerard'ın yaptığı ve I. Stabius ile (Nürnberg 1504) J. Heller'in (Nürnberg 1549) neşrettiği Latince çevirisi günümüze ulaşmıştır. 8. Epistola de rebus eclipsium (De ratione circuli et stellarum). On iki bölümden meydana gelen eser yıldızlar ve gezegenlerin yeryüzüne olan etkisiyle ilgilidir. Sevillalı Johannes'in gerçekleştirdiği Latince çevirisi sonraki dönemlere intikal etmiş ve üç defa yayımlanmıştır (Bonetus Locatellus, Venedik 1493, 1519; N. Pruckner, Basel 1533, 1551; J. Heller, Nürnberg 1549). İbn Ezra'nın 1148'de yaptığı İbrânîce çeviriye Abraham Yagel XVI. yüzyılın sonlarında bir şerh yazmış (DSB, IX, 161) ve B. Goldstein bu İbrânîce versiyona dayanarak eseri İngilizce'ye çevirmiştir (Floransa 1964). 9. Kitâbü'l-Maʿrûf bi's-sâbiʿ ve'l-ʿişrîn. Astroloji üzerine olan altı bölüm halindeki eserin Saymerî ve Kasrânî gibi müelliflerin Mâşâallah'tan yaptıkları özetleriyle Süleymaniye Kütüphanesi'nde yer alan bir yazmanın (Lâleli, nr. 2122) kaynağı olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca De cogitationibus (Venedik 1493,

1519; Nürnberg 1549), De occultis, Liber iudiciorum ve De interpretationibus (Nürnberg 1549) adlı çalışmaların Mâşâallah'ın bu eserine ait çeşitli bölümlerin Latince çevirisi olabilecekleri kaydedilmektedir (a.g.e., IX, 161). 10. Kitâbü'l-Esʿâr. Yıldız falına dairdir (Bodleian Ktp., Marsh, nr. 618; Escurial Library, Arabic, nr. 938).

Bunların dışında Kitâbü Maṭraḥi'ş-şuʿâʾ, Kitâbü'l-Meʿânî, Kitâbü Ẕâti'l-ḥalaḳ, Kitâbü's-Sehmeyn, Kitâbü'l-Ḥurûf, Kitâbü's-Sulṭân, Kitâbü's-Sefer, Kitâbü'l-Ḥükm ʿale'l-ictimâʿât ve'l-istiḳbâlât, el-Kitâbü'l-Murżî, Kitâbü'ṣ-Ṣuver ve'l-ḥükm ʿaleyhâ, Aḥkâmü'l-ḳırânât ve'l-mümâzâcât ve Mefâtîḥu'l-ḳażâʾ adlı eserler de Mâşâallah'a nisbet edilmektedir (İbnü'n-Nedîm, s. 333; İbnü'l-Kıftî, s. 327; Sezgin, VII, 103-108).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 333, 335; İbnü'l-Kıftî, İḫbârü'l-ʿulemâʾ (Lippert), s. 327; Suter, Die Mathematiker, s. 5-6; Brockelmann, GAL Suppl., I, 391-392; Sarton, Indroduction, I, 531; Sezgin, GAS, VI, 127-129; VII, 102-108, 324; E. S. Kennedy - D. Pingree, The Astrological History of Mâshâʾallah, Cambridge 1971, s. 1-25, 129-143, 145-174; D. Pingree, "Māshāʾallāh: Some Sasanian and Syriac Sources", Essays on Islamic Philosophy and Science (ed. G. F. Hourani), Albany 1975, s. 5-14; a.mlf., "Māshāʾallāh", DSB, IX, 159-162; M. Ullmann, Die Natur und Geheimwissen-schaften im Islam, Leiden 1972, s. 303-306; B. R. Goldstein, "The Book of Eclipses of Masha'allah", Physis, VI, Florence 1964, s. 206-213; J. Samso, "Māshāʾallāh", EI² (İng.), VI, 710-712; R. Lemay, "Māshāʾallāh", Encyclopedia of the History of Science, Technology, and Medicine in Non-Western Cultures (ed. H. Selin), Dordrecht 1997, s. 602-604.

Ömer Mahir Alper

MÂŞALLAH

(ما شاء الله)

Daha çok beğenme duygusunu anlatmak üzere kullanılan bir tabir.

Arapça'da mâ edatı ile "dilemek, istemek" anlamındaki şey' (meşîet) kökünden türeyen şâe fiili ve lafza-i celâlden meydana gelen mâşallah (mâ şâa'llāh) "Allah dileyince her şey olur" mânasına gelir. Bu tabir ilâhî iradenin her yerde geçerli olduğunu ifade eden, "Allah'ın dilediği olur, dilemediği olmaz" anlamındaki hadise de (Ebû Dâvûd, "Edeb", 101) işaret etmektedir.

Mâşallah ifadesi Kur'ân-ı Kerîm'in dört âyetinde yer alır ve bunların üçünde

istisna edatı olan "illâ" ile kullanılarak "Allah'ın dilediği hariç" mânasına gelir (el-A'râf 7/188; Yûnus 10/49; el-A'lâ 87/7). Kehf sûresindeki âyette ise (18/39) biri mümin, diğeri münkir iki kişi arasında geçen konuşmada müminin diğerine, "Bahçene girdiğin zaman, 'Mâşallah (Allah dilemiş de olmuş), kuvvet yalnız Allah'a aittir' deseydin!" şeklinde tavsiyede bulunduğu ifade edilir. Bu âyetteki mâşallahın, bahçedeki bütün güzelliklerin Allah'ın iradesiyle meydana geldiğini belirtmeye ve lutfettiği nimetlere karşılık O'na hamdetmeye yönelik olduğu anlaşılmaktadır (krş. Mâtürîdî, vr. 441b).

Çeşitli hadis rivayetlerinde mâşallah ifadesinin kullanıldığı görülmektedir. Hz. Peygamber'in, hoşa giden bir şeyin görülmesi halinde "mâ şâallah lâ kuvvete illâ billâh" (Allah'ın dilediği olur, bütün güç ve kudret O'na aittir) denilmesini (Beyhakī, Şuʿabü'l-îmân, IV, 90), ayrıca sabah kalkıldığında veya akşam yatmadan önce "mâ şâallahu kân ve mâ lem yeşe' lem yekün" (Allah'ın dilediği olur, dilemediği olmaz) şeklinde dua edilmesini tavsiye ettiği nakledilmektedir (Ebû Dâvûd, "Edeb", 101).

Güzellikleriyle dikkat çeken ve çok beğenilen şeylerin nazardan korunması

amacıyla, “Ne güzel, Allah kötü bakışlardan saklasın” anlamında mâşallah demek müslümanlar arasında yaygın bir gelenek haline gelmiştir. Yine nazara karşı küçük çocuklara, güzel binalara vb. yerlere üzerinde mâşallah ibaresi yazılı nazarlıkların takılması da bir âdettir.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “şyˀe” md.; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 101; Mâtürîdî, Teˀvîlâtü’l-Ḳurˀân, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 40, vr. 441b; Beyhakī, el-Esmâˀ ve’ṣ-ṣıfât, s. 207-211; a.mlf., Şuˁabü’l-îmân (nşr. M. Saîd Besyûnî), Beyrut 1410/1990, IV, 90; Zemahşerî, el-Keşşâf (Kahire), II, 485; Âlûsî, Rûḥu’l-meˁânî, Beyrut 1997, IX, 402-404; Semîh Dügaym, Mevsûˁatü muṣṭalaḥâti ˁilmi’l-kelâmi’l-İslâmî, Beyrut 1998, I, 646; “Mās̱ẖāˀallāh”, EI² (İng.), VI, 710.

Kâmil Yaşaroğlu

MA‘ŞÛK-ı TÛSÎ

(معشوق طوسي)

(ö. V./XI. yüzyılın başları)

Horasanlı bir Türkmen sûfîsi.

IV. (X.) yüzyılın ikinci yarısıyla V. (XI.) yüzyılın başlarında Horasan’da Tûs şehrinde yaşadı ve burada vefat etti. Asıl adı Muhammed olmakla beraber daha çok mânevî hallerin tesiriyle kendinden geçip cezbeli bir şekilde yaşadığından Ma‘şûk-ı Tûsî veya Muhammedi Ma‘şûk diye tanınmıştır. Hücvîrî, Horasan sûfîlerini sayarken Ma‘şûk’un adını da zikreder, iyi ve güzel bir yaşama tarzı bulunduğunu bildirir (Keşfü’l-maḥcûb, s. 216). Muhammed b. Münevver dönemin ünlü sûfîsi Ebû Saîd-i Ebü’l-Hayr’ın onu çok takdir ettiğini, büyük bir zat olduğunu, mânevî bir hali bulunduğunu söyler ve aralarında geçen şu olayı kaydeder: Ebû Saîd, Mihne’den Nîşâbur’a giderken Tûs’a yakın bir köye geldiğinde şehre girmek için bir dervişini göndererek Ma‘şûk’tan izin istemiş, ondan izin çıkmadan yola devam edemeyen Ebû Saîd kendisini ziyaret etmiş, Ma‘şûk onu güzel bir şekilde karşılayıp bağrına basmış, Tûs’ta dikili bulunan mâneviyat sancağının kısa bir süre sonra Ebû Saîd’in dergâhına dikileceğini söyleyerek onun meşhur bir sûfî olacağını müjdelemiştir (Esrârü’t-tevḥîd, s. 65-66).

Aynülkudât el-Hemedânî, Muhammed Hammûye ve Ahmed el-Gazzâlî gibi mutasavvıfların Ma‘şûk’u çok takdir ettiklerini, kıyamet günü sıddîkıyyet mertebesine ulaşmış velîlerin, “Keşke toprak olsaydık da Ma‘şûk üzerimize bassaydı” diyeceklerini kaydeder (Nâmehâ, I, 62; II, 171). Attâr ise onu “sır denizi” diye anar (Mantıku’t-tayr, II, 146). Meczupların aksine güzel giyinen Ma‘şûk’un Tûs Camii’nde Ebû Saîd’in bir sohbetine katıldığı, o sırada kendi elbisesine bir düğüm atarak onun dilini bağladığı, bunun üzerine Ebû Saîd’in, “Ey asrın sultanı, ey varlık âleminin serdarı! Bu düğümü çöz, aslında yedi göğü ve yeri bağlamış bulunuyorsun” dediği kaydedilmektedir (Câmî, s. 314). Ma‘şûk’un çağdaşı Emîr Ali Abû da

meczup Türkmenler'dendi. Câmî, Aynülkudât el-Hemedânî'den naklen bu iki Türkmen şeyhiyle ilgili başka bir menkıbe daha anlatır (Nefeḥâtü'l-üns, s. 315).

Ma'şûk-ı Tûsî ve Emîr Ali Abû, meczup olmaları sebebiyle düzgün ibadet hayatı olmayan ilk Türkmen şeyhlerindendir. Daha sonraki dönemlerde Horasan, Mâverâünnehir, Hârizm, İran ve Anadolu'da onlara benzeyen pek çok Türkmen şeyhine rastlanmıştır. Bu tür meczup dervişler bütün müslüman beldelerinde ermiş kişiler olarak kabul edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Hücvîrî, Keşfü'l-maḥcûb, s. 216; Muhammed b. Münevver, Esrârü't-tevḥîd (nşr. Zebîhullah Safâ), Tahran 1348 hş., s. 65-66; Aynülkudât el-Hemedânî, Nâmehâ (nşr. Ali Nakī Münzevî), Tahran 1362, I, 62; II, 171; Attâr, Mantıku't-tayr (trc. Abdülbaki Gölpınarlı), İstanbul 1962, II, 30, 146, 208; Câmî, Nefeḥâtü'l-üns, Tahran 1370 hş., s. 314, 315; Ali Şîr Nevâî, Nesâyimü'l-mahabbe min şemâyimi'l-fütüvve (haz. Kemal Eraslan), İstanbul 1979, s. 194, 195; M. Fuad Köprülü, İlk Mutasavvıflar (İstanbul 1919), Ankara 1966, s. 13; Nasrullah Pürcevâdî, "Şerḥ-i Aḥvâl-i Şeyḫ Muḥammed Maʿşûḳ-ı Ṭûsî", Maʿârif, IV/2, Tahran 1366/1987, s. 169-198.

Süleyman Uludağ

MATBAA

(مطبعة)

Sert bir basma kalıbının izini daha yumuşak bir maddenin üzerine baskıyla çıkarma esasına dayanan tab‘ etme / basım sanatının tarihi oldukça eskilere dayanır. Kâğıt üzerine ilk baskı örnekleri Çin’de ortaya çıkar. Burada 600 yılına doğru “blok kitap” basımı yapılmaya başlanmış, bunu Japonya ve Kore takip etmiştir. Uygur Türkleri’nin IX. yüzyıldan itibaren Çin modeline örnek teşkil eden ağaç harflerle baskı yaptıkları bilinmektedir. Kâğıt imali işinin Doğu’dan Batı’ya yayılması sonucunda Avrupa’da ağaç kalıplarla basım yapma teknikleri benimsenmiş, tek tek

sayfalar basılmış, blok kitaplar da bunlardan türemiştir. Müteharrik basımın ilk olarak Almanya’da Mainz şehrinde Johann Gutenberg tarafından 1440 yılında gerçekleştirildiği kabul edilir. 1454-1455 yıllarında Mainz’de madenî harflerle baskı yapan matbaada basılan ilk kitaplara ait örnekler bugüne ulaşmıştır. Avrupa’da XV. yüzyılda ortaya çıkan matbaa, asrın sonlarına doğru Osmanlı Devleti’ne iltica eden İspanyol yahudileri tarafından İstanbul’a getirilmiş, bunu Rum ve Ermeniler’in kendi matbaalarını kurmaları takip etmiş, 1727’de de ilk Türk matbaası açılmıştır.

Osmanlı Devleti. Matbaanın Avrupa’da siyasî ve dinî parçalanmanın bir mücadele silâhı olarak devreye girmesi kısa zamanda önem kazanıp yaygınlaşmasına yol açmıştır. Osmanlı Devleti’nde ise gayri müslim matbaaları özellikle din konulu eserlere ağırlık vermiş ve genelde eğitim amacı taşımaktan öteye geçmemiştir. İspanya’dan göç etmiş olan David ve Samuel ben Nahmias kardeşlerin bastığı, Jacob ben Asher’in standart bir hukuk kitabı olan Arba’ah Turim İstanbul’da kurulan yahudi matbaasının ilk ürünüdür (13 Aralık 1493). Bu matbaanın hemen 1492’deki göçlerin ardından açılarak faaliyete geçmesinin zayıf bir ihtimal olarak görülmesi (EI² [İng.], VI, 799), Nahmias kardeşlerin İstanbul’a gelmeden birkaç yıl önce Napoli’de bir matbaa açtıklarının dikkate alınmasıyla geçerliliğini kaybeder. Bu eserde kullanılan harfler daha önce İspanya ve Napoli’de basılan ilk kitaplarınkiyle aynıdır. Basımda kullanılan kâğıt ise Kuzey İtalya

kökenlidir. Burada basılmış ikinci eser olan Rosh Amana'nın basım tarihi 1505'tir. Oğulları Yoseph ve Yaakov'la beraber Lizbon'dan gelen (1492) bir mülteci olarak Selânik'te matbaa açan Don Yehuda Gedalya 1504'te ilk eserini tabeder (Eski Ahid'in ilk beş kitabı = Pentateuch). İzmir'deki matbaa ise Abraham ben Yedidya Gabay tarafından açılır ve 1675'e kadar faaliyet gösterir. Bu şehirde 300 yıl içinde on iki basımevi tarafından çoğunlukla din ağırlıklı olmak üzere 400'den fazla eser basılır (1838'den itibaren Ladino dilinde 117 eser basılmıştır). 1710-1778 yılları arasında İstanbul'da faaliyet gösteren ve İzmir'de de bir şube açmış olan Yano ben Yaakov Eskanazi'nin kurduğu Osmanlı Devleti'nin en büyük matbaasında bu süre içinde 188 eser hazırlanmıştır. Yaakov'un hurufat dökümhanesinde Müteferrika Matbaası için gerekli harflerin dökümü de yapılmıştır (Sevilla-Sharon, s. 90).

İstanbul, ağır bir gelişme hızı göstermiş olmakla beraber XVII. yüzyıla kadar giderek artan bir etkinlikle yahudi matbaacılığının Venedik ve Amsterdam yanında önde gelen merkezlerinden biri haline gelmiştir. Kurulan ilk matbaanın yeri belli olmamakla birlikte 1573'te İstanbul'a gelen Stephan Gerlach, Sokullu Mehmed Paşa'nın Kadırga'daki sarayına inen yol üzerinde böyle bir matbaanın varlığına işaret eder. Sabatay Sevi hareketi basım işlerini olumsuz etkilemiş ve 1683-1710 yılları arasında İstanbul'da ve 1655-1695 yıllarında Selânik'te kitap basılmamıştır. XIX. yüzyıla gelinceye kadar İstanbul yahudi matbaacılığının merkezi olarak kalmış ve burada 800 kalem eser basılmıştır. Daha sonraki tarihlerde Selânik öne çıkmaya başlamıştır.

İstanbul'da ilk Ermeni matbaası 1567'de açılmış ve kısa zamanda yahudi matbuatıyla kıyaslanacak derecede etkin bir yayım hayatı yaşanmıştır. İlk matbaanın kurucusu olan Tokatlı Apkar matbaacılığı İtalya'da öğrenmiş, İstanbul'a döndüğünde gerekli malzemeyi beraberinde getirmiş, Surp Nigoğayos Kilisesi'nde ilk matbaayı açmıştı. 1567-1569 yıllarında burada dil bilgisi, takvim ve âyin kitaplarından oluşmak üzere beş eser basılmıştı. Apkar'ın Eçmiadzin'e gitmesiyle Ermeni matbaacılığı uzun süre kesintiye uğramıştır. 1677-1678'de faaliyet gösteren Eramyan Çelebi Kömürciyan Matbaası ile yeni bir dönem başlamakla beraber burada biri dinî, diğeri Küdüs'le ilgili olmak üzere yalnızca iki kitap yayımlanabilmiştir. 1694'te kurulan Merzifonlu Kirkor Matbaası kırk yıl faaliyette bulunmuştur.

1700’de Asdvadzadur tarafından oluşturulan ve daha sonra Arapyan Matbaası olarak tanınacak olan matbaada çok sayıda eser basılmıştır. Sarkis Tbir Matbaası 1703’ten 1752’ye kadar faaliyet göstermiş ve yine dinî ağırlıklı olmak üzere on üç eser basmıştır. XVIII. yüzyılın son çeyreğinde mevcut çeşitli matbaalar arasında yirmiden fazla kitap tabeden Hovhannes Asdvadzaduryan Matbaası ve

yirmi yıl faaliyet gösteren Amira Miricanyan’ın Mayr Tıpradun adlı matbaası diğer bazı küçük matbaalar yanında öne çıkmıştır. Ermeni matbaacılığı, Arap harfleri dahil olmak üzere çeşitli hurufat döküm ustalarının yetişmesinde önemli katkı sağlamıştır. Nitekim Mühendishâne Matbaası’nda kullanılan harflerin dökümü ve eski basım tezgâhlarının onarımında emeği geçen ve dört oğluyla birlikte çalışan Bogos Araboğlu (Arabyan) 1814’te nesih dökümünü başarıyla gerçekleştirmiş ve 1817’de ta‘lik hurufat dökümünü üstlenmiştir (Beydilli, Türk Bilim ve Matbaacılık Tarihinde Mühendishâne, s. 321). Anadolu’da da yaygınlık gösteren Ermeni matbaacılığı, XIX. yüzyılda imparatorluğun önemli merkezlerinde yayım hayatını etkin olarak sürdürmüştür.

İstanbul’da ilk Rum matbaası kiliseler arasındaki mücadelenin bir aracı olarak kurulmuş ve matbaacılık faaliyetine Londra’da başlayan Nicodemus Metaxas tarafından 1627’de açılmıştır. Beyoğlu’nda faaliyete geçen bu matbaanın bastığı ilk eser Mûsevîler Aleyhine Bir Risâle adını taşır. Matbaa 1628’de Cizvitler’in baskısıyla kapanır. Fener Rum Ortodoks Patrikhânesi’nde kurulan matbaa ise 1798’den sonra etkin bir şekilde faaliyet göstermeye başlar. XVIII. yüzyıl boyunca Venedik, Viyana ve Memleketeyn prensliklerinde bulunanların yanında Yunanca eser basan Balkanlar’ın tek ve en önemli matbaası Moschopolis’te (Voskopoja) faaliyet göstermiş, 1731-1769 yılları arasında burada yirmi bir eser basılmıştır.

II. Bayezid ve Yavuz Sultan Selim dönemlerinde zaman zaman, müslümanların Arap harfleriyle eser basmalarının yasaklanmış olduğu ileri sürülmüş olmakla beraber bunu belgelemek mümkün değildir. Avrupa’da mağribî hurufatıyla basılan Arapça eserler Osmanlı topraklarına erken tarihlerde satılmak üzere getirilmiştir. 1494’te Roma’da Arapça tabedilen Nasîrüddîn-i Tûsî’nin Öklides şerhinin serbestçe satışıyla ilgili olarak III.

Murad'ın verdiği (Zilkade 996 / Ekim 1588), bu eserin basımına ilâve edilmiş ferman yalnızca Türkçe basımın ilk örneğini teşkil etmekle kalmaz, basma kitaplara karşı herhangi ciddi bir ön yargının bulunmadığını da gösterir. 1666'da Arap harfleriyle Türkçe olarak ilk İncil tercümesinin yayımlanmış olduğu bilinmektedir.

Fano'da (İtalya) tabedilen Kitâbü Ṣalâti's-sevâʿî Avrupa'da Arapça olarak yayımlanan ilk dinî eser olmuş (1514), bunu diğer din konulu ve genelde Şark'taki hıristiyanlara hitap eden çeşitli basımlar izlemiştir. Aynı sayfada iki sütün halinde Süryânîce ve Süryânî harfleriyle Arapça (Karşûnî) olmak üzere iki dilde hazırlanmış olarak Kuzey Lübnan'daki Aziz Antoni Manastırı'nda Şam Mârûnî Metropoliti Sarkis er-Rizzî öncülüğünde basılan Kitâbü'l-Mezâmîr Osmanlı-Arap dünyasında tabedilen ilk kitaptır (1610). Bu bölgede Rumlar ve Mârûnîler basım işlerinde öncü rol oynamışlardır. Eflak Voyvodası Constantin Brîncoveanu'nun Ortodoks Araplar'ın din kitaplarının tab'ı için Arapça basım yapmak üzere açtığı matbaa (1701), burayı ziyaret eden Halep metropoliti Athanasiyus ed-Debbâs'a hediye edilmiş (1704) ve Halep'te kurularak faaliyete geçen matbaanın Arapça olarak bastığı ilk eser yine bir mezâmîr kitabı olmuştur (1706). Bu eser Osmanlı-Arap dünyasında Arapça basılan ilk eser özelliğini de taşır. Beş yıl içinde burada hepsi Arapça olmak üzere on eser daha basılmış ve metropolitlik bölgesindeki ruhbana ücretsiz olarak dağıtılmıştır. Athanasiyus'un yardımcılığında bulunmuş olmakla beraber Katolikliğe geçmesinden ötürü Halep'ten sürülen Abdullah ez-Zâhir tarafından Şüveyr'deki (Lübnan) Aziz Yahyâ Manastırı'nda teşkil edilen matbaa, bölgenin 1733-1899 yılları arasında faaliyetini sürdürecek ilk matbaası olmuştur. İspanyol Cizviti J. E. Nieremberg'in Arapça'ya çevrilen Mîzânü'z-zamân adlı eseri burada tabedilen ilk kitaptır. 150 yıl içinde matbaada otuz üç eser basılmış, ayrıca otuz altı ikinci basım yapılmıştır.

1751'de Beyrut'ta Aziz George Manastırı'nda ilk Rum-Ortodoks matbaası açılmışsa da bu uzun ömürlü olmamış ve burada yalnızca üç âyin kitabı basılmıştır. 1785'te Mârûnîler'e ait bir matbaa Düvvâr'da (Lübnan) Mâr Mûsâ Manastırı'nda kurulmuş, İngiliz ve Amerikan Protestan misyonerlerinin 1820'lerde Malta'da tesis ettikleri matbaanın Arapça basım tezgâhları 1834'te Beyrut'a nakledilerek burada bir Amerikan misyonerlik matbaası açılmıştır. Bunu birkaç yıl sonra Cizvit tarikatının kurduğu matbaa

(Imprimerie catholique) takip etmiştir. XIX. yüzyılın ikinci yarısında Beyrut başta olmak üzere Suriye'nin çeşitli yerlerinde çoğunlukla hıristiyan Araplar tarafından pek çok özel matbaa kurulmuştur.

İbrânîce metinler basmak üzere Kudüs'te ilk matbaanın en erken 1830'da açıldığı tahmin edilmektedir. 1848'de bir taş baskısı (litografya) yapan bir matbaa ile Protestan misyoner matbaası kurulmuştur.

Daha sonraki yıllarda Kudüs, her türlü misyonerlik faaliyetinin merkezi haline dönüşerek Arapça ve Türkçe dahil çeşitli dillerden eserlerin buluştuğu bir yer olmuştur.

Osmanlı Irakı'nda ilk matbaanın Kâzımiye'de 1821 veya 1830 yılında açıldığı sanılmaktadır. Taş baskısı basım yapan bu matbaada yalnızca bir eser tabedilmiştir. 1859'da Dominiken papazı tarafından özel ve Midhat Paşa'nın valiliği sırasında Türkçe ve Arapça olarak çıkan ez-Zevrâ gazetesinin matbaasından istifadeyle resmî bir matbaa açılmıştır (1869). Hicaz vilâyetinde ilk matbaa 1882'de resmî Ḥicâz gazetesinin matbaasını kullanarak açılır ve iki yıl sonra litografya ile tanışır. Yemen vilâyetine ise matbaa San'a'da yayımlanan aynı adlı haftalık gazetenin basımı münasebetiyle girer (1877).

Basım faaliyetlerinin etkin bir şekilde görüleceği Mısır'da ilk matbaa Fransızlar'ın işgali sırasında ortaya çıkar. İlk basım ürünleri olan Arapça propaganda broşürleri, Napolyon'un amirallik gemisi Orient İskenderiye'ye doğru yol alırken hazırlanır ve daha sonraki işgalin ardından 1801'deki tahliyeye kadar faaliyet göstermek üzere bu şehirde kurulur (1798). Mısır Valisi Mehmed Ali Paşa zamanında 1821'de Kahire Kasrü'l-aynî Mektebi'nde açılan matbaa ertesi yıl Bulak'a taşınarak (Sinoué, s. 185) büyük ölçüde genişletilir ve burada Türkçe, Arapça ve Farsça eserler, Avrupa'da neşredilmiş bilimsel eserlerin çevirileri ve bir gazete basılır. İskenderiye'de de bir matbaa kurularak yarı resmî Moniteur égyptien gazetesi yayımlanır. Bu iki matbaada 1826 yılı içinde fen, tarih ve coğrafyaya da dair altmış dört eser tabedilir. Ancak bu kitaplar da İstanbul'da basılanlar gibi az bir okuyucu kitlesine hitap eder ve pek fazla satılmaz, dolayısıyla masraflarının daima hazine tarafından karşılanması kaçınılmaz olur. Osmanlı Libyası'na (Trablusgarp vilâyeti) matbaa 1866'da,

ilk Arapça eserin 1849'da ve ilk litografya matbaasının 1857'de açıldığı Tunus'a ise 1845'te girmiştir.

İbrâhim Müteferrika'dan önce Türk matbaasının işletmeye açılması için yabancıların çeşitli girişimlerde bulunduğuna temas eden kayıtlar mevcut olmakla beraber bunların sıhhatini tam olarak tahkik etmek mümkün değildir. Öncelikle Venedik kanalıyla güzel hurufatlı bir matbaa takımının getirtilmiş olduğu, aynı şekilde başka bir denemeye bir İngiliz girişimci tarafından teşebbüs edildiği, her ikisinde de malzemelerin müsadere edilerek denize atıldığı, yalnızca İngiliz'in zararının ödendiği, matbaa getirmek isteyen bir mühtedinin ise idam edildiği, IV. Mehmed zamanında (1648-1687) yapılan girişimin ulemânın müstensihlerin geçim sıkıntısına düşecekleri uyarısı üzerine sonuçsuz kaldığı, diğer bir teşebbüsün de sadrazam tarafından önlendiği gibi bilgiler bu anlamdadır (Babinger, s. 8).

İlk Türk matbaasının 1727'de açılmasının (bk. DÂRÜTTIBÂA) genelde bir gecikme olarak değerlendirilmiş olmasının, mevcut okur yazar kitlesi ve medrese talebelerinin gerekli kitaplarla yeterince donatılmış olması, matbaanın açılmasından sonra basılan eserlerin ve satış miktarlarının sayısal verileri karşısında geçerli bir dayanağı yoktur. Bu gecikmeye, hayatlarını eser çoğaltmakla kazanan müstensihlerin karşı çıkmasının sebep olduğu iddiası da tahmine dayalı bir yakıştırmadan öteye geçmez. Böyle olmuş olsa dahi bu, matbaaya karşı Avrupa'da da aynı kaygılardan hareketle belirli tepkilerin oluştuğu göz önüne alındığında ağırlığını kaybeder. Nitekim Paris'te 6000 müstensih ve kitap ressamı matbaaya şeytanî bir sanat olarak karşı çıktığında işlerini kaybetme endişesinden hareket etmekteydi. XVIII. yüzyılda Osmanlı topraklarında 80.000 müstensihin bulunduğu (Marsigli'den naklen Jorga [Geschichte des Osmanischen Reicher, IV, 362]; yine Marsigli'yi kaynak göstererek sayıyı 90.000 olarak veren Danişmend [Kronoloji, IV, 16]; Jale Baysal ise bunu yalnızca İstanbul'da çalışan müstensihlerin sayısı olarak verirken hataya düşer [Müteferrika'dan Birinci Meşrutiyet'e Kadar Osmanlı Türklerinin Bastıkları Kitaplar, s. 9]; aynı şekilde EI² [İng.], VI, 795) ve bunların 6000 kadarının İstanbul'da çalıştığına dair verilen bilgiler, eserlerin yeterli sayıda çoğaltılabileceğini göstermesi yanında ekonomik kaygılardan hareketle karşı çıkabilecek önemli bir kitlenin mevcudiyetine de işaret eder. Bu muhtemel mesele bilindiği gibi yalnızca dinî konular dışında kalan eserlerin

basılmasına izin verilmesiyle çözülür. Ulemânın matbaaya karşı çıkarak gecikmenin bir etkeni olduğu iddiasının da kabul edilir bir tarafı yoktur. Basılan eserlerde matbaaya meşruiyet kazandırmak amacıyla şeyhülislâmın fetva vermesi ve önde gelen ulemânın takrizler yazarak bu işi desteklediğini göstermesi dışında İbrâhim Müteferrika'dan sonra matbaanın işletmesini üstlenenlerin kadılıklarda bulunmuş ilmiye mensuplarından oldukları ve kitapların basıma hazırlanması yanında tashihlerinin de ulemâdan oluşan heyetler tarafından yerine getirildiği gerçeği göz ardı edilmiş görünmektedir. Nitekim matbaada basılacak ilk eserlerin denetim ve tashih işlerinde eski İstanbul kadısı İshak Efendi, eski Selânik kadısı Sâhib Efendi, eski Galata kadısı Esad Efendi, Kasımpaşa Mevlevîhânesi şeyhi Mûsâ Efendi'nin görevlendirildiği, 1814-1817 yıllarında Üsküdar Matbaası'nda basılan Kāmus Tercümesi'nin mukabelesinin devrin önde gelen âlimlerinden Âsım Efendi'ye havale edildiği bilinmektedir (Beydilli, Türk Bilim ve Matbaacılık Tarihinde Mühendishâne, s. 213 vd.). Bununla beraber tashih heyetlerinin ulemâdan teşkil edilmesinde mutlaka ilmiye sınıfına mensup olmakla ilgili bir şart aramak da hatalı bir değerlendirme olurdu. Zira devrin eğitilmiş kadrolarını oluşturduğundan bu tür işlerin üstesinden ancak bu kesimin gelebileceği açıktır. Gayri müslim matbaalarında basılan eserler de aynı sebepten ötürü din adamları tarafından tashih edilmekteydi.

İlk zamanlardan beri başarısız ve çirkin hurufatla Avrupa'da Arap harfleriyle basılan eserlerin Şark'ın estetik duygusuna hitap etmediği ve hat sanatının nefasetine alışmış gözlerde rahatsızlık meydana getirdiği kesindir. Buna alışılması zaman almış, ancak harf dökümcülüğünün gelişmesi de bunda önemli bir tesir icra etmiştir. İtalya'da müzik notalarının uzun zaman elle çoğaltılan nüshalarının tercih edildiği ve daha ucuza mal olmasına rağmen matbularına itibar edilmediğine dair kayıtlar (Babinger, s. 8) bu tür estetik ve psikolojik etkilenmelerle ilgili paralel örneklerdendir.

Müteferrika Matbaası'na ilk teknik yardımların İstanbul'da faaliyet gösteren gayri müslim matbaalarından geldiği, Ermeni matbaasından bir baskı tezgâhı alındığı, yahudilerden harf dökümü için faydalanıldığı ve gerekli bazı malzemelerin Avrupa'dan getirtildiği anlaşılmaktadır. Yirmisekizçelebizâde Mehmed Said Efendi'nin Arapça hurufat döktürme girişiminin pek başarılı olmaması üzerine, 1725-1732 yılları arasında

Viyana’da Türk şehbenderi olarak kalmış olan Kazgancızâde Ömer Ağa’nın yardımıyla altı Türk ustası eğitim için Viyana üzerinden Hollanda’ya yollanmış ve burada 200-250 kilo kadar Arap harfleri döktürülerek İstanbul’a getirilmiştir. Ömer Ağa ayrıca matbaada çalıştırılmak üzere basmacı ustası ve mürettip tedarik ederek

İstanbul’a göndermiştir. Matbaada sekiz usta ve otuz altı çırağın çalıştığı bildirilmektedir (a.g.e., s. 11).

Bu matbaada toplam 12.500 adet olmak üzere yirmi üç cilt halinde on yedi eserin basılmış olduğu göz önüne alındığında basılan eser sayısının azlığı ve bunun karşısında gayri müslim matbaalarında daha çok sayıda ve daha fazla eser basılmış olması gerçeği izaha muhtaç bir keyfiyettir. Bunun sebebini, her iki kesim arasındaki okur yazarlık oranında ve matbu eserlere olan taleplerindeki farklılıkta görmek yanıltıcıdır. Türkçe basımlı kitaplar, Osmanlı Devleti sınırları içinde bu dili anlayan daha kısıtlı bir kesime hitap etmekteyken Yunanca, İbrânîce ve Ermenice kitapların bu sınırlar dışında yaşayan çok daha geniş bir kesimin istifadesine sunulabildiği ve bu eserlerin yurt dışına da sevkedilmekte olduğu, dolayısıyla çok daha geniş bir pazara sahip bulunduğu göz önünde tutulmalıdır.

Müteferrika Matbaası’nın 1730 ayaklanmasından yara almadan kurtulduğu ve matbaaya karşı bir tepkinin mevcut olmadığı bilinmektedir. Bu ayaklanmaya İstanbul’daki 6000 müstensihin de katıldığı ve matbaa ile birlikte Kâğıthane’deki kâğıt imalâthanesinin de tahrip edildiği iddiaları (Tott, s. 15) gerçekleri yansıtmadığı gibi burada kâğıt imalâtının uzun zamandır yapılmadığı ve yerini çoktandır bir bez imalâthanesine bırakmış olduğu 1679’da İstanbul’a gelen Marsigli’nin gözlemleriyle sabittir (Stato militare, s. 138). Bununla beraber matbaanın bu kargaşadan etkilenmiş olarak 1731 senesi içinde faaliyet göstermediği kaydedilmektedir (Babinger, s. 19). Ancak matbaanın bu ayaklanmanın infial noktalarının dışında olduğu kesindir. 1807’de Nizâm-ı Cedîd’in sona ermesiyle başlayan darbe ve karşı darbeler döneminde matbaa, başta çağdaş teknik eğitimle ilgili pek çok kitabın basıldığı yeni sistemin ayrılmaz bir parçasını teşkil etmiş olarak Nizâm-ı Cedîd’e karşı duyulan tepkinin hedefleri arasına girmiştir. 1797’den itibaren önce Hasköy’de yeni açılan (1795) Mühendishâne-i Berrî-i Hümâyun’un zemin katında faaliyete başlayan ve

1802'de Sultan Ahmed'de Dârüssaâde Ağası Mehmed Ağa Medresesi'nin bulunduğu Kapalıfırın adlı semte kısa süreli olarak taşındıktan sonra 1803'te Selimiye Kışlası civarında yapılan müstakil binasına yerleşerek faaliyetini sürdüren matbaa reform döneminin önemli göstergelerinden olan Levent Çiftliği, Üsküdar ve Selimiye kışlaları gibi askerî kuruluşlarla aynı âkıbete uğramış (17 Kasım 1808), yakılarak tahrip ve yağma edilmiştir (Beydilli, Türk Bilim ve Matbaacılık Tarihinde Mühendishâne, s. 139-140, 150). Nisan 1824'te tekrar İstanbul tarafına taşınan matbaa ancak 1826'dan sonra başlayan yeni dönemde etkin bir faaliyet içine girer ve asrın sonlarına doğru vilâyetlerdeki toplam sayısının yüzleri bulduğu ve yalnızca İstanbul'da elli dört büyük matbaanın faaliyet gösterdiği önemli bir gelişme ortaya koyar. Bu dönemde matbaa, Osmanlı Devleti'nde temsil edilen ulusların yalnızca fikrî uyanış ve çağdaş eğitim sahalarında büyük hizmet vermekle kalmaz, aynı zamanda imparatorluğun sonunda cereyan eden siyasî mücadelelerin en etkili silâhı olarak kullanılır.

Osmanlı Dışı Ülkeler. Rusya Müslümanları. Rus idaresinde yaşayan müslüman ahali bilhassa Kazan'da önemli bir fikrî gelişme göstermiş, zaman içinde pek çok okulun açılması dinî eserlere duyulan talebi giderek arttırmıştır. Eserlerin elle çoğaltılması burada da pahalıya mal olan zaman alıcı bir iş olduğundan XVIII. yüzyılın sonlarına doğru özellikle Kazan'da bir matbaa açılmasına karşı büyük bir istek doğmuştur. Bu yüzyıl içinde Çarlık hükümeti tarafından Arap harfleriyle bazı şeylerin basıldığı bilinmektedir. Nitekim Büyük Petro, 1722'de Kafkas cephesindeki İran savaşı sırasında halkı İran'la iş birliği yapmaması hususunda uyaran bildiriler bastırmış ve bu amaçla Türk harfleri döktürmüştü. 1786'da Saint Petersburg'daki Šnor Matbaası'nda mahallî idareler ve zaptiye nizamnâmeleri Tatarca olarak basılmıştır. 1787'de II. Katharina'nın emriyle bu matbaada asrın sonuna kadar beş baskı yapmak üzere Kur'an basımı gerçekleştirilmiştir.

1797'de Kazanlı tüccarlardan Ebülgazi Buraş, Çar I. Paul'ün izniyle Kazan'daki Tatar Gimnazyumu'nda ilk matbaayı açmıştır. Bu matbaada kullanılan dört tezgâh Petersburg'da faaliyet gösteren, ancak kapanmış olan Asya Matbaası'ndan çarlık hükümeti tarafından belirli bir işletme bedeli karşılığında tahsis edilmiştir. Buraş'ın -başlangıçtaki Osmanlı uygulamasının tam tersi olarak-yalnızca Kur'an, dua kitapları ve diğer dinî

eserler basmasına izin verilmiş olması, bunun dışında kalan sahalarda kitap basmasının yasaklanması, müslüman halkın çağdaş gelişmeleri takibine ve entelektüel gelişimine sekte vurmayı amaçlayan bir tasarrufa işaret etmesi bakımından anlamlıdır. Basıma hazırlanan nüshalar müftülük tarafından kontrol edilmekteydi. 1801'den itibaren burada tabedilen ilk eserler özellikle okullardaki talebeler için hazırlanan Kur'an cüzleri (Haftiyak), İman Şartı (Şerâtü'l-îmân, Elifbâ) olmuş ve bunlar pek çok baskı yapmıştır. 1802'de Kur'an'ın tamamı tabedilmiştir. Aynı yıl içinde Sûfî Allahyar'ın Türkçe Fevzü'n-necât ve Sebâtü'l-âcizîn adlı eserleriyle Birgivî Risâlesi basılmıştır. Aynı matbaada 1802'de tabedilen sekizinci eser Üstüvânî Kitabı'dır. 1805'te Buraş'ın vefatına kadar burada 11.000 İman Şartı, 7000 Haftiyak, 1200 Birgivî Risâlesi ve 3000 adet Kur'an basılmıştır. Kazan Matbaası 1806-1809 yılları arasında yine tüccardan Yûsuf İsmâiloğlu Apanay tarafından işletilirse de yeni eserlerden ziyade daha önceki basımların tekrar neşriyle yetinilir (meselâ üç yıl içinde 19.500 adet Elifbâ tekrar basılmıştır). 1810-1811 ve 1813-1815 yıllarında ise hiç eser basılmamıştır. 1804'te Kazan'da kurulan üniversite 1809'da Arap harfleriyle basım yapacak olan kendi matbaasını açar. Bazı dinî eserler yanında burada ilk Tatarca ders kitabı (1809) ve Tatarca-Rusça bir sözlük (1819-1821) gibi özellikle eğitimle ilgili kitaplar tabedilir. 1801-1841 yılları arasında Kazan'da basılan bütün eserlerin sayısı 201'i bulduğu hesaplanmaktadır ki bunun önemli bir basım etkinliği olduğu açıktır.

1841'den sonra özel matbaalar devreye girer. Şâhî Yahyâ tarafından 1844'te açılan matbaa bir müslüman müteşebbisin kurduğu ilk özel matbaa olmuştur. Burada başta Kur'an olmak üzere taş basması eserler tabedilir. Bununla beraber XIX. yüzyılın ilk yarısından itibaren özel matbaaların çoğalmasına paralel biçimde tasavvufla ilgili ve din dışı eserlerin basımında da önemli bir artış gözlenir. Ferîdüddin Attâr'a isnat edilen Pendnâme, İbrâhim Hakkı'nın Mârifetnâme'si, Nasreddin Hoca Letâif'i, Ebû Hanîfe'den bir tefsir, Ebüssuûd Efendi'nin Risâle'si, Revnaḳu'l-İslâm, Tuḥfetü'l-mülûk ve Gazzâlî'nin bazı eserleri 1841-1860 yıllarında tabedilmiştir. Rusya idaresindeki müslümanların matbaa merkezi olarak Kazan'da gelişen fikrî hayat basılan eserlerle takviye bulmuş ve Rusya'da yaşayan müslüman halkın kültürel ve dinî kimliğinin korunması ve gelişmesinde en önemli rol oynamıştır.

Hindistan ve Afganistan Müslümanları. Tipografik matbaa ilk defa Portekiz Cizvitleri tarafından 1556'da Goa'da açılmıştır.

Bu tarihten itibaren misyonerlik amaçlarına hizmet etmek için burada başta İncil olmak üzere mahallî dillere tercüme edilmiş çeşitli dinî kitaplar tabedilmiştir. Bunların bir kısmı Arap, Fars ve Urdu dillerinde Avrupa'da basılmış olarak ithal edilmiştir. Bu üç dilden basım yapan ilk matbaa 1780'lerde İngiliz Doğu Hindistan Şirketi tarafından Kalküta'da kurulmuştur. Misyonerlik faaliyeti yanında ticarî etkinliğe de katkısı söz konusu olduğundan İngilizce-Farsça sözlükler ilk basımlar içinde önemli yer tutar ve ilk defa böyle bir sözlük 1780'de Malda'da (Kuzey Bengal) basılır. Burada da tercih edilen hurufat cinsi nesta'liktir. İngiliz sömürge idaresi özellikle idarî ve tarihî sahada bilgilendirmeyi hedef alan eserlerin basımına öncelik verir. İran edebiyatından Sa'dî-i Şîrâzî'den Pendnâme (1788), el-Külliyyât (1791), Dîvân-ı Ḥâfıẓ (1791), Hâtifî'nin Leylâ vü Mecnûn (1788), Nahşebî'nin Ṭûṭînâme (1792) gibi eserleri İran ve Rusya müslümanlarının da bastığı kitaplar olarak dikkat çekmektedir. 1792'de Kalküta'da el-Ferâʾiżü's-Sirâciyye, 1811'de Kur'an indeksi, 1829'da Abdülkādir'in Urduca ve 1866'da Şah Veliyyullah'ın Farsça Kur'an tercümelerinin baskısı yapılır. Taş basmacılığı 1820'lerde İngiliz Doğu Hindistan Şirketi tarafından getirilir ve İran'da da gözlenen aynı sebeplerden ötürü kısa zamanda büyük bir gelişme gösterir. Çeşitli yerlerde faaliyet göstermiş olarak din ve edebiyat sahasında çok sayıda Urduca ve Farsça eser tabedilir.

Afganistan'a matbaa İngiliz sömürge idaresinin genişlemesi neticesi olarak girer ve öncelikle Peştu dilinde eserler basılır. Bununla beraber müstakil ve etkin bir gelişme göstermez. Bu dilde misyonerlik faaliyetiyle ilgili kutsal metinlerin basımı genelde Afganistan dışında gerçekleşir (Bengal'de 1818'de İncil, 1820'de Tevrat'tan ilk beş kitap, daha sonra Londra'da basılan Peştu dilinde İncil, 1889). Dil bilgisi ve edebiyat ürünleri ağırlıklı Afganistan'a yönelik basım faaliyetleri daha ziyade Hindistan ve Londra merkezli olarak sürdürülmüştür.

BİBLİYOGRAFYA

F. Marsigli, Stato militare dell'impero ottomano, Haag-Amsterdam 1732, s. 138; F. Baron de Tott, Mémoires sur les turcs et les tartares, Amsterdam 1784, s. 15; G. Toderini, Letteratura Turchesca, Venedik 1787, I, tür.yer.; N. Jorga, Geschichte des Osmanischen Reiches, Gotha 1911, IV, 362; F. Babinger, Stambuler Buchwesen im 18. Jahrhundert, Leipzig 1919, tür.yer.; Selim Nüzhet [Gerçek], Türk Matbaacılığı, İstanbul 1928, tür.yer.; Abdülhak Adnan Adıvar, Osmanlı Türklerinde İlim (İstanbul 1943) (haz. Aykut Kazancıgil - Sevim Tekeli), İstanbul 1982, s. 159 vd.; Joseph Nasrallah, L'imprimerie au Liban, Harissa 1949, s. 1-62; Danişmend, Kronoloji, IV, 16; Osman Ersoy, Türkiye'ye Matbaanın Girişi ve İlk Basılan Eserler, Ankara 1959; M. D. Peyfuss, Die Druckerei von Moschopolis: 1731-1769. Buchdruck und Heiligenverehrung im Erzbistum Achrida, Wien 1966, tür.yer.; A. Yaari, Hebrew Printing in Constantinople. Its History and Bibliography, Jerusalem 1967, tür.yer.; Jale Baysal, Müteferrika'dan Birinci Meşrutiyete Kadar Osmanlı Türklerinin Bastıkları Kitaplar, İstanbul 1968; A. G. Karimullin, U istokov tatarskoy knigi, Kazan 1971; M. Sevilla-Sharon, Türkiye Yahudileri: Tarihsel Bakış, Jerusalem 1982, s. 88-91; B. Aggoula, "Le livre libanaise de 1585 à 1900", Exposition: Le livre et le Liban jusqu'à 1900 (ed. C. Aboussouan), Paris 1982, tür.yer.; Wahid Gdoura, Le début de l'imprimerie arabe à Istanbul et en Syrie: Evolution de I'environment culturel: 1706-1787, Tunis 1985, s. 59-70, 124-187; Orhan Koloğlu, Basımevi ve Basının Gecikme Sebepleri ve Sonuçları, İstanbul 1987; Kemal Beydilli, Türk Bilim ve Matbaacılık Tarihinde Mühendishâne, Mühendishâne Matbaası ve Kütüphânesi: 1776-1826, İstanbul 1995, tür.yer.; a.mlf., Mühendishâne ve Üsküdar Matbaalarında Basılan Kitapların Listesi ve Bir Katalog, İstanbul 1997; Turgut Kut - Fatma Türe, Yazmadan Basmaya: Müteferrika, Mühendishane, Üsküdar, İstanbul 1996, tür.yer.; M. Schmelzer, "Hebrew Manuscripts and Printed Books Among the Sephardim Before and After Expulsion", Crisis and Creativity in the Sephardic World: 1391-1648 (ed. B. R. Gampel), New York 1997, s. 257-266, 380-384; M. Kemper, Sufis und Gelehrte in Tatarien und Baschkirien: 1789-1889, Berlin 1998, s. 43-50; G. Sinoué, Kavalalı Mehmed Ali Paşa, Son Firavun (trc. Ali Cevat Akkoyunlu), İstanbul 1999, s. 185; Yaron Ben-Naeh, "Hebrew Printing Houses in the Ottoman Empire", Jewish Journalism and Printing Houses in the Ottoman Empire and Modern Turkey, İstanbul 2001, s. 73-98;

The Beginnings of Printing in the Near and Middle East: Jews, Christians and Muslims, Wiesbaden 2001; Sprachen des Nahen Ostens und die Druckrevolution: Middle Eastern Languages and the Print Revolution (ed. Eva Hanebutt - Benz v.dğr.), Westhofen 2002; G. Weil, “Die ersten Drucke der Türkei”, Zentralblatt für Bibliothekswesen, XXIV (1907), s. 49-61; E. Layton, “Nikodemos Metaxas the First Greek Printer in the Eastern World”, Harvard Library Bulletin, XV/2 (1967), s. 140-168; İsmet Binark, “Türkiye’ye Matbaanın Geç Girişinin Sebepleri Üzerine”, TK, sy. 65 (1968), s. 295-304; W. J. Watson, “Ibrahim Müteferrika and Turkish Incunabula”, JAOS, LXXXVIII (1968), s. 435-441; Pars Tuğlacı, “Osmanlı Türkiyesi’nde Ermeni Matbaacılığı ve Ermenilerin Türk Matbaacılığına Katkısı”, TT, XV/86 (1991), s. 48-56; F. Hitzel, “Manuscrits, livres et culture livresque à Istanbul”, Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée, sy. 87-88, Aixen-Provence 1999, s. 19-37; Evangelia Balta, “Périodisation et typologie de la production des livres Karamanlı”, a.e., sy. 87-88 (1999), s. 251-275; J. Strauss, “Le livre français d’Istanbul (1730-1908)”, a.e., sy. 87-88 (1999), s. 277-301; S. Rumpf - Dorner, “Die Anfänge des Buchdrucks in der Türkei”, Biblos, XLIII/1-2, Wien 1994, s. 33-39; G. Oman, “Matbaʿa (in the Arab World)”, EI^2 (İng.), VI, 794-799; Günay Alpay Kut, “Maṭbaʿa (in Turkey)”, a.e., VI, 799-803; G. W. Shaw, “Matbaʿa (in Muslim India, in Afghanistan)”, a.e., VI, 804-807; Vağarşag Seropyan, “Ermeni Basımevleri”, DBİst.A, III, 181-183; Turgut Kut, “Matbaalar”, a.e., V, 308-310.

Kemal Beydilli

İran.

İran sahasında ilk baskı, tahta kalıplarla 1294 yılında İlhanlı Geyhatu Han’ın emriyle kâğıt para basımında gerçekleşmiştir. 1607’den sonra İsfahan’a yerleşen hıristiyan Karmeli mezhebi mensupları, yanlarında getirdikleri matbaada ilk defa 1629’da Arapça ve Farsça hıristiyan din kitapları bastılar. Safevîler zamanında 1641’de Ermeniler İsfahan’ın Culfa kazasında kâğıdı, hurufatı, ve mürekkebinin hazırlandığı Arap harfleriyle baskı yapan bir matbaa kurdular. Onlar da burada kendi dinî içerikli kitaplarını bastılar. Fakat bu matbaadan İsfahanlı hıristiyanlardan başka kimse faydalanamadı. Bütün İranlılar’ın yararlanacağı bir matbaanın

kurulması ancak bir asırdan fazla bir zamanın geçmesiyle gerçekleşecekti. Bu süre zarfında ülke dışında özellikle Leiden'de ilk Farsça kitaplar tabedildi. XVIII. yüzyılın sonuna doğru Hindistan'da Farsça kitapların basımı yapıldı. İran'da matbaanın gecikmesinin bir sebebi de hattatların işlerinin kesileceği endişesini taşımaları idi. Bununla birlikte birçok çevre, özellikle ülkeye seyahat eden Batılılar'dan matbaanın getirilmesi konusunda yardım istedi. Kaynaklarda 1199 (1785) yılında Bûşehr Limanı'ndan ülkeye bir matbaa makinesinin girdiğine dair bir kayıt vardır.

Kaçarlar döneminde Âkā Zeynelâbidîn Tebrîzî, Rusya'dan getirdiği matbaayı Azerbaycan valisi nâib-i saltanat Abbas Mirza'nın desteğiyle 1232'de (1817) Tebriz'de kurarak ilk çalışmayı başlattı. Bu matbaa Türkçe "basmahâne" ismiyle tanındı. Burada 1817'de basılan ilk kitap Risâle-i Cihâdiyye'dir. 1250 (1834) yılına kadar faaliyet gösteren matbaada son olarak Muhammed Hûî'nin Risâle-i Âblekûbi'si tabedildi. Londra'da baskı işini öğrenen Mirza Sâlih ülkeye dönünce 1234'te (1819) Tebriz'de ikinci bir matbaa kurdu. Daha sonra diplomatik görevle gittiği Rusya ve İngiltere'den birçok baskı makinesi yolladı. Bunlardan biriyle 1240 (1824-25) yılı civarında Tahran'da bir matbaa kuruldu. Bu matbaa 1261 veya 1262 (1846) yılına kadar açık kaldı.

Matbaada kullanılan hurufatın dizimi zordu ve yazmalarda genel olarak tercih edilen nesta'lik alışkanlığına ters düşmekteydi. Taş basmacılığı ise bu estetik soruna daha iyi cevap verir ve yazma eser zevkini karşılayacak derecede süslemeli eserler basımına imkân sağlar. Dolayısıyla bundan sonra İran'da taş basmacılığı (litografi = çâp-i sengî) revaç bulmuş ve büyük gelişme göstermiştir. Buna ön ayak olan Abbas Mirza 1240 (1824-25) yılında bu sanatı öğrenmesi için Mirza Ca'fer Tebrîzî'yi Moskova'ya gönderdi. Yine onun Tebriz'de kurduğu matbaada ilk basılan kitaplar Mirza Hüseyin hattıyla 1248'de (1832-33) Kur'an ve 1251'de (1835) Zâdü'l-meʿâd olmuştur. 1259'da (1843) matbaa şahın emriyle Tahran'a taşındı. Burada ilk defa Neşât-i İsfahânî'nin Gencîne-i Neşâṭ adlı eseri tabedildi (Tahran 1266). Ardından taş basmacılığı İran'ın çeşitli şehirlerinde hızla yayıldı. 1254'te (1838) Şîraz'da, 1260'ta (1844) İsfahan'da ve daha sonra diğer İran şehirlerinde sengî matbaalar kuruldu. 1256'da (1840) Urumiye'de matbaa açan Amerikalı bir misyonerin burada bastığı ilk kitap Süryânîce bir metin olmuştur. Böylece hareketli hurufatla yapılan baskıya

1855-1873 yıllarında bir müddet ara verildi. Ancak Nâsırüddin Şah 1290'da (1873) son Avrupa seferinden dönerken İstanbul'dan küçük bir harf dizme makinesi ve matbaa satın alarak Tahran'a getirdi. Fazla kullanılmayan bu matbaayı Fransız Baron Louis de Norman tamir edip yayımlama iznini aldığı La Patrie adlı gazetesiyle İran'da Latin harfleriyle ilk baskıyı gerçekleştirdi.

Matbaanın İran'a girmesiyle çok sayıda kitap basıldı. 1852'de dârülfünunun açılması bilim ve teknik alanında birçok eserin basılmasına vesile oldu. İran'da ilk resimli taş baskısı, Kaçar Muhammed Şah zamanında 1259'da (1843) Tebriz'de basılan Leylâ vü Mecnûn'dur. Böylece 1844-1846 arasında bir düzineye yakın resimli taş baskısı eser yayımlanır. 1264'te (1848) Fuzûlî'nin Türkçe divanı çıkar. Tahran'da basılan ilk resimli kitap 1261 (1845) tarihli, Atâullah b. Hişâm Vâiz-i Herevî'nin Ravżatü'l-mücâhidîn'idir. Taş baskısıyla olan ilk kitaplardan Tahran'da basılanlar daha çok Mirza Ca'fer Han'ın Ḫulâṣa'sı ve Câm-ı Cem gibi askerlik, matematik ve astronomiyle, Tebriz'dekiler ise Cihânnümâ, Burhân-ı Câmiʿ ve Sa'dî'nin Külliyyât'ı (1851-1892 arası on beş resimli basım) gibi tarih ve edebiyatla ilgili olanlardı. Ayrıca çeşitli yerlerde Firdevsî'nin Şâhnâme'si (1848-1904 arasında resimli beş basım), Nizâmî-i Gencevî'nin Ḫamse'si (1847-1910 arasında resimli on baskı), Binbir Gece Masalları (1855-1902 arasında resimli yedi baskı) tabedilir. 1856'da İskendernâme ve 1875'te Hamzanâme'nin ilk baskıları yapılır. Kerbelâ Vak'ası ile ilgili pek çok resimli eser yayımlanır. Matbaanın yaygınlık kazanması gazete ve dergilerin çıkmaya başlamasıyla eş zamanlı olmuştur. Nitekim ilk gazete 1837'de Tahran'da çıkmıştır (bk. MATBUAT [İran]).

XIX. yüzyılda Farsça birçok kitap yurt dışında da basıldı. Ancak bu yüzyılın ikinci yarısında yine litografi baskı büyük ölçüde yaygınlık kazandı. Nâsırüddin Şah ve onun kurduğu yayın dairesinin (İdâre-i Rûznâmecât-ı Devletî) başındaki danışmanı Muhammed Hasan Han İ'timadüssaltana'nın çalışmaları İran matbaacılığının yaygınlaşmasını sağlarken bunu XX. yüzyıl başında bir sektör haline getirdi.

BİBLİYOGRAFYA

Mirza Muhammad Ali Khan Tarbiyat, The Press and Poetry of Modern Persia (trc. E. G. Browne), Cambridge 1914; L. Minasion, “Evvelîn-i Çâpḫâne der Îrân”, Mecmûʿa-i Maḳālât-ı Pençemîn-i Konġre-i Taḥḳīḳāt-ı Îrân, İsfahan 1354 hş., I, 241-246; O. P. Shcheglova, Iranskaya Litografirovannaya Kniga, Moscow 1979; Yahyâ Âryânpûr, Ez Ṣabâ tâ Nîmâ, Tahran 2535 şş., I, 228-234; P. Avery, “Printing, The Press and Literature in Modern Iran”, CHIr., VII, 815-820; Hüseyin Mahbûbî Erdekânî, Târîḫ-i Müʾessesât-ı Temeddünî-yi Cedîd der Îrân, Tahran 1370 hş., I, 209-222; Bahâr, Sebkşinâsî, Tahran 1370 hş., III, 342-343; Seyyid Ferîd Kāsımî, Râhnümâ-yı Maṭbûʿât-ı Îrân, Tahran 1372 hş., s. 11-13; Sh. Bâbâzâde, Târîḫ-i Çâp der Îrân, Tahran 1378 hş.; H. Golpâyegânî, Târîḫ-i Çâp ve Çâpḫâne der Îrân, Tahran 1378 hş.; U. Marzolph, “Persian Illustrated Lithographed Books”, The Beginnings of Printing in the Near and Middle East: Jews, Christians and Muslims, Wiesbaden 2001, s. 18; W. Floor, “Maṭbaʿa (in Persia)”, EI² (İng.), VI, 803-804.

Rıza Kurtuluş

Matbaa Hurufatı.

Harf kelimesinin çoğulu hurufun çoğulu olan hurûfât, Osmanlılar’da matbaanın kuruluşundan itibaren “bir metni dizmek için hazırlanan hareket ettirilebilir madenî harfler” anlamında kullanılmıştır. Huruf alfabedeki bütün harfleri, hurufat ise farklı boyut ve şekillerdeki harflerin çokluğunu ifade eder.

Matbaacılığın gelişim sürecinde hurufat yapımı çeşitli aşamalar geçirmekle birlikte genel uygulama şöyledir: Harflerden önce çelik veya bakırdan kalıplar hazırlanır, daha sonra bu kalıpların yardımıyla kurşun, antimon ve kalaydan oluşan ve matbaa metali diye anılan madenî alaşımlar hazırlanarak harflerin dökümü yapılır. Hurufat, belli bir düzene göre değişik sayıda gözü bulunan ve hurufat kasası denilen bir kasaya yerleştirilir. Arap harflerinin kullanıldığı döneme ait hurufat kasalarında 480, Latin harflerinin kullanıldığı dönemde ise 141 veya 118 göz bulunmaktaydı. Hurufatı kasalara yerleştirme tarzı mürettibin çalışma sistemine göre değişiklik

göstermektedir. Her harfin birkaç çeşidinin bulunması ve Arap harflerinin başta, ortada ve sonda farklı biçimlerde yazılması hurufat kasasının düzeninin önemini arttırmıştır.

Latin alfabesine göre düzenlenen hurufat kasasının kullanımı daha kolaydır. Baskıya esas olmak üzere elde veya makine ile tertip edilmiş harf, rakam, noktalama gibi her türlü şekli ifade eden hurufat mürettipler tarafından kasadan alınıp yan yana dizilerek satırlar oluşturulur. Satırlar sütun veya sayfalara dönüşüp bağlanır, makineye konulup basılır. Baskı işlemi bittikten sonra hurufat matbaa metali olarak yeni hurufat dökümünde kullanılmak üzere dağıtılır. Font yahut puntolarına göre her harf yahut işaretin standart bir yüksekliği olur, gerek elle dizilen ilk dönemlerde gerekse entertip usulü dizgi makinelerinde hurufatın baskı gören üst yüzeyi aynı hizada tertiplenirdi. Hurufatla baskı işinde kullanılan bütün malzeme punto (yarım milimetreden az bir kalınlık) ve kadrat (on iki puntoluk bir kalınlık) hesabı üzerine yapılır, bu kalınlık harflere göre değişmekle birlikte yüksekliği sabit kalırdı. Harflerin baskı gören yüzeyleri zamanla aşınıp kullanılmaz hale geldiğinden hazırlanan kalıplarda birkaç defa hurufat dökülerek bunlar yedeklenirdi. Özellikle elle hazırlanan hurufat kalıplarından âzami ölçüde istifade etmek için bunların çok dikkatli kullanılması gerekirdi. Harfin kırılması, aşınması ve ezilmesini önlemek amacıyla baskı gören yüzeylerinin sert bir şeye temas etmemesine ve rutubete mâruz kalmamasına özen gösterilirdi. Ahmed Râsim, bu tür hurufatı kullanan mürettiplerin en gencinin altmış yaşında ve cami hatibi, imam veya ulemâdan olduğunu, kasaların önünde oturup gerekli harfleri birbirine atarak çalıştıklarından bunların minder kaplı kürsüde oturduklarını ve iki yanlarının da minder kaplı olduğunu söyler (Matbûat Hâtıralarından: Muharrir, Şair, Edip, s. 53).

Türkler'de madenî hurufat kullanımı İbrâhim Müteferrika Matbaası'nda başlamıştır. Madenî harflerle basılan ilk kitap 1 Recep 1141'de (31 Ocak 1729) tamamlanan Vankulu Lugati'dir. 31 Ocak 1729'dan 1 Aralık 1928 tarihine kadar iki asır basınyayın hayatında Arap harfleri kullanılmıştır. İlk hurufatı hazırlatan İbrâhim Müteferrika'nın bu hurufatıyla sağlığında on yedi, kendisinden sonra yedi olmak üzere toplam yirmi dört kitap basılmıştır. Bu sayıya Vankulu Lugati'nin ikinci baskısı da dahildir. Hurufatı hazırlayanların hepsi Osmanlı azınlığına mensup sanatkârlardı.

Ebüzziyâ Tevfik İbrâhim Müteferrika'nın, harfleri bir hattata yazdırdıktan sonra Zambak adlı Ermeni kuyumcuya çeliklerini hak ve kalıplarını imal ettirdiğini belirtmektedir (Muharrir, I/3 [1293], s. 71). Avram Galanti'ye göre İbrâhim Müteferrika Matbaası'nda kullanılan harflerin hakkâki, 1710'da Polonya'dan gelip İstanbul'a yerleşen Jonah ben Yakob Aşkenazi adlı yahudi baskı ustasıdır; harfleri yazan hattatın ise kim olduğu bilinmemektedir. İbrâhim Müteferrika, padişaha sunduğu arz-ı hâlinde Jonah'ın baskı sanatındaki maharetine ve bu konudaki ustalığına yer vermekte, ayrıca matbaasında nesih, ta'lik ve diğer harf nevilerinin kullanılacağını bildirmektedir. Ancak sadece nesih harfler kullanılmış olup bunların en güzel örnekleri Fenn-i Harb (1207), Fenn-i Lağım (1208) ve Fenn-i Muhâsara (1209) adlı kitaplarda görülmektedir. Bu hurufat İbrâhim Müteferrika Matbaası'nda uzun süre kullanıldığı için bozulmuş ve yer yer kırılmaya başlamıştır.

Daha sonra Mühendishâne Matbaası'nda emeği geçen Bogos Araboğlu (Arabyan), hattat Deli Osman Efendi'ye yazdırılan nesih harflerinin on altı puntoluk çelik kalıplarını hazırlamış, bu kalıplardan dökülen hurufat uzun yıllar kullanılmıştır. Ohannes Mühendisyan'ın 1867'de hazırlayıp döktüğü yirmi dört punto ve on altı punto nesih hurufatı 1883'te ortaya çıkınca Araboğlu'nun on altı punto nesih hurufatı battal olmuştur. Âsım Efendi'nin Kāmus Tercümesi'nde (1230) kullanılan yeni nesih harflerinin çelik kalıplarını da Bogos Araboğlu hazırlamıştır. Ali Kuşçu'nun Mir'ât-ı Âlem (1239) adlı eserinde kullanılan ilk ta'lik hurufat muhtemelen yine Bogos Araboğlu'nun elinden çıkmıştır. Ancak ta'lik hurufatla fazla kitap basılmamış olması bu harflerin pek tutulmadığını göstermektedir.

Genellikle manzum eserlerin dizgisinde kullanılan ta'lik hurufatı Sultan Abdülmecid döneminde yaygınlık kazanmıştır. Kazasker Yesârîzâde Mustafa İzzet Efendi'nin yazdığı ta'lik harflerinin kalıpları Ohannes Mühendisyan tarafından hazırlanıp padişaha sunulmuştur. On sekiz puntoluk bu Türk üslûbu ta'lik hurufatı ilk defa Kasabbaşızâde İbrâhim Efendi'nin Risâle-i İ'tiķādiyye (1258'de [1842] iki defa) ve Ali Behcet Efendi'nin Risâle-i Ubeydiyye-i Nakşibendiyye (1260/1844) adlı kitaplarında kullanılmıştır.

Mühendisyan bir süre sonra Râcih Efendi'nin yazdığı, daha çok İran

üslûbuna yakın yirmi dört puntoluk ta‘lik harflerinin çelik kalıplarını hazırlamış, bu hurufatla Hilye-i Hâkānî (1264/1848) ve Ahmed Şâkir Paşa’nın Ravz-ı Verd (1269/1853) adlı eserleri basılmıştır. Hilye-i Hâkānî’nin uzunca hâtimesinden anlaşıldığına göre yeniliklerden hoşlanan Sultan Abdülmecid, Devlet Matbaası’nda ta‘lik harflerinin tekrar yazdırılıp dökülmesini istediğinde kendisine örnek olarak iki mısra gösterilmiştir. Buna uygun biçimde hazırlanan ve dökülen harflerin kesilme ve bitişme (ligatür) yerlerinin de tecrübesi için kırk-elli sayfalık bir yazının tertibi ve bu maksatla bir eserin seçilmesi istenince bunun Hilye-i Hâkānî olmasına karar verilmiş, Mehmed Said’in nezaretinde metnini Râcih Efendi, İmâd’ın yazı albümlerindekine benzeyen ta‘lik hattıyla yazmıştır. Hilye-i Hâkānî’nin hâtimesi, padişahın bundan böyle ta‘lik harfleriyle her çeşit kitabın ve divanların basılmasını istediğini belirten ifade ile sona ermektedir (Derman, s. 101). Hilye-i Hâkānî’nin beş değişik deneme baskısı tesbit edilmiştir

(Birnbaum, s. 448). Eserin ayrıca padişaha sunulmak üzere pembe, sarı renkli mat kâğıtlara altın yaldızla basılmış nüshaları da vardır (İÜ Ktp., nr. 81940-81941). Ancak on sekiz ve yirmi dört puntoluk ta‘lik hurufatının kullanılması hayli güç olduğundan pek fazla rağbet görmemiş ve Matbaa-i Âmire’de yıllarca metrûk halde kalmıştır. Ahmed Midhat Efendi matbaa müdürlüğü sırasında bu harflerin kullanılır hale getirilmesini istemiştir. Haçik Kevorkyan yirmi dört punto ta‘lik hurufatının parçalarını 2200’den 1600 parçaya indirmiştir.

Ohannes Mühendisyan, Kazasker Mustafa İzzet Efendi hattıyla yirmi dört punto nesih harfleriyle hazırladığı arz-ı hâlini 23 Nisan 1867’de Sultan Abdülaziz’e sunmuş, bunu aynı puntoyla dizilen Saffet’in bir şiiri izlemiştir (TSMK, Hazine, nr. 2363). Ohannes Mühendisyan ayrıca on altı ve altı punto nesihle yirmi dört punto harekeli nesih yanında rik‘a hurufatının kalıplarını da imal etmiş, yirmi dört punto rik‘a hariç diğerlerinin basılı birer örneğini bir albüm halinde II. Abdülhamid’e sunmuştur (İÜ Ktp., Müze, nr. 90025). Mühendisyan’ın elinden çıkan hurufat altı, on altı, yirmi dört punto nesih; yirmi dört punto rik‘a; on sekiz, yirmi dört punto ta‘lik ve yirmi dört punto harekeli nesihtir.

Son dönem hurufat yapımcısı ve dökümcüsü Haçik Kevorkyan’ın da bu

sahadaki hizmetleri büyüktür. Bogos Araboğlu'nun torunu Harutyun Araboğlu tarafından hakkâk İstavraki'ye on iki puntoluk nesih hurufatı hazırlatılmışsa da bunlar Mühendisyan'ın on altı puntoluk hurufatı yanında oldukça çirkin göründüğünden Haçik Kevorkyan on iki puntoluk yeni bir nesih hurufatı hazırlamış, bu hurufat 1928'e kadar kullanılmıştır. Haçik Kevorkyan, dizgi işlerinde kullanılan nesih hurufatı yetersiz kalmaya başlayınca Mektebi Sultânî hat muallimi Mehmed İzzet Efendi'ye rik'a harflerini yazdırıp on sekiz punto üzerinden kalıplarını hazırlamış, İkdam gazetesi sahibi Ahmed Cevdet Bey'in isteğiyle matbaalarda pek bulunmayan siyah (kalın) hurufatın kalıplarını yapmış, ayrıca 1909-1924 yılları arasında on iki, on altı, yirmi dört ve kırk sekiz puntoluk kûfî hurufatını hazırlamıştır. Yirmi dört puntoluk kûfî hurufatının yazıları ise Pulcu Ahmed Bey'in elinden çıkmıştır. Kırk sekiz puntoluk kûfî hurufatı için Halil Nihat (Boztepe), "Duyup üstâd Râsim'den dedim târîh / Dizildi hatt-ı kûfî kırk sekiz punto" tarihini düşürmüştür.

Haçik Kevorkyan on iki, on dört ve otuz altı punto nesih; on altı, yirmi dört punto siyah; on sekiz, otuz altı punto rik'a; on sekiz punto harekeli nesih; on iki, on altı, yirmi dört ve kırk sekiz punto kûfî olmak üzere on iki değişik hurufatın çelik ve bakır kalıplarını hazırlamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

G. Toderini, İbrahim Müteferrika Matbaası ve Türk Matbaacılığı (trc. Rikkat Kunt, haz. Şevket Rado), İstanbul 1990, s. 24; Necib Âsım, Kitab, İstanbul 1311; Teotik Labcinciyan, Dib u Dar, İstanbul 1912; Ahmed Râsim, Matbûat Hâtıralarından: Muharrir, Şair, Edib, İstanbul 1924, s. 52-55; a.mlf., "Hatt-ı Kûfî: Haçik Keğorkyan", İkdam, İstanbul 18 Ağustos 1922; a.mlf., "Yeni Yirmi Dört Punto Kûfi Yazı", a.e., 13 Ağustos 1924; Selim Nüzhet Gerçek, Türk Matbaacılığı I, İstanbul 1939; A. Galante, Histoire des juifs de Turquie, Istanbul 1942, II, 87, 90; Şefik Ergürbüz, Matbaacılık Lûgatı, İzmit 1944, s. 8-9, 37, 47-48, 50, 62, 93; Kamil Erçin, Matbaacılık Bilgileri I, İstanbul 1944, s. 9-10; Osman Ersoy, Türkiye'ye Matbaanın Girişi ve İlk Basılan Eserler, Ankara 1959, s. 34-35; The

Hebrew Book. An Historical Survey (haz. R. Posner - I. Ta-Shema), Jerusalem 1975; M. Uğur Derman, “Yazı San’atının Eski Matbaacılığımıza Akisleri”, Türk Kütüphaneciler Derneği. Basım ve Yayıncılığımızın 250. Yılı Bilimsel Toplantısı. 10-11 Aralık 1979, Ankara, Bildiriler, Ankara 1980, s. 97-113; E. Birnbaum, “An Ottoman Printing Puzzle: The Hilye-i Khaqani of 1264/1848”, The Islamic World from Classical to Modern Times: Essays in Honor of Bernard Lewis, Princeton 1989, s. 433-450; Kemal Beydilli, Türk Bilim ve Matbaacılık Tarihinde Mühendishâne, Mühendishâne Matbaası ve Kütüphânesi: 1776-1826, İstanbul 1995, s. 321-325; Ziyad Ebüzziya, Şinasi (haz. Hüseyin Çelik), İstanbul 1997, s. 184-189, 292-295; Ebüzziya Tevfik, “İhtirâât-ı Bedîa: Tıbâat”, Muharrir, I/3, İstanbul 1293, s. 70-74; B. A. Mystakidis, “Hükûmet-i Osmâniyye Tarafından İlk Tesis Olunan Matbaa ve Bunun Neşriyatı”, TOEM, I/5 (1910), s. 322-328; Pars Tuğlacı, “Osmanlı Türkiyesi’nde Ermeni Matbaacılığı ve Ermenilerin Türk Matbaacılığına Katkısı”, TT, XV/86 (1991), s. 48-56.

Turgut Kut

MATBAA-i ÂMİRE

(bk. DÂRÜTTIBÂA).

MATBAA-i EBÜZZİYÂ

(مطبعهء ابو الضيا)

Ebüzziyâ Mehmed Tevfik'in (ö. 1913) kurduğu, Türk basın tarihinde önemli yeri olan matbaa.

Baskı sanatına getirdiği yeniliklerle Türk matbaacılık tarihinde bir dönüm noktası olup 1881'de İstanbul'da kurulmuştur. Daha önce Tasvîr-i Efkâr gazetesindeki yazılarıyla basın hayatına atılan Ebüzziyâ Mehmed Tevfik'in matbaacılık mesleğine fiilen girişi, Şinâsi'nin ölümü (1871) ve matbaasının Mustafa Fâzıl Paşa tarafından terekesinden satın alınmasıyla başlar. Mustafa Fâzıl Paşa, başkanı bulunduğu Yeni Osmanlılar Cemiyeti'nin amaçları doğrultusunda işletilmesi kaydıyla matbaayı cemiyet üyelerinden Nâmık Kemal, Kayazâde Reşad, Menâpîrzâde Nûri ve Ebüzziyâ Mehmed Tevfik'e bağışlamış, daha sonra hisselerin tamamı Ebüzziyâ'ya devredilmiştir. Şinâsi'nin anısına hürmeten onun koyduğu Tasvîr-i Efkâr adını koruyarak yayım hayatına giren Ebüzziyâ matbaayı önce Sultanhamamı'na, ardından Beyoğlu'nda Haçopulo Çarşısı'na, daha sonra Bâbıâli'de Nallı Mescid'in karşısındaki 2 numaralı hâneye taşımış, İbret, Hadîka ve Sirâc gazeteleriyle Cüzdan dergisini ve bazı kitapları bu matbaada bastırmıştır (1872-1873). Rodos sürgününe giderken matbaayı Mihran'a kiralamış ve yayım faaliyetleri onunla Şemseddin Sâmi tarafından sürdürülmüştür. Sürgün dönüşünde (1876) matbaa işleri için bir süre Viyana'da bulunmuştur.

Ebüzziyâ Mehmed Tevfik, 1881'de Almanya'dan getirttiği baskı makineleri ve gerekli edevatıyla matbaasını Karaköy'de Eski Mahkeme sokağındaki Ticaret Hanı'nda Matbaa-i Ebüzziyâ adıyla açtı. İlk basılan eser Rebî-i Maʻrifet adlı yıllığın ikinci sayısıdır (13 Mayıs 1882). Daha önce Mihran Matbaası'nda tabedilen Mecmûa-i Ebüzziyâ 21. sayısından itibaren (15 Receb 1299 / 2 Haziran 1882) burada yayımına devam etti. Kaliteli baskılarıyla matbaa iki yıl kadar faaliyet gösterdi. Bina yetersiz kalınca Karaköy'de Avusturya Lisesi'nin karşısında Kart Çınar (bugünkü Çınar) sokağındaki tarihî binaya taşındı. Burada büyük gelişme gösteren matbaa,

Türkçe'nin yanında Batı dillerinde kullanılan hurufatla her türlü kitap ve evrakı bastı. Bu parlak dönem Ebüzziyâ'nın 10 Nisan 1900'de Konya sürgününe kadar devam etti. Bu sırada asıl görevi devlet memurluğu olduğu için matbaacılığı padişah katında uygun görülmediğinden matbaasının hazine tarafından 650 lira karşılığında satın alınmak istendiği kendisine bildirildi. Ebüzziyâ çok düşük bulduğu bu miktarı kabul etmedi. Sürgün süresince mühürlenerek sekiz yıl kapalı kalan matbaada bakımsızlıktan büyük zarar gören makineler ve diğer aletler işlemeyecek hale geldi. II. Meşrutiyet'in ilânından sonra 2 Ağustos 1908'de İstanbul'a dönen Ebüzziyâ, matbaasından geri kalan işe yarar malzemeyi alıp Sultanahmet'te Divanyolu'nda yakın zamana kadar Sağlık Müzesi olarak kullanılan binanın zemin katında yeniden tesis edip 1909'da faaliyete geçirdi. Önce Yeni Tasvîr-i Efkâr gazetesini, ardından sürgüne giderken yayımına son verdiği Mecmûa-i Ebüzziyâ'yı çıkarmaya başladı (4 Mayıs 1911). Ancak burada bastığı kitaplar, Numûne-i Edebiyyât-ı Osmâniyye'nin altıncı ve son baskısı dışında eski kaliteyi yakalayamadı. Ebüzziyâ'nın vefatında (27 Ocak 1913) oğulları Talha ve Velid beylere geçen matbaa Cağaloğlu'nda Şeref Efendi sokağındaki Münif Paşa Konağı'na taşındı (22 Şubat 1913). Matbaa-i Ebüzziyâ yayımcılığını burada sürdürdü ve 1955'te tarihe karıştı.

Matbaacılık ve yayımcılığı yanında Ebüzziyâ Mehmed Tevfik aynı zamanda hattat, hakkâk, grafiker, ressam, dekoratör, seramikçi ve peyzaj mimarı idi; halıcılık ve ince marangozluk gibi değişik alanlarda da usta bir sanatkârdı. Yeniliklere her zaman açık olan Ebüzziyâ baskı, harf, süs, biçim gibi öğeleri dönemin modern grafik sanatına uygun olarak seçmiş, ayrıca Avrupa'da yaptırdığı klişeleri kullanmıştır. Renkli baskının yeni yeni geliştiği bir devirde bastığı nefis eserlerine, o dönemin matbaacılık merkezi olan Leipzig'de Der Ausschuss für den Internationalen Graphischen Muster-Austausch adıyla yayımlanan yıllığın 1881-1889 yıllarında çıkan dokuz cildinin her birinde yer verilmiştir. Fransa Cumhurbaşkanı Faure basımcılığındaki başarısından dolayı kendisine liyakat nişanı göndermiş (1898), Times gazetesinde Matbaa-i Ebüzziyâ'yı öven bir yazı 1310 (1892-93) tarihli Nevsâl-i Ma'rifet'in dış kapağında yayımlanmıştır.

Ebüzziyâ Mehmed Tevfik Türkiye'de kartpostal basımında da öncülük etmiş, bu alanda 1897-1900 yılları arasında çalışmaları olmuştur. Bastığı tesbit edilen ilk kartpostal 28 Rebîülâhir 1306 (1 Ocak 1889) tarihlidir.

Yılbaşı için hazırlanan kartpostalın ön yüzünde İtalyanca “buon capo d’anno” (iyi yıllar) ve “mübarek ola”

yazıları bulunmaktadır. Değişik konularda altı ayrı seri halinde, üzerlerinde genel olarak “Yâddâşt-ı Kostantiniyye / Souvenir de Constantinople” ifadesinin yer aldığı, yirmi sekiz kartpostal tesbit edilmiştir. Bastığı bütün kitaplara bir iç kapak koymuş, bazı yayınlarında ve özellikle yıllıklarında şömiz kullanmıştır. Ayrıca seri eserler neşretmiş ve Fransızlar’ın “Les hommes illustrés” koleksiyonunu örnek alıp 1883’te yayıma başlayan “Kitâbhâne-i Meşâhîr” serisinde seksen ünlünün hayat hikâyesi yer almıştır. Daha sonra Almanlar’ın Universal Bibliothek yayımını örnek tutarak 1887’den itibaren “Kitâbhâne-i Ebüzziyâ”yı yayımlamış, bu seride de 110 kitap çıkmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Ebüzziya Tevfik, Yeni Osmanlılar Tarihi (haz. Ziyad Ebüzziya), İstanbul 1973-74, I-III; Fahriye Gündoğdu, Ebüzziya Tevfik’in Türk Basımcılığına Getirdiği Yenilikler ve Türk Kütüphaneciliğine Katkıları (bilim uzmanlığı tezi, 1982), Hacettepe Üniversitesi; a.mlf., “Ebüzziya Tevfik’in Türk Basımcılığına Getirdiği Yenilikler”, Türk Kütüphaneciler Derneği Bülteni, XXXII/1, Ankara 1983, s. 5-10; Alim Gür, Ebüzziya Tevfik: Hayatı, Dil, Edebiyat, Basın, Yayın ve Matbaacılığa Katkıları, Ankara 1998; Necdet Hayta, Tarih Araştırmalarına Kaynak Olarak Tasviri Efkâr Gazetesi (1278/1862-1286/1869), Ankara 2002; Hasan R. Ertuğ, “Yayın Hayatımızda Devir Açan Bir Büyük Gazeteci”, Yıllarboyu Tarih: Yakın Tarih Dergisi, IX/12, İstanbul 1982, s. 45-47; Ümit Bayazoğlu, “Ebüzziya Takvimi”, Sanat Dünyamız, sy. 42, İstanbul 1990, s. 52-64; Ömer Faruk Şerifoğlu, “Ebüzziya Kartpostalları”, a.e., sy. 73 (1999), s. 277-305.

Turgut Kut

MATBAH-ı ÂMİRE

(مطبخ آمره)

Osmanlılar'da saray mutfağı için kullanılan tabir.

Arapça tabh (pişirmek) fiilinin ism-i mekânı olan matbah kelimesi "pişirme işleminin yapıldığı yer" anlamına gelir. Âmire ise resmî bir sıfatı belirler. Böylece tabir Osmanlı saray teşkilâtında önemli bir kurumun adı olarak ortaya çıkmıştır. Bu anlamda ilk saray mutfağının Bursa'daki ikametgâh mahallinde tesis edildiği anlaşılmaktaysa da buna ait bilgiler günümüze ulaşmamıştır. Ancak diğer pâyitaht merkezi olan Edirne'deki sarayın, İstanbul'un başşehir olmasından sonra da padişahlar tarafından sık sık kullanılması buradaki mutfaklar hakkında bilgi edinilmesini mümkün kılmıştır. Edirne Sarayı'ndaki matbah-ı âmire Sarây-ı Cedîd'dekine (Topkapı Sarayı) benzer bir şekilde teşkilâtlandırılmıştır. İstanbul'un fethinden sonra Topkapı Sarayı inşa edilirken mutfaklar ikinci avlunun sağ tarafında kurulmuş ve bu alanı tamamen kaplamıştır. Mutfaklar Fâtih Sultan Mehmed döneminde dört kubbeli olarak tesis edilmiş, ancak zamanla bazı değişikliklere uğramıştır. Bilinen ilk değişiklik Kanûnî Sultan Süleyman döneminde olmuş, mutfaklar yapılan tâdilâtla genişletilmiştir. Saray mutfaklarındaki fizikî değişmede etkili olan en önemli olay Haziran 1574'te mutfakların tamamen harap olmasına sebep olan yangındır. Yangının ardından mutfaklar Mimar Sinan tarafından genişletilerek yeniden inşa edilmiştir (Selânikî, I, 90). Alay Meydanı'ndan mutfaklar bölümüne üç kapıdan girilmektedir. Bunlardan birincisi kilâr-ı âmire, ikincisi has matbah, üçüncüsü helvahâne kapısıdır. Kiler kapısından girişte sağ tarafta vekilharç dairesi bulunuyordu. Hemen karşısındaki bugün arşiv ve depo olarak kullanılan binalar kiler ve yağhâne, yağhânenin yanında bulunan iki katlı bina Aşçılar Camii idi. Bunun hemen yanında mutfaklar vardı. Bunlar on kubbe ve on konik külâhla örtülüdür. Mutfakların sonunda Şekerciler Mescidi de denilen Helvahâne Mescidi yer alıyordu. Osmanlı devlet saraylarının beslenme işini yürütmekle görevli olan bu teşekkül, özellikle Topkapı Sarayı'ndaki matbah-ı âmire çerçevesinde içinde çeşitli matbahlar, helvahâne, kiler, fırınlar ve diğer kârhâneleri de barındıran idarî kurum

haline gelmiştir.

Matbah-ı Has. Saray halkının yemeklerinin yapıldığı mutfakların en önemlisidir. Kaynaklarda sadece padişahın yemeklerinin pişirildiği mutfak olarak tanımlanan matbah-ı hassın hesaplarına bakıldığında tüketilen mal miktarının fazlalığı, bu mutfağın sorumluluk alanının sadece padişah yemeğinin yapılmasıyla sınırlı olmadığını ortaya koymaktadır. Tayinat defterlerinden edinilen bilgilere göre haseki sultan ve odalıklar da yemeklerini bu mutfaktan almaktaydı (BA, D.BŞM, dosya 1/56). Padişahın yemeği matbah-ı has içinde “kuşhâne” ismindeki bir bölümde pişirilirdi. Dolayısıyla kuşhâne sarayda en kaliteli malzemenin kullanıldığı ve en iyi yemeklerin yapıldığı yer, buna paralel olarak matbah-ı has da en iyi mutfaktı. Matbah-ı has aşçıları ve kalfaları XVI. yüzyıl sonunda yirmi bir kişi iken XVII. yüzyılın ilk yarısında bu sayı yirmi beşe çıkmıştır. Matbah-ı has aşçılığına diğer mutfaklarda çalışıp mesleğinde belli bir olgunluğa erişenler tayin edilirdi.

Matbah-ı Ağayân. Hakkında yeterli bilgi bulunmayan bu mutfakta saray ağalarının yemekleri pişirilirdi. Burada XVI. yüzyılın ikinci yarısı başlarında altı aşçı, yedi kalfa çalışırken yüzyılın sonunda on üç aşçı, yirmi kalfa görev yapmaktaydı. XVII. yüzyılda aşçı ve kalfaların sayısı düşmüştür. Ağalar mutfağından yemek alanların dışında müstakil mutfaklara sahip ağalar da bulunmaktaydı. Bunlardan matbah-ı Dârüssaâde veya kızlarağası mutfağı, Dârüssaâde ağası ile birlikte haremde hizmet eden harem ağalarına ve kethüdâ kadına mahsustu (BA, D.BŞM, dosya 1/56). Ancak bu mutfak haremdeki bütün personele yemek vermezdi. Haremde ağaların dışında kalanların yemekleri hareme ait başka bir mutfaktan gelmiş olmalıdır. Kapıağası mutfağı da denilen matbah-ı ağa-i Bâbüssaâde’de adı geçen ağa ve maiyetinin yemekleri pişirilirdi. Bu mutfağın ayrıca divan memurlarına yemek vermekle de yükümlü olduğu bilinmektedir. Kilercibaşı, hazinedarbaşı ve saray ağası mutfaklarında ise ait oldukları ağalara ve maiyetlerine yemek çıkardı (Kömürciyan, s. 113).

Matbah-ı Gılmân-ı Enderûn. Saraydaki iç oğlanlarının yemeklerinin pişirildiği yerdir. XVI. yüzyılın ikinci yarısı başlarında bu mutfakta çalışan aşçı sayısı sekizdir. Yüzyılın sonunda on bire çıkan bu sayı, XVII. yüzyılın ilk yıllarında yirmi ikiye ulaşmışsa da yüzyıl ortalarına doğru tekrar XVI.

yüzyıl sonundaki seviyeye inmiştir.

Matbah-ı Dîvân. Divanda görev yapan paşaların ve çeşitli rütbedeki görevlilerin yiyecek ihtiyacını karşılamakla yükümlü mutfaktır. XVI. yüzyılın ikinci yarısında bir aşçıyla hizmet gören bu mutfakta yüzyılın sonunda ve XVII. yüzyıl başlarında sekiz aşçı çalışmaktaydı. Ancak bu sayı XVII. yüzyıl ortalarına doğru üçe düşmüştür.

Helvahâne. Matbah-ı âmireye bağlı mutfaklardan sonra önemli bir kuruluş da helvahânedir. Saray içinde has mutfağın yanında bulunan helvahânede çeşitli şerbetler, reçeller, helvalar, macunlar, turşular, ilâçlar, esanslar ve kokulu sabunlar yapılırdı. Helvahânede menekşe, gül, nilüfer, karabaş, demirhindi gibi çiçeklerin yanında dut, unnâb, ayva, dinarî ve vişne gibi meyvelerin de şerbetleri yapılmaktaydı. Helvahânenin içinde bir bölüm oluşturan reçelhânede yapılan reçeller ise çok çeşitliydi. Günümüzde yapılan elma, ayva, armut, kiraz, turunç, muşmula, kızılcık, şeftali gibi meyve reçelleriyle birlikte kavun, karpuz, çağla badem, unnâb, hurbâze, kabak, patlıcan, ağaç kavunu, ceviz ve limondan da reçeller imal edilmekteydi. Helvaların en meşhuru ve büyük miktarda tüketileni zülbâye helvasıydı. Diğer helvalar baş, zerd ve kestane helvasıyla helva-i halkaçini idi (BA, KK, Matbah-ı Âmire, nr. 7279, s. 2-3; Helvahane Defteri, s. 16). Helvahânenin önemli bir fonksiyonu da çeşitli hastalıklar için ilâç yapılmasıydı. Buralarda ilâç özelliği de olan macunlar yapılır, bunlar saray personeline ve ihtiyacı olanlara dağıtılırdı. XVI. yüzyılın ikinci yarısı başlarında on sekiz helvacının görev yaptığı birimde yüzyıl sonlarında on helvacı ve kırk dokuz-elli şâkird çalışmaktaydı. Helvahâne çalışanlarının sayısı XVII. yüzyılın ilk yarısında seksen beş ile doksan arasında değişmiştir. Helvahâneyle ilişkisi olan aşşabların XVI. yüzyılın sonunda yirmi olan sayısı XVII. yüzyılın ilk yarısı sonlarına doğru otuza ulaşmıştır.

Kilâr-ı Âmire. Saray mutfakları için gelen besin maddeleri biri Bîrûn'da, diğeri Enderun'da bulunan kilerlerde depolanırdı. Daha küçük olan doğrudan kilercibaşının nezaretindeki iç kilerde değerli olan şeker ve baharat saklanırdı. Mutfakların yanında yer alan dış kiler, kiler ağası tarafından yönetilirdi. Kilerin masrafları matbah-ı âmire idaresi tarafından görülür, çalışanları hademe-i matbah-ı âmire arasında yer alırdı. Kiler ağasının maiyetinde kethüdâ, masraf kâtibi, kiler çavuşu ve vekilharç

bulunurdu. Ayrıca vezzân, hoca, pûşîde, mâkiyân (tavuk) kâtibi ve sebze kâtibi kiler görevlilerinin önde gelenleridir. XVI. yüzyılın son yıllarında 200 kilerci ve altmış dört şâkirdin sayısında XVII. yüzyıl başlarında yarı yarıya bir düşüş olmuştur. Ancak asrın ilk yarısı ortalarında kilerci ve şâkird sayısında önemli oranda artış görülmektedir ki kilerciler 175, şâkirdler altmış dört kişi olmuştur. Kilercilerin büyük bir kısmı kilâr-ı âmire dışında taşrada kilere erzak teminiyle uğraşırdı. Kilerciler maaşlarını erzak sağlayacakları bölge kadısının vereceği hüccet aracılığıyla uygun bir mukātaadan alırlardı. Gittikleri yerde belli bir yetkiye sahip olan bu görevliler kadı ve eğer varsa harc-ı hâssa eminine karşı sorumlu idiler. Mübâyaa sürecinde bu iki görevli kilerciye yardım ederdi. Kilerciler, üreticiden ve pazarlardan alımını yaptıkları erzakın parasını yakın mukātaalardan tahsil ederek öderlerdi.

Fırınlar. Saray halkının temel gıda maddesi olan ekmek ihtiyacı has ve harcî fırınlardan karşılanırdı. Her iki fırın Bâb-ı Hümâyun ile Orta Kapı arasında sağ tarafta bulunurdu. Has fırında başta padişah olmak üzere üst rütbeli devlet görevlileriyle hânedana mensup kimseler için ekmek yapılırdı. Bu fırında en iyi malzeme ve en kaliteli buğday kullanılırdı. Harcî fırında has ekmeğin yanında biraz daha düşük kalitede olan fodula ekmeği pişirilirdi. Genellikle alt seviyeli memurların yiyeceği olan harcî ekmek yüksek rütbeli görevlilere de verilirdi. Temel ekmek çeşitleri bu ikisi olmakla birlikte saray fırınlarında nân-ı pide, nân-ı pîç, nân-ı mîrâhurî, nân-ı girde, nân-ı imâm gibi diğer ekmekler ve çeşitli boğaça, börek ve simitler de yapılmaktaydı. Saray fırınlarında pişirilen ekmeklerin gramajında zaman içinde değişmeler olmuştur. XV. yüzyıl sonlarında 500 gramın üzerinde olan has ve harcî ekmeğin ağırlığı XVI. yüzyıl başlarından itibaren 500 gramın altına düşmüştür. Has fırının başında serhabbâzîn-i simid (serhabbâzîn-i hâssa) adlı fırın işlerine ve personeline nezaret eden bir ekmekçibaşı vardı. Harcî fırının idarecileri ise serhabbâzîn-i fodula unvanlı iki ekmekçibaşıydı. XVI. yüzyıl sonunda has fırında yedi ekmekçi, altı pişirici,

hamurcu, elekçi ve otuz sekiz şâkird bulunurken harcî fırında altı ekmekçi, yirmi üç pişirici, on bir hamurcu, yedi elekçi ve yetmiş iki şâkird çalışıyordu. XVII. yüzyılın ilk yarısında has fırın ekmekçileri dört-yedi, pişiricileri altı, hamurcuları beş-altı, elekçileri dört-altı, şâkirdleri kırk bir-kırk dört kişi arasında değişmiştir. Buna karşılık harcî fırın ekmekçileri iki-

üç, pişiricileri on altı-yirmi bir, hamurcuları on üç-on beş, elekçileri altı-sekiz, şâkirdleri ise altmış-seksen dokuz kişiden müteşekkildi. Has fırının un ve buğday ihtiyacı tamamına yakın bir oranda Bursa'dan karşılanırdı. Bursa sarayında has buğday ve has un tedariki için simidgerân-ı Bursa adıyla bir görevli grubu teşkil edilmişti. Bunların başında bulunan simitçibaşı (uncubaşı) aynı zamanda Bursa sarayının âmiriydi (BA, KK, Dîvân-ı Hümâyun, nr. 71, s. 698).

Diğer Kârhâneler. Matbah-ı âmireye bağlı diğer kârhâneler yaptıkları işlere ve çalışanlarına göre adlandırılmıştır. Bunların önde geleni kassâbîn kârhânesidir. Bu kuruluşta Osmanlı sarayında en fazla tüketilen besin maddelerinden olan etler korunur ve pişirilmeye hazır duruma gelinceye kadar bunlara çeşitli işlemler uygulanırdı. Saray mutfağının koyun ihtiyacı koyun emini tarafından karşılanırdı. Bu kuruluşta kasapbaşı idaresinde görev yapan kasaplar, koyun emininin yönetiminde İstanbul'a gelen ve saraya tahsis edilen koyunların kestirilerek sarayda gerekli yerlere ulaştırılmasıyla yükümlüydü. Şehir içinde koyun kesimi yasaklanmış olmasına rağmen imtiyazlı bir kurum olan mutfağın ihtiyacı koyunların şehir içinde kesilmesine izin verilirdi. XVI. yüzyılın ikinci yarısı başlarında matbah-ı âmireye bağlı sadece bir kasabın varlığı tesbit edilmekle birlikte yüzyıl sonunda kârhânede yirmi iki kasap çalışmaktaydı. XVII. yüzyıl başlarında ise saray mutfağına bağlı kırk üç kasap görev yapıyordu.

Mastgerân kârhânesi saray halkının süt ürünleri ihtiyacını karşılamakla yükümlüydü. Kârhâne Sultan Ahmed Camii altında Çatladıkapı yolundaydı (Evliya Çelebi, I, 558). Yoğurtçubaşının nezaretinde çalışan mastgerân kârhânesi personeli mutfaklar için gerekli olan süt, yoğurt, kaymak ve tereyağı gibi ürünlerin saraya getirtilmesi ve saklanması ile görevliydiler. Sarayın süt ürünleri ihtiyacının büyük miktarı devlete ait mandıralardan karşılanırdı. Mastgerân kârhânesinde çalışan yoğurtçular 1566'da iki kişi iken bu sayı XVI. yüzyılın sonunda on dörde çıkmış, XVII. yüzyılın ilk yarısında da grubun sayısında dikkate değer bir değişme olmamıştır.

Saray mutfağı için alınan sebzelerin saklanması ve dağıtımıyla ilgili işlerin takip edildiği yer sebzehânedir. Sebzeler dayanıksız besin maddeleri olduğu için İstanbul'un Anadolu ve Rumeli yakasında saraya yakın köylerden temin edilirdi. Bu köylerdeki çiftçiler ürettikleri sebzeleri sebzehâneye

teslim ederler, her hafta salı günleri saraya gelip paralarını alırlardı. Sebzecibaşının idaresinde olan kuruluşta XVI. yüzyılın ikinci yarısında üç, yüzyıl sonunda yirmi, XVII. yüzyılın ilk yarısında ise on beş-on altı sebzeci çalışmaktaydı.

Osmanlı sarayında büyük miktarda tüketilen et sıralamasında koyun etini tavuk eti takip etmektedir. Tavukların Osmanlı sarayı içinde mutfaklara dağılmasına kadar olan süreçteki bütün işler tavukçular (mâkiyâniyân) tarafından takip edilirdi. Hasbahçe'de kurulmuş olan mâkiyân kârhânesinin idarecisi tavukçubaşıydı (sermâkiyân). XVII. yüzyılın ilk yarısında her gün 400-450 tavuğun elden geçirildiği mâkiyân kârhânesinde Kanûnî Sultan Süleyman'ın son yıllarında (1520-1566) bir kişi çalışmaktayken XVI. yüzyıl sonunda bu sayı on dokuza yükselmiş, XVII. yüzyılın ilk yarısında küçük değişikliklerle hemen aynı seviyede kalmıştır.

Bütün saray personeline, misafirlere ve bazan da yeniçerilere yemek veren matbah-ı âmirede çeşitli kaplar kullanılmaktaydı. Önemli kimselerin sofralarında yer alan porselen veya değerli madenlerden yapılmış tabaklar uzun süre kullanılabilirdi. Ancak çoğu personelin yemeklerinin piştiği kazan ve karavanalarla yemek koyulan sahanlar bakırdandı ve bunların belli aralıklarla kalaylanması gerekiyordu. Bakır kap kacakların kalaylanma işlemi matbah-ı âmireye bağlı bir kuruluş olan kal'gerân kârhânesinde yapılırdı. Kalaycıbaşının idaresinde olan bu atölyede XVI. yüzyıl sonunda çalışan kalaycıların on yedi kişi olması, kalaylama işleminin yoğunluğunu ve sarayda kullanılan bakır malzemenin bolluğunu göstermektedir. Kalaycıların XVII. yüzyılın ilk yarısında sayısı yirmi iki idi.

Saray halkının su ihtiyacı mutfak sakaları tarafından karşılanırdı. Sakalar saray içindeki sakahânede istihdam edilirdi (BA, KK, Ruûs, nr. 260, s. 162). Mutfak sakalarından başka divan sakaları da vardı ki bunlar divandaki görevlilerin ve divana gelen misafirlerin su ihtiyacını karşılamakla yükümlüydüler. Ancak bunlar matbah-ı âmireye bağlı değillerdi. Sakabaşı önceleri aynı zamanda kar ve buz işlerine de bakmaktaydı; ileriki tarihlerde kar ve buz işlerini yönetmek üzere karcıbaşılık ve buzcubaşılık teşkil edilmiştir. Mutfak sakalarının XVI. yüzyıl sonundaki sayısı on yedi iken XVII. yüzyılın ikinci yarısında yirmi ikiye kadar çıkmıştır.

Matbah-ı Âmire Emaneti malî bakımdan Başmuhasebe Kalemi'ne bağlıydı.

Dolayısıyla defterdarın denetim alanına giren müessesenin ihtiyaçları başdefterdara bildirilir, onun emriyle gerekli hükümler bu kalemden yazılırdı. Nakit ihtiyaçları dış hazineden (hazîne-i âmire) veya hazine gelirinin sağlandığı mukātaa vb. işletmelerden mahsûben karşılanırdı. Bu durum XIX. yüzyılın ortalarına kadar devam etmiştir. 26 Nisan 1838 tarihinde yapılan düzenlemeyle Matbah-ı Âmire Emaneti müdürlük haline getirilmiş ve darphâneye bağlanmıştır. Matbah-ı Âmire Müdürlüğü Cumhuriyet'in kuruluşuyla birlikte ortadan kalkmıştır.

İdarî Personel. Matbah-ı âmire hâcegân rütbesinde olan bir emin tarafından yönetilirdi. Emin kurumun gelir ve giderlerine nezaret etmek, mutfakların erzak ihtiyacının karşılanmasını ve erzakın dağıtımını sağlamak ve yıl sonunda müessesenin hesabını çıkarmakla yükümlüydü. Eminler bazan in'âm ve sadaka verilmesi gibi farklı işlerle de görevlendirilirdi. Eminlerin mutfak personelinin idaresiyle ilgili yetkileri olmasına rağmen tayinler için arz verme yetkisi kilercibaşıya aitti ve bu usul Fâtih Sultan Mehmed zamanında (1451-1481) kanunlaşmıştı (Özcan, sy. 33 [1982], s. 34). Eminler arasındaki hiyerarşide mutfak emininin yeri son sıradadır. Padişah sefere çıktığında emin de onunla birlikte maiyetiyle gider, görevini seyyar mutfakların kurulduğu ordugâhta devam ettirirdi. Bu durumda İstanbul'da bir vekili kalırdı. Mutfak eminleri padişahların av organizasyonlarında da yer alırdı. Matbah-ı âmirenin idarî personeli arasında kethüdâ, kâtipler ve mutfak kilercisi eminin yardımcılarıydı. Kethüdâ mutfağa girip çıkan erzakı kontrol eder, mutfak personeli arasında çıkan ihtilâfları çözerdi. Biri büyük, diğeri küçük iki masraf kâtibi mutfak için dışarıdan yapılan alımların defterini tutardı. Büyük kâtip aynı zamanda mutfak personelinin mevâcibini teslim alır, dağıtımına yardım ederdi. Mutfak kilercisi kilerden çıkan erzakın muhasebesini tutardı.

Osmanlı sarayında çeşitli kurumlarda olduğu gibi mutfaklarda çalışan personel de acemi oğlanı kökenliydi ve ocak sistemine göre teşkilâtlanmıştı. Her grup bölükbaşıların nezaretinde olan bölüklere ayrılmıştı. Personel her yıl birer takım giyecek hakkına sahipti. Maaşları ve giyecekleri Piyade Mukabelesi Kalemi'nde tutulan defterlere göre dağıtılırdı. Personelin maaş

ve giyecekleri ağa rütbesiyle mutfak birliklerinin başına getirilen aşçıbaşı tarafından tevzi edilirdi. Saray mutfaklarında çalışan personel mevcudu Kanûnî Sultan Süleyman'ın son yıllarında 629'la sınırlı iken saray nüfusunun artmasına paralel olarak bu sayı XVII. yüzyıl ortalarında 1300'lere ulaşmıştır.

İâşe. Osmanlı sarayının iâşesi, İstanbul piyasasından ve İstanbul dışındaki bölgelerden olmak üzere iki şekilde karşılanırdı. İstanbul içindeki alımlar pazarlardan veya kapanlardan yapılırdı. İstanbul dışından gerçekleşen alımların bir kısmı, görevlendirilen memurlar vasıtasıyla doğrudan üreticiden veya o bölgedeki pazarlardan, bir kısmı da özellikle XVII. yüzyıldan itibaren ocaklık şeklinde olmuştur. Taşradaki muayyen bir üretim birimi mutfağa ocaklık tayin edildiği gibi özellikle mukātaa ve cizye gelirleri olmak üzere herhangi bir düzenli kamu geliri de ocaklık haline getirilebilirdi. Bu uygulamadan, devletin ocaklık sistemini taşradan yapılacak alımlar için hazır malî kaynak sağlamak amacıyla oluşturduğu anlaşılmaktadır. Hükümdar ve ailesinin yaşadığı Osmanlı sarayının iâşesine konu olan malların yüksek kalitede ve seçkin olması gerekirdi. Gerek İstanbul piyasasında gerekse taşradan yapılan alımlarda öncelik hakkı matbah-ı âmire için alım yapan memura aitti.

Zamanın nakliye şartlarının elverişsizliği yüzünden iâşeye konu olan malların genellikle deniz ulaşımına uygun bölgelerden getirilmesi tercih edilirdi. Az sayıda mal uzun mesafelerden karayoluyla nakledilirdi. Osmanlı saray mutfağında en önemli tüketim maddesi olan buğday Bursa, Karadeniz'in batı kıyıları, Tuna yalıları, Yunanistan ve Eflak-Boğdan'dan, yetersizlik durumunda ise Anadolu şehirlerinden sağlanırdı. Sarayda tüketilen pirincin çoğu irsâliye olarak Mısır'dan, geri kalan kısmı ocaklık haline getirilen Filibe ve Drama'dan elde edilirdi. Kalite olarak Mısır pirinci kırmızı olan diğer ikisinden daha üstündü. Saray mutfaklarında çeşitli yağlar kullanılırdı. Tüketimi diğerlerinden fazla olan sade yağ hemen tamamen Kefe'den ocaklık olarak sağlanırdı. Zeytinyağı ise Ege bölgesinden, İzmir ve Midilli ile birlikte Yunanistan'daki bazı şehirlerden getirilirdi.

XX. yüzyıla kadar lüks tüketim malları arasında geçen, Yeniçağ'larda halkın çok azının kullanabildiği şeker sarayın vazgeçilmez besin

maddelerindendi. Helvahâne mâmullerinde geniş bir kullanım alanı bulan şeker, XVII. yüzyılda sarayda kahve içiminin yaygınlaşmasıyla birlikte seçkinlerin kahveleri için de tahsis edilmeye başlanmıştır. Mısır irsâliyesi içinde önemli bir yekün tutan şekerin az bir kısmı Kıbrıs'tan ocaklık olarak karşılanırdı.

Osmanlı sarayında koyun ve tavuk eti tercih edilir, sığır ve diğer hayvanların eti pek kullanılmazdı. Sığır etinin hemen tamamı pastırmada kullanılırdı. Deniz ürünlerinden balık ise az miktarda bir tüketim payına sahipti. XVI. yüzyılın ilk yarısında yıllık 20.000 civarında koyun / kuzu tüketiminin yapıldığı sarayda bu sayı XVII. yüzyılın ilk yarısında 100.000'e ulaşmıştır. Aynı dönemde tüketilen tavuk / piliç miktarı ise 150.000 civarındaydı. Koyunlar Rumeli ve Anadolu'nun çeşitli yerlerinden temin edilmekteydi. Eflak ve Boğdan'ın kıvırcık koyunları sarayda fazlaca talep gören cinslerdi. Rumeli'deki birçok Balkan şehri ve Anadolu'nun doğusundaki bazı şehirler saray mutfağının et ihtiyacının önemli bir kısmının karşılandığı yerlerdi. Tavuklar ise Hudâvendigâr, Tekirdağ, Gelibolu ve Bolu başta olmak üzere Anadolu ve Rumeli'deki çeşitli vilâyetlerden sağlanırdı. Yumurta İstanbul'a yakın olan ve ocaklık haline getirilen İzmit'ten toplanırdı.

Dayanıksız besin maddeleri olan meyve ve sebzeler ulaşım şartları dolayısıyla İstanbul'dan ve çevre köy ve kasabalardan, Marmara sahillerindeki kazalardan temin edilirdi. Ancak Amasya'nın kokulu elması ve Mardin'in eriği mesafenin uzak olmasına rağmen saraya getirilirdi. Kuru meyvelerden çeşitli üzümler, incirler, zerdali, kayısı, çağla badem, fıstık, armut ve nar Ege bölgesinden sağlanırdı. Her yıl görevlendirilen bir memur ihtiyaç duyulan miktarda kuru meyveyi üreticiden veya pazardan satın alır, deniz yoluyla saraya ulaştırırdı.

Baharat Mısır'dan irsâliyesi içinde saraya yollanırdı. Ancak küçük miktarlarda da olsa Anadolu'nun bazı bölgelerinden temin edilenleri de vardı. Safranbolu'dan gelen demirhindi ve safran, Limni'nin tîn-i mahtûmu kayda değer örneklerdir. Mısır'dan gelen baharat karabiber, tarçın, cevz-i bevvâ, zencefil, nişadır, cevz-i hindî, sinâmeki, hıyarşenbih, besbâse, demirhindi ve kurtuma ağırlıklıydı. Saray mutfaklarında iki çeşit tuz tüketilirdi. Kalitelisi ve rağbet edileni Eflak'tan gelirdi, diğer çeşidi ise

Koçhisar tuzuydu ve Bursa'dan temin edilirdi. Soğutucu olarak genellikle kar ve buz kullanılırdı. Bunların her ikisi de haftalık olarak Bursa'nın dağlarından ve göllerinden sağlanırdı.

XV. yüzyılın sonlarında 1,2-1,5 milyon akçe harcamanın yapıldığı saray mutfağında XVI. yüzyılın ikinci yarısında 4,5-5 milyon akçelik bir gider söz konusu olmuştur. Bu miktar zamanla artmıştır. Büyük artışların XVI. yüzyıl sonundaki fiyat artışlarından sonra gerçekleştiği görülmektedir. Nitekim daha XVII. yüzyıl başlarında saray mutfağının bir yıllık gideri 17, 1019-1020 (1610-1611) yıllarında 21, 1024-1025'te (1615-1616) 32 milyona, XVII. yüzyılın ikinci yarısında 46 milyona ulaşmıştır. Matbah-ı âmire harcamalarının kamu harcamaları içindeki payının da zamanla arttığı görülmektedir. XVI. yüzyılın ikinci yarısının başlarında mutfak giderlerinin kamu giderleri içindeki payı % 2,11 iken 1070-1071 (1660-1661) yıllarında bu pay % 6,86'ya çıkmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, KK, Matbah-ı Âmire, nr. 7094, tür.yer.; nr. 7104, vr. 1b; nr. 7273, s. 2, 3, 14; nr. 7274, tür.yer.; nr. 7279, s. 2-3, 5-6; nr. 7288, s. 118; nr. 7299, tür.yer.; nr. 7381, s. 1 vd.; BA, KK, Ruûs, nr. 208, s. 25, 161, 193; nr. 209, s. 38, 60; nr. 210, s. 79; nr. 258, s. 37, 62; nr. 260, s. 92, 162; BA, KK, Büyük Rûznâmçe, nr. 1656, s. 33; nr. 2587, s. 21; BA, KK, Dîvân-ı Hümâyun, nr. 63, s. 29; nr. 67, s. 604; nr. 71, s. 108, 681, 698; BA, MD, nr. 2, s. 210; nr. 6, s. 491; nr. 7, s. 270; nr. 14, s. 218; nr. 19, s. 2; nr. 25, s. 50, 71; nr. 43, s. 225; nr. 52, s. 56; nr. 62, s. 215; nr. 73, s. 132, 151; BA, MAD, nr. 236, tür.yer.; nr. 478, s. 1; nr. 1079; nr. 1792, tür.yer.; nr. 1815, s. 154; nr. 2063, s. 16-17; nr. 2448, s. 66 vd.; nr. 2950, s. 16; nr. 3110, s. 82; nr. 3097, s. 13; nr. 4087, s. 33; nr. 4442, s. 8; nr. 4745, s. 2; nr. 4907, s. 17; nr. 6196, s. 1-23; nr. 6278, tür.yer.; nr. 7238, tür.yer.; nr. 7336, s. 42; nr. 7357, tür.yer.; nr. 7534, s. 407, 678, 1048; nr. 15951, tür.yer., nr. 22249, s. 167-179, 202-203, 239-240; BA, D.BŞM, nr. 136, s. 1-4; nr. 2321, s. 12; nr. 2326, s. 3; BA, D.BŞM, Matbah-ı Âmire, nr. 10509, s. 10-11; nr. 10511, s. 18; nr. 10518, s. 8-9; nr. 10524, s. 19; nr. 10525, s. 5-6; nr. 10527, tür.yer.; nr. 10534, s. 2-3;

nr. 10549, s.9, 13; nr. 10552, s. 6-8; nr. 10555, s. 8-11; BA, A.RSK, nr. 1457, s. 8-9; BA, D.BŞM, dosya 1/56; BA, D.KRZ, nr. 33119, tür.yer.; BA, Bâb-ı Defterî Evâmir-i Mâliye Kalemi, nr. 26279, s. 18; BA, Ali Emîrî-Murad IV, nr. 146, 693; BA, İbnülemin-Saray, nr. 423; BA, İbnülemin-Hatt-ı Hümâyûn, nr. 210; BA, İbnülemin-Tevcihat, nr. 717; İstanbul Müftülüğü Üsküdar Şer'iyye Sicilleri, nr. 142, vr. 56a; Âlî Mustafa, Mevâidü'n-nefâis fî kavâidi'l-mecâlis (nşr. Mehmet Şeker), Ankara 1997, s. 277, 336; Selânikî, Târih (İpşirli), I, 90, 313, 386-387; II, 465, 845; Ayn Ali, Risâle-i Vazîfehorân, s. 93; Hezârfen Hüseyin Efendi, Telhîsü'l-beyân fî Kavânîn-i Âl-i Osmân (nşr. Sevim İlgürel), Ankara 1998, tür.yer.; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 115, 540, 558-559, 568; Eremya Çelebi Kömürciyan, İstanbul Tarihi: XVII. Asırda İstanbul (trc. H. D. Andreasyan), İstanbul 1988, s. 12, 113; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, Zübde-i Vekāyiât, Tahlil ve Metin (nşr. Abdülkadir Özcan), Ankara 1995, s. 59, 60, 290, 363, 503, 524, 687, 750; Çeşmîzâde, Târih (nşr. Bekir Kütükoğlu), İstanbul 1993, s. 13, 20, 42, 80; Vâsıf, Târih (İlgürel), s. 86, 210, 329, 378; Ahmed Refik [Altınay], Hicrî On Birinci Asırda İstanbul Hayatı: 1000-1100 (İstanbul 1931), İstanbul 1988, s. 16; a.mlf., Hicrî On İkinci Asırda İstanbul Hayatı: 1100-1200, İstanbul 1988, s. 17, 154; a.mlf., On Atıncı Asırda İstanbul Hayatı: 1553-1591, İstanbul 1988, s. 114; İzzet Kumbaracızâde, Hekimbaşı Odası, İlk Eczane, Başlala Kulesi, İstanbul 1933, s. 19; Uzunçarşılı, Saray Teşkilâtı, s. 313-315, 379-384; P. G. İnciciyan, XVIII. Asırda İstanbul (trc. H. D. Andreasyan), İstanbul 1976, s. 30; R. Murphey, "Provisioning Istanbul: The State and Subsistence in the Early Modern Middle East", Food and Foodways, [baskı yeri yok] 1988, II, 218; A. Greenwood, Istanbul's Meat Provisioning: A Study of the Celebkeşan System, Chicago 1988, s. 8-9, 13-14, 20, 22; Feridun M. Emecen, "XVI. Asrın İkinci Yarısında İstanbul ve Sarayın İâşesi İçin Batı Anadolu'dan Yapılan Sevkiyât", Tarih Boyunca İstanbul Semineri, Bildiriler, İstanbul 1989, s. 205-206; a.mlf., "Fodula", DİA, XIII, 167-170; Gülru Necipoğlu, Architecture, Ceremonial and Power: The Topkapı Palace in the Fifteenth and Sixteenth Centuries, New York 1991, s. 69-71; Helvahane Defteri ve Topkapı Sarayında Eczacılık (haz. Arslan Terzioğlu), İstanbul 1992, tür.yer.; R. Withers, Büyük Efendi'nin Sarayı (trc. Cahit Kayra), İstanbul 1996, s. 101 vd.; Ömer Lûtfi Barkan, "H. 933-934 (M. 1527-1528) Malî Yılına Ait Bütçe Örneği", İFM, XV/1-4 (1955), s. 316; a.mlf., "1070-1071 (1660-1661) Tarihli Osmanlı Bütçesi ve Bir Mukayese", a.e., XVII/1-4

(1960), s. 334-336; a.mlf., “H. 974-975 (1567-1568) Malî Yılına Ait Bir Bütçe Örneği”, a.e., XIX/1-4 (1960), s. 330-332; a.mlf., “İstanbul Saraylarına Ait Muhasebe Defterleri”, TTK Belgeler, IX/13 (1979), tür.yer.; Abdülkadir Özcan, “Fâtih’in Teşkilât Kanûnnâmesi ve Nizâm-ı Âlem İçin Kardeş Katli Meselesi”, TD, sy. 33 (1982), s. 34, 43; Gülcan Kongoz, “Topkapı Sarayı Mutfakları”, TT, III/15 (1985), s. 166-168; Pakalın, II, 416-420; Halil İnalcık, “Maṭbakh”, EI^2 (İng.), VI, 809-810; Erhan Afyoncu, “Defteri Hâkānî”, DİA, IX, 93.

Arif Bilgin

MATBUAT

(المطبوعات)

Matbûât Arapça matbû‘ kelimesinin çoğulu olup bir ülkede basılıp yayımlanan her türlü ürünü ifade etmekle birlikte daha çok süreli yayınlar, gazete ve dergiler için kullanılır. Arap basın tarihinde ilk defa 1828'de Kavalalı Mehmed Ali Paşa tarafından Kahire'de kurulan, Arapça ve Türkçe olarak neşredilen gazeteye el-Veḳāʾiʿ u'l-Mıṣriyye adı verilmişti. Halîl el-Hûrî, 1858'de Beyrut'ta Arapça ve Fransızca olarak Ḥadîḳatü'l-aḫbâr gazetesini çıkarmış, "günlük gazete" anlamında Fransızca journal (curnâl) kelimesini kullanmıştı. Aynı yıl Paris'te Bercîsü Bârîs gazetesinin kurucusu Rüşeyd ed-Dahdâh daha kapsamlı bir terim olarak sahîfeyi tercih etmiş, ardından bu isim birçok gazeteci tarafından benimsenmiştir. "Gazete ve dergi yayımcılığı" mânasında sıhâfe (sahâfe) kelimesini ilk kullanan kişinin Necîb el-Haddâd ile Nâsîf el-Yâzicî olduğu kaydedilir. 1860 yılında İstanbul'da el-Cevâʾib gazetesini kuran Ahmed Fâris eş-Şidyâk ise cerîde kelimesini kullanmış, bu isim sonraki dönemlerde yaygınlık kazanmıştır. Arap basınında gazete karşılığı olarak "en-neşre, evrâku'l-havâdis, el-varakatü'l-haberiyye, er-risâletü'l-haberiyye" gibi isimler de görülmektedir. Önceleri cerîde ve mecelle kelimeleri aynı anlamda kullanılırken 1884'te eṭ-Ṭabîb adlı derginin müdürlüğüne getirilen

İbrâhim el-Yâzicî dergi karşılığında mecelleyi kullanmış ve bu isim bütün dergilerin genel adı olmuştur (Tarrâzî, I, 5-8).

Avrupa'da XV. yüzyılda icat edilen matbaa, asrın sonlarına doğru Osmanlı Devleti'ne iltica eden İspanyol yahudileri tarafından İstanbul'a getirilmiş, ardından Rum ve Ermeniler kendi matbaalarını tesis etmişlerdir. Osmanlı-Arap dünyasında ilk kitap Kuzey Lübnan'da Aziz Antoni Manastırı'nda (1610) ve Halep'te (1706) basılmış, ilk Türk matbaası İbrâhim Müteferrika tarafından 1727'de İstanbul'da kurulmuştur. Mısır'da matbaa Fransızlar'ın bu ülkeyi işgaliyle faaliyete geçmiş (1798) ve Mısır'dan çekilmelerine kadar (1801) faaliyetini sürdürmüştür. Bu tarihten yirmi yıl sonra Mehmed Ali Paşa'nın emriyle Bulak Matbaası tesis edilmiştir. Irak'ta ilk matbaanın

da bu tarihlerde kurulduğu sanılmaktadır (bk. MATBAA).

Matbuatın gelişmesiyle birlikte Arap ülkelerinde birçok yayınevi açılmıştır. Şam'da el-Mektebetü'z-Zâhiriyye (1878), Mısır'da Dârü'l-kütüb ve el-Mektebetü'l-Ezheriyye (1879), Beyrut'ta el-Mektebetü'ş-Şarkıyye (1880) ve Mektebetü câmiati Beyrut el-Amîrîkiyye bunlardan bazılarıdır. Diğer taraftan matbuat halk kütüphanelerinin sayısının artmasını da sağlamıştır. İstanbul'da örnekleri görüldüğü gibi Arap dünyasında da ilim ve edebiyata meraklı kimseler ya şahsî kütüphanelerini vakfetmişler veya malî imkânlarıyla yeni kuruluşlar meydana getirmişlerdir. 1870'te Kahire'de Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye adıyla açılan kütüphane bu sahada bir örnek olarak kaydedilebilir. Kurucusu Ali Paşa Mübârek, kütüphaneyi Arapça kitapların yanı sıra çeşitli dillerde kaleme alınmış eserlerle donatmış, çalışma saatlerini belirlemiş, dışarıya ödünç verme servislerini hizmete koymuş ve bunlar için bir nizamnâme hazırlatmıştır.

Matbuatın en verimli ve önemli iki kolu gazetecilikle dergiciliktir. Gazeteler ve dergiler Arap ülkelerinde, özellikle de Mısır'da gelişme ve kalkınma hamlesinin önemli âmillerinden sayılır. Bunlar sayesinde ilim ve kültür dili olarak tanınan yazılı Arapça (fasih Arapça) yaygınlık kazanmış, ilmî, edebî, siyasî, tarihî ve içtimaî araştırmalar hem sayı hem kalite bakımından artmıştır. Arapça yayımlanan gazete ve dergilerin başlıca ülkelere göre tarihî seyri şöyledir:

Mısır. 1798 Fransız işgalinin hemen ardından La Décade égyptienne ve Le Courrier de l'Egypte adlı iki gazete çıkarılmaya başlanmıştır. Bunların ilki, el-Mecmau'l-ilmiyyü'l-Mısrî'nin araştırmalarına ve üyelerinin tartışmalarına yer veriyordu. Diğeri ise Mısır'ı işgal altında bulunduran Fransız güçlerinin resmî organıydı. Arapça yayımlanan ilk gazete ise 1799'da Napolyon Bonapart'ın Kahire'de kurduğu el-Cenerâl Bonabart'tır. Mehmed Ali Paşa zamanında 1822 yılında Curnâlü'l-Ḫidîv adıyla ikinci Arapça gazete çıkarılmış, bu gazete 1828'de el-Veḳāʾiʿu'l-Mıṣriyye adını almıştır. Önceleri Arapça ve Türkçe yayımlanmasına rağmen daha sonra yönetimini üstlenen Rifâa et-Tahtâvî tarafından sadece Arapça olarak neşredilmiştir. Hidiv İsmâil Paşa döneminde ülke yönetimine karşı duyulan rahatsızlık üzerine 1866'dan itibaren Vâdi'n-Nîl ve Ebû Naẓẓâre gibi pek çok gazete çıkarılmıştır. Bu arada İskenderiye'de el-Ehrâm (1875),

Kahire'de el-Muḳaṭṭam gazeteleri yayımlanmış, bunları el-Müʾeyyed (1890), el-Hilâl (1892), el-ʿAdâle (1897), Mıṣr (1896), el-Cerîde (1907), el-Beyân (1911) ve es-Süfûr (1915) izlemiştir. Başlangıçtan 1929 yılına kadar Kahire'de neşir hayatına giren gazetelerin sayısı 550'ye, dergilerin sayısı 500'e yaklaşmıştır. İskenderiye'de ilk gazeteler et-Tenbîh ve el-Kevkebü'ş-şarḳī olup 1929'a kadar burada 123 gazete ve seksen dergi neşredilmiştir (a.g.e., II, 162-213, 274-323). 23 Temmuz 1952 darbesinden sonra Mısır'da pek çok gazete ve dergi kurulmuştur. 1953'te ihtilâlin sözcüsü olarak yayımlanmaya başlanan el-Cumhûriyye ve 1956'da çıkarılan eş-Şaʿb gazeteleri bunlar arasında zikredilebilir. 1968'de yeni tesislerine taşınan el-Ehrâm, ünlü gazeteci Muhammed Hüseyin Heykel yönetiminde önemli bir basın kuruluşu haline gelmiştir. 1970-1981 yılları arasını kapsayan Enver Sedat döneminde çoğu haftalık olmak üzere çeşitli gazeteler çıkarılmıştır. Hüsnü Mübârek devri gazetecilik açısından rahatlık getirmiş, daha önce yasaklanan gazetelerin yayımlanmasına izin verildiği gibi yeni dergi ve gazetelerin neşri de mümkün olmuştur.

Suriye-Lübnan. Mısır'da gazetecilik hareketi, Mehmed Ali Paşa'dan sonra yönetime gelen Abbas ve Said paşalar zamanında büyük ölçüde duraklamış, buna karşılık Suriye'de devam etmiştir. 1858 yılında Halîl el-Hûrî Beyrut'ta ilk Arapça gazeteyi Ḥadîḳatü'l-aḫbâr adıyla yayımlamış, bir süre sonra Keçecizâde Fuad Paşa'nın teklifiyle ismi Sûriyye olarak

değiştirilen gazete yarı resmî hükümet gazetesi haline gelmiştir. Ardından çeşitli isimlerle gazetelerin neşri devam etmiştir. İlk İslâmî gazete, 1875'te Hacı Sa'deddin Hammâde başkanlığındaki Cem'iyyetü'l-fünûn tarafından S̱emerâtü'l-fünûn adıyla Beyrut'ta çıkarılmış ve 1908 yılına kadar neşir hayatını sürdürmüştür. Fransız mandasının kalkması ve İngiliz askerlerinin ülkeyi terketmesinden sonra Suriye'de Baas Partisi'nin yayım organı olan el-Baʿs̱ gazetesi 1947'de faaliyete geçmiştir. Ardından Suriye'de çeşitli gazete ve dergiler neşir hayatına girmiştir. Lübnanlı Halîl el-Hûrî'nin 1858'de kurduğu Ḥadîḳatü'l-aḫbâr'dan itibaren 1929 yılına kadar Beyrut'ta çıkan gazete sayısı 180'i, Amerikalı misyonerlerin 1851'de yayımlamaya başladığı Mecmûʿu fevâʾid dergisinden itibaren aynı tarihe kadar neşredilen dergi sayısı 115'i buluyordu (a.g.e., II, 4-22, 106-118). Dımaşk'ta 1865'te Râşid Paşa'nın kurduğu Sûriyye adlı resmî gazeteden başlayarak 1929'a kadar 100'e yakın gazete, 1886'da Selîm ve Hannâ Unhûrî tarafından

yayımlanmaya başlanan Mirʾâtü'l-aẖlâḳ'tan itibaren aynı yıla kadar kırk civarında dergi çıkarılmıştır. Suriye'nin Hama, Humus, Halep ve Lazkiye gibi şehirlerinde de birçok gazete ve dergi neşredilmiştir. Halep'te 1867'de ilk neşrini gerçekleştiren Ġadîrü'l-Furât ve 1869'da Ahmed Cevdet Paşa'nın kurduğu Furât resmî gazeteleri gibi burada 1928'e kadar elli üç gazete yayımlanmıştır.

Irak. Midhat Paşa'nın valiliği sırasında 1868'de Bağdat'ta kurduğu, daha çok resmî metin ve haberleri yayımlayan ez-Zevrâʾ gazetesi burada neşredilen ilk gazetelerdendir. 1875'te hükümet Musul'da el-Mevṣıl, 1895'te Basra'da el-Baṣra adlı gazeteleri çıkarmıştır. 1908 yılından sonra yayım hayatına giren çok sayıdaki gazete arasında Baġdâd (1908), er-Raḳīb (1909), Beyne'n-nehreyn (1909), er-Riyâḍ (1910), er-Ruṣâfe (1910) ve en-Nehḍa (1913) sayılabilir. İngiliz manda yönetimi sırasında başlıcaları el-ʿIrâḳ, el-Veḳāʾiʿu'l-ʿIrâḳıyye ve eş-Şarḳ olmak üzere çok sayıda gazete çıkarılmıştır. Irak'ta 14 Temmuz 1958 tarihinde krallığın devrilmesi ve askerî cuntanın yönetime el koymasının ardından başta el-Bilâd olmak üzere el-Cumhûriyye, el-Beşîr, el-Aḥrâr gibi gazeteler yayımlanmıştır. 1968'de Abdülkerîm Kāsım'ın katlinden sonra iş başına gelen Abdüsselâm Ârif zamanında el-Cemâhîr, eṡ-Ṡevre, eṭ-Ṭalîʿa ve et-Teʾâẖî gazeteleri kurulmuştur. 1976'da bunlardan sonuncusunun ismi el-ʿIrâḳ olarak değiştirilmiştir. 1979 yılında Saddam Hüseyin'in iktidara gelmesinin ardından el-Ḳādisiyye (1981) ve er-Riyâḍî (1984) yayımlanmıştır. Bağdat'ta 1929 yılına kadar 123 gazete neşir hayatına girmiştir.

Cezayir-Tunus-Fas-Libya. 1847'de Cezayir şehrinde çıkmaya başlayan el-Mübeşşir (Arapça-Fransızca) resmî gazetesiyle Tunus şehrinde 1860'ta yayımlanan er-Râʾidü't-Tûnisî resmî gazetesi Arapça ilk gazeteler arasında yer alır. Yine Cezayir'de el-İslâm (1909), Tunus'ta Netâʾicü'l-aẖbâr (1888) ve Sebîlü'r-reşâd (1895), Tanca'da el-Maġrib ile (1889) Fransız hükümetinin resmî gazetesi es-Saʿâde (1905), Libya Trablusgarp'ta Ṭarâblûsü'l-ġarb ile (resmî gazete, 1870) es-Saʿâdetü'l-ʿuẓmâ (Tunus 1904) ve el-İḥyâʾ (Cezayir 1907) dergileri gibi birçok gazete ve dergi yayımlanıyordu.

Amerika-Avrupa. XIX. yüzyılın sonlarıyla XX. yüzyılın başlarında Suriye ve Lübnan'dan Amerika'ya göç eden gayri müslim Araplar tarafından

birçok Arapça gazete ve dergi kurulmuştur. Amerika'da ilk Arapça gazeteyi 1891'de İbrâhim ve Necîb Arabîlî Kevkebü Amîrika adıyla New York'ta yayımlamış, bunu Naûm Mükerzel'in el-ʿAṣr (1894) gazetesi izlemiştir. 1921 yılına kadar New York'ta otuz beş Arapça gazete neşredilmiştir. Bu hareket sonraları Kuzey ve Güney Amerika'ya yayılmış, özellikle Meksika, Brezilya, Kolombiya, Arjantin'de ve başka ülkelerde birçok Arapça gazete yayım hayatına girmiştir. Kaynaklarda bunların sayısının elliye ulaştığı kaydedilmektedir. Avrupa ülkelerinde de Arapça yayımlanan ilk gazete ve dergiler gayri müslim Araplar tarafından kurulmuştur. Lübnanlı Rüşeyd ed-Dahdâh'ın Paris'te 1858'de neşrettiği Bercîsü Bârîs ve aynı yıl Mansûr Carletti'nin Marsilya'da yayımladığı ʿUṭârid gazeteleri en eski Arapça gazetelerdendir. Paris'te 1927 yılına kadar otuz beş civarında Arapça gazete neşredilmiştir. 1916 yılına kadar on bir Arapça gazetenin yayımlandığı Londra'da Halepli Rızkullah Hassûn'un Âli Sâm gazetesiyle (1872) Rücûm ve ġassâk ilâ Fâris eş-Şidyâk dergisi (1868), Louis Sâbûncî'nin el-Ḫilâfe (1881), el-İttiḥâdü'l-ʿArabî (1881) ve en-Naḥle (1884) gazeteleriyle yine en-Naḥle adlı dergisi (1877) bunların başında yer alır. İbrâhim el-Müveylihî'nin 1874'te İtalya'nın Napoli şehrinde neşrine başladığı el-Ḫilâfe gazetesi de bu arada zikredilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

L. Mercier, La presse musulmane au Maroc, Rabat 1908, s. 618-630; Filib dî Tarrâzî, Târîḫu'ṣ-ṣıḥâfeti'l-ʿArabiyye, Beyrut 1913-33, I-IV; A. Canal, La littérature arabe et la presse tunisienne de l'occupation à 1900, Paris 1924, s. 133-204; Refîk el-Makdisî, Fünûnü'ṣ-ṣıḥâfe, Dımaşk 1946, s. 90-91; C. Zeydân, Âdâb (Dayf), IV, 43-64; Şevkī Dayf, el-Edebü'l-ʿArabiyyü'l-muʿâṣır fî Mıṣr, Kahire 1961, s. 30-37; Ahmed el-Mugāzî, eṣ-Ṣıḥâfetü'l-fenniyye fî Mıṣr: Neşʾetühâ ve teṭavvürühâ, Kahire 1978, I, tür.yer.; Hannâ el-Fâhûrî, el-Mûcez fi'l-edebi'l-ʿArabî ve târîḫih, Beyrut 1985, IV, 15-16; Fâruk Ebû Zeyd, eṣ-Ṣıḥâfetü'l-ʿArabiyyetü'l-muhâcire, Kahire 1985; Enver el-Cündî, Târîḫu'ṣ-ṣıḥâfeti'l-İslâmiyye, Kahire, ts. (Dârü'l-Ensâr), I-II; Sâmî Abdülazîz el-Kûmî, eṣ-Ṣıḥâfetü'l-İslâmiyye fî Mıṣr fi'l-ḳarni't-tâsiʿ ʿaşer, Mansûre 1413/1992; Vahîd Kaddûre,

Bidâyetü’ṭ-ṭıbâʿati’l-ʿArabiyye fî İstanbul ve Bilâdi’ş-Şâm, Riyad-Tunus 1414/1993; Ömer ed-Desûkī, Fi’l-Edebi’l-ḥadîs̱, Kahire 1994, I, 39-44; E. Ayalon, “Ṣıḥāfa: The Arab Experiment in Journalism”, MES, XXVIII/2 (1992), s. 258-280; Fuâd Hamd Rızk Fersûnî, “eṭ-Ṭıbâʿatü’l-ʿArabiyye fî Ûrûbbâ”, ʿÂlemü’l-kütüb, XV/5, Riyad 1415/1994, s. 459-499; M. Hartmann - T. H., “Matbuat”, İA, VII, 362-367; Ph. K. Hitti v.dğr., “D̲jarīda”, EI² (Fr.), II, 476-484; Moncef Chenoufi, “Ṣıḥāfa”, a.e., IX, 580-588; P. C. Sadgrove, “The Press”, Encyclopedia of Arabic Literature (ed. J. S. Meisami - P. Starkey), London 1998, II, 611-613; G. Roper, “Printing and Publishing”, a.e., II, 613-615.

Erol Ayyıldız

TÜRK EDEBİYATI.

Türkiye’de ilk Türkçe gazete, ilk Türk matbaasının kuruluşundan yüz yıl kadar sonra II. Mahmud’un şahsî ilgisiyle yayımı gerçekleşen, adı da onun tarafından konulan Takvîm-i Vekāyi‘dir (1831). Türk dilinde ilk gazete, bu tarihten birkaç yıl önce Mısır’da Kavalalı Mehmed Ali Paşa tarafından bir sütunu Türkçe, bir sütunu Arapça olarak neşredilen el-Veḳāʾiʿu’l-Mıṣriyye’dir (1828). Türkçe gazetelerden önce 1796’da İstanbul’da Gazette française de Constantinople, 1821-1831 yılları arasında İzmir’de Le Spectateur oriental, Le Smyrnéen, Le Courrier de Smyrne, Journal de Smyrne gibi Fransızca gazeteler çıkarılmıştır. Bunlardan İzmir’de yayımlanan ve Osmanlı Devleti’nin milletlerarası alanda menfaatlerini savunan gazetelerle basının önemi konusunda fikir sahibi olan II. Mahmud; bu gazetelerin neşrinde birinci derecede rol sahibi kişilerden Alexandre Blacque’ı İstanbul’a çağırarak yayımını Takvîm-i Vekāyi‘ ile paralel sürdürecek olan Fransızca Le Moniteur ottoman’ın kurulması görevini vermiştir. Devlet eliyle neşredilen Takvîm-i Vekāyi‘in Arapça, Farsça, Rumca, Ermenice ve Bulgarca nüshaları da çıkarılmıştır.

Takvîm-i Vekāyi‘in neşir hayatına girmesinden dokuz yıl kadar sonra Türkçe ilk özel gazete olan Cerîde-i Havâdis, İngiltere’deki Morning Herald gazetesinin İstanbul muhabirliğini yapan William Churchill adlı bir İngiliz tâciri tarafından neşredilmiştir (1840). Devlet yardımı gördüğü için Cerîde-i Havâdis yarı resmî bir gazete sayılmıştır.

1860 yılına kadar Türkçe'den başka dillerde on beşin üzerinde gazete çıkmasına rağmen Takvîm-i Vekāyi' ve Cerîde-i Havâdis dışında bir tıp dergisi olan Vekāyi-i Tıbbiyye'den (1849) başka Türkçe süreli yayına rastlanmamaktadır. 1860'ta Şinâsi'nin desteğiyle Âgâh Efendi devletten yardım almadan Tercümân-ı Ahvâl'i yayımlayarak "milleti hâkime"den ilk özel gazeteyi çıkaran kişi olmuştur. Şinâsi 24. sayıdan sonra gazeteden ayrılmış, kendi adına yeni bir izin belgesi alarak Tasvîr-i Efkâr'ı yayımlamıştır (1862). Türkçe basındaki hareketlenmenin de etkisiyle William Churchill'in ölümünden sonra Cerîde-i Havâdis oğlu Alfred Churchill tarafından kapatılıp daha önce ek olarak verilen Rûznâme-i Cerîde-i Havâdis adıyla yeni bir gazete çıkarılmıştır. Yine bu yıllarda Münif Mehmed Paşa Mecmûa-i Fünûn'u (1862), Mustafa Refik Mir'ât'ı yayımlamış (1862), ayrıca Mecmûa-i İber-i İntibâh (1862) ve Cerîde-i Askeriyye (1864) gibi dergiler çıkarılmıştır.

Türk basınının kuruluş dönemi olarak kabul edilen 1831-1864 yılları arası gazetenin kendini şekillendirmesi, ferdî ve içtimaî planda bütün hayatın şekillenmesindeki rolü bakımından dikkat çekici özellikler taşımaktadır. Dönem içinde Türk dilinde çıkan dört gazete isimleriyle paralellik gösteren kimlikler ortaya koymuştur. Takvîm-i Vekâyi'in mukaddimesinde gazete vak'anüvisliğin yeni bir biçimi gibi sunulmuş, gazetenin başına bir vak'anüvis olan Sahaflar Şeyhizâde Esad Efendi getirilmiştir. Ancak özellikle II. Mahmud'un ölümüne kadar sadece devlet faaliyetlerinin değil eğitim, bilim, sanat ve ticaret haberlerinin de yer aldığı canlı bir yayım organı özelliği göstermiş, bazı ilânlar ve kitap duyuruları da yayımlamıştır. Bir süre sonra Cerîde-i Havâdis habere ağırlık vermiş, bilhassa dış haberlerle Türk okurlarının dış dünyaya açılan penceresi olmuştur. Kırım Harbi sırasında bölgeye savaş muhabiri olarak giden William Churchill buradan en taze haberleri göndermiştir.

1860 yılına kadar Türkçe basın reformcu, fakat yapısı gereği yönetime karşı eleştirisiz bir tavır içindedir. Gazete, ilk Türkçe gazetelerde içinde ahlâk, âdâb, ilim ve maariften söz eden çeşit çeşit insanların bulunduğu bir gemiye benzetilmiştir. Tercümân-ı Ahvâl'e yazdığı mukaddimede Şinâsi yepyeni bir anlayışla halkın memleket meselelerinde sahip olması gereken söz hakkına işaret etmiş, düşündüğü fikir merkezli gazeteyi gerçekleştirmek

için Tasvîr-i Efkâr'ı çıkarmış, burada sosyal problemleri, eğitimi, dış politika konularını eleştiren ve gazete makalesinin ilk yetkin örnekleri sayılan yazılar yayımlamıştır.

İlk gazeteler haftalık periyotlarla neşir hayatına başlamış, çok defa bunu da gerçekleştirememiştir. Tercümân-ı Ahvâl ve Tasvîr-i Efkâr önceleri haftada iki gün yayımlanmış, daha sonra Tercümân-ı Ahvâl beş güne çıkmıştır. Basit bir mizanpajla yayımlanan ilk Türkçe gazeteden sonra gazetenin gelişmiş ve rahat okunur bir düzene kavuşması Şinâsi ile olmuştur.

Gazete geniş bir alanda gücünü ortaya koyarken dil üzerinde de etkili olmuş, dilde sadeleşme eğilimine hız kazandırmıştır. Daha Takvîm-i Vekāyi'in ilk yıllarında II. Mahmud, Esad Efendi'nin kendisine gönderdiği gezi notları dolayısıyla, "Umuma neşrolunacak şeylerde yazılacak elfaz herkesin anlayabileceği surette olmak lâzımdır" diyerek "çetrgerdûne" ve "tevsen" gibi kelimelerin yerine Türkçe'lerinin kullanılması gerektiği uyarısında bulunmuştur. 5. sayısında Avrupa'da konuşma diliyle yazı dilinin birbirine yakın olduğunu, kibar kimselerle hamalların aynı sözlerle konuştuğunu belirten Cerîde-i Havâdis'in yazı dilinin gelişmesine hizmeti olmuş, Şinâsi Tercümân-ı Ahvâl'e yazdığı mukaddimenin bir yerinde gazeteyi "umum halkın kolaylıkla anlayabileceği mertebede" kaleme almanın gereğine işaret etmiştir. Avrupa'dan alınan kelime ve kavramların Türkçe'ye yerleşmesinde de basının rolü vardır. Vapur, ceneral, gazete, kolera, fabrika, kambiyo, familya, sigorta vb. Takvîm-i Vekāyi' tarafından Osmanlı toplumuna mal edilmiş kelimelerdendir. İlk yıllardan itibaren gazete için kullanılan kelimeler de çeşitlilik göstermiş; gazete, cerîde, jurnal, mevkūte gibi adlarla anılmıştır.

1864 yılında Türk basını için ilk defa bir matbuat nizamnâmesi neşredilmiştir. III. Napolyon'un 1750'lerde hazırlattığı Fransız Basın Kanunu esas alınarak hazırlanan ve 2 Şâban 1281'de (31 Aralık 1864) yürürlüğe giren bu nizamnâme gazete çıkarma, devretme, cevap hakkı kullanma gibi hususları düzenliyor, daha serbest hareket eden yabancı dildeki basınla Türkçe basın için eşit şartlar getiriyordu. Ayrıca 1856'da bir iradeyle konan, 20 Cemâziyelâhir 1273 (15 Şubat 1857) tarihli Matbuat Nizamnâmesi'yle yasal bir düzenlemeye bağlanmış olan ön sansürü kaldırıyordu. Tercümân-ı Ahvâl'in "Pres Kanunnâmesi" olarak söz ettiği

Matbuat Nizamnâmesi Türk basını tarafından olumlu karşılanmıştır. Kısa bir süre dışında 1909 yılına kadar genel hatlarıyla yürürlükte kalan bu nizamnâme, ön sansür koymamasına rağmen getirdiği ağır para cezalarıyla padişah ve yönetim kadrosu, yabancı devlet başkanları ve temsilcileri hakkında suçlayıcı ve kötüleyici yayımlar yapılmasını önlemiş oluyordu.

Nâmık Kemal başta olmak üzere yeni bir aydın kuşağının gazetelerde etkili olmaya başlaması, Yeni Osmanlılar Cemiyeti'nin reformcu görüşlerinin bunlar tarafından gazetelerde dile getirilmesi, Ali Suâvi'nin 1867'de çıkarmaya başladığı Muhbir'de daha sert bir muhalefet sergilemesi gibi gelişmeler üzerine Sadrazam Âlî Paşa, Matbuat Nizamnâmesi dışında hükümete uyarı ve yayımı engelleme imkânı veren ünlü kararnâmeyi (Kararnâme-i Âlî) neşretmiştir (1867). Geçici olduğu bildirilmesine rağmen 1909 yılına kadar yürürlükte kalan bu kararnâmeye dayanılarak ilk sırada Muhbir ve Vatan gazeteleri kapatılmıştır. Arkadan gelen sürgün memuriyet görevleriyle Tasvîr-i Efkâr ve Tercümân-ı Ahvâl de yayımına son vermek zorunda kalmıştır. Mustafa Fâzıl Paşa'nın daveti üzerine Ali Suâvi, Nâmık Kemal ve Ziyâ Bey (Paşa) Paris'e gitmişlerdir. Yurt dışında bulundukları sırada Paris, Londra, Lyon, Cenevre gibi Avrupa şehirlerinde Muhbir, Hürriyet, Ulûm, İttihad vb. gazeteleri çıkarmışlar (1867-1871); böylece yurt dışında Türkçe basın sürecini başlatmışlardır. 1864'ten sonra Sultan Abdülaziz dönemi içinde İstanbul'da Terakkî (1868), Basîret (1870), İbret (1870) gibi Türk basın tarihinin önemli gazeteleri yanında Âyîne-i Vatan (1866), Muhib (1867), Muhibbi Vatan, Utârid (1867), Mümeyyiz (1869), Kevkebi Şarkī (1869), Hakāyiku'l-vekāyi' (1870), Asır (1870), Devir (1870), Hadîka (1870), ilk mizah gazetesi olan Diyojen (1870), Hulâsatü'l-vekāyi' (1870), Medeniyet (1874), Sadâkat (1875), İstikbal (1875), Vakit (1875)

ve Sabah (1876) yayımlanmıştır. Bunlardan devletçe desteklenen ve yüksek satış rakamlarına ulaşan Basîret, 1871-1872 Alman-Fransız savaşındaki yayım desteği sebebiyle Alman hükümetince ödüllendirilmiştir. İbret, 1870 sonlarından başlayarak yurt dışından dönen gazeteci aydınlardan Nâmık Kemal'in bu meslekte en verimli çalıştığı gazete olmuş, ateşli yazıları yüzünden birkaç defa kapatma cezası almış, 1873'te kesin olarak yayımına son verilmiştir. Basın açısından yaşanan sıkıntılara rağmen devlet eliyle atılımların gerçekleştiği bu dönemde 1865'te Rusçuk'ta Tuna, 1869'da

Erzurum’da Envâr-ı Şarkıyye, Bursa’da Hudâvendigâr, Konya ve Diyarbekir’de kendi isimleriyle vilâyet gazeteleri çıkarılmaya başlanmış, 1874’te bunların sayısı yirmiyi aşmıştır.

II. Abdülhamid’in tahta geçişinden sonra ilân edilen Kānûn-ı Esâsî’nin (Aralık 1876) 12. maddesinde, “Matbuat kanun dairesinde serbesttir” denilmekteydi. Ayrıca hazırlanan basın kanun tasarısı mecliste kabul edilerek padişahın onayına sunulmuş, ancak onaylanmadan kalmıştır. 1878’de Meclisi Meb‘ûsan kapatılmış, Kānûn-ı Esâsî askıya alınmış, önce siyasî gazetelere, bir süre sonra her çeşit gazete ve dergiye, ardından matbaaların bastığı bütün yayınlara sansür uygulaması getirilmiştir (1888). Bu dönemde mizah dergilerine izin verilmemiştir.

Basında siyaset yasağının bulunduğu II. Abdülhamid döneminde gazetecilik ikinci planda kalmış, Ahmed Midhat Efendi tarafından 1878’de çıkarılmaya başlanan ve ansiklopedik gazeteciliği ilke edinen Tercümân-ı Hakîkat, dönemin uzun süre yüksek satış rakamlarına da ulaşan tek gazetesi olarak kalmıştır. 1886’da haftalık periyotlarla Mîzan çıkmaya başlar. Buna karşılık dergicilikte Ebüzziyâ Mehmed Tevfik’in öncülük yapmasıyla hem içerik hem kâğıt ve baskı kalitesi bakımından büyük bir atılım yapılmış, özellikle 1880’li yılların ilk yarısı Türk dergiciliği için altın dönem olmuştur. Önceki dönemin Dağarcık (1872), Kırkanbar (1873), Dolap (1873) gibi dergilerinin ardından Mecmûa-i Ebüzziyâ (1880), Hazîne-i Evrâk (1881), Hafta (1881), Mir’ât-ı Âlem (1881), Âfâk (1882), Mecmûa-i Âsâr (1882), Güneş (1884), Gayret (1886), Berk (1886), Teâvün-i Aklâm (1886), Manzara (1887), Nilüfer (1887) gibi dergiler yayım hayatına girmiştir. 1890’lı yıllara hem teknik mükemmellik hem de içeriğiyle damgasını vuran dergi Ahmed İhsan’ın (Tokgöz) çıkardığı, çıkışından bir süre sonra Edebiyât-ı Cedîde hareketinin kaynağı ve odağı durumuna gelen Serveti Fünûn olur (1891). Ayrıca Maârif (1891), Resimli Gazete (1891), Mekteb (1891), Ma‘lûmât (1895) gibi dergiler yayımlanır. 1890’lı yılların ikinci yarısına doğru Tercümân-ı Hakîkat’in yanında dönemin önemli gazetelerinden Ahmed Cevdet’in çıkardığı İkdam neşredilir (1894). Onunla rekabet halindeki Sabah ile Saâdet ve Tarîk belirtilmesi gereken diğer gazetelerdir.

Basının sıkı denetim altında tutulduğu II. Abdülhamid döneminde yurt dışında Türkçe basının tekrar canlandığı, Hayal (1878), İstikbal (1880),

Gencîne-i Hayâl (1881) gibi gazetelerden sonra İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin kurulmasının ardından ondan fazla ülkede Meşveret (1895), Ezan (1896), Mîzan (1897), Osmanlı (1897), Şûrâ-yı Ümmet (1902), İctihad (1904) ve Terakkî (1906) gibi gazeteler yayımlanmıştır.

II. Meşrutiyet'in ilânıyla beraber basın hayatında büyük bir hareketlenme olmuş, gazeteler ön sansür uygulamasını yerine getirmeyerek fiilen kaldırmıştır. Yedi ay içinde yarıdan fazlası İstanbul'da olmak üzere 700'ün üzerinde gazete çıkarma izni alınmış, ancak yayıma başlayanlar genellikle çok kısa ömürlü olmuştur. Kānûn-ı Esâsî basının kanunlar dairesinde serbest olduğunu, hiçbir şekilde ön sansür uygulanmayacağını belirtmesine rağmen Otuzbir Mart Vak'ası'nın ardından gelen askerî sansürle basındaki sınırsız hürriyet havası sona ermiştir. Bu arada yeni matbuat kanunu çıkmış (1909), üzerinde birçok değişiklik yapılmasına rağmen 1931'e kadar yürürlükte kalmıştır. Yeni kanun bazı düzenlemeler yapıyor, devletin emniyeti söz konusu olduğunda geçici kapatma cezası dışında sansür, idarî uyarı gibi uygulamalara yer vermiyordu. Ancak 1914'te I. Dünya Savaşı'nın başlaması dolayısıyla askerî sansür savaş sonuna kadar uygulanmıştır.

İlk aylardaki kargaşa ortamına rağmen II. Meşrutiyet döneminde basında elektriğin yaygınlaşmasıyla dizgi ve baskı makinelerinin modernleşmesi, haber toplamada telgrafın yanında telefonun kullanılmaya başlanması gibi teknik ilerlemeler olmuştur. Bu devirde İkdam, Sabah, Tercümân-ı Hakîkat yeni ortama uyum sağlayarak yayım hayatına devam etmiş, Tanin (1908) ve Yeni Gazete (1908) çıkmaya başlamış, Tasvîr-i Efkâr yeniden neşir hayatına atılmış (1909, 1913), Serveti Fünûn bir süre günlük çıkmış, ayrıca Hukūk-ı Umûmiyye (1908), Serbestî (1908), Sadâ-yı Millet (1909) gibi İttihat ve Terakkî'ye muhalif gazeteler yayımlanmıştır. Sırât-ı Müstakîm (1908), Beyânülhak (1908), Resimli Kitab (1908), Şehbâl (1909), Cerîde-i Sûfiyye (1910), Genç Kalemler (1911), Türk Yurdu (1911), Donanma (1914) ve Yeni Mecmua (1917) dönemin önde gelen dergileri olmuştur. İstanbul basını Mütâreke devrinde yabancı güçler ve 1919'da padişah tarafından konulan ikili sansür uygulamasına mâruz kalmıştır. Bu sansür uygulamaları 1923'e kadar devam etmiştir.

Mütâreke ve Millî Mücadele yıllarında Tasvîr-i Efkâr, Akşam (1918), Yeni

Gün (1918), İleri (1919) gibi Millî Mücadele'yi destekleyen; İkdam gibi harekete sempati duyan; Peyam-Sabah (1920), Alemdar, İstanbul gibi muhalif gazeteler yayımını sürdürmüştür. Millî Mücadele hareketinin başarıya ulaşması yolunda Konya'da Babalık (1911), Erzurum'da Albayrak (1913), Afyonkarahisar'da Öğüt (1918), Adana'da Yeni Adana (1918), Kastamonu'da Açıksöz (1919), Edirne'de Ahâli (1919) gibi gazeteler önemli işlevler yüklenmiştir. Ankara hükümetinin resmî yayın organı Hâkimiyyet-i Milliyye (1920), İrâde-i Milliyye'nin (1919) devamı olarak yayımını sürdürmüştür. Dönemin dergileri arasında Büyük Mecmua (1919), Ümit (1919), Dergâh (1921) ve Diyarbakır'da çıkarılan Küçük Mecmua (1922) bulunmaktadır. Ümit dışındakiler Millî Mücadele'yi desteklemiştir.

Cumhuriyet'in ilânından sonra Ankara'daki Yeni Gün gazetesi İstanbul'a taşınarak Cumhuriyet adıyla yayımlanmaya başlanmıştır (1924). 1923'te Yeni Türkiye, Vatan, 1924'te Son Telgraf, 1925'te Son Saat, 1926'da Yeni Ses ve Milliyet, 1928'de Resimli Gazete gibi gazeteler; Resimli Ay (1924), Haftalık Mecmua (1925), Hayat (1926), Güneş (1927), Uyanış (1927) gibi dergiler neşredilmiştir. 1925 yılında çıkan ve iki yıl yürürlükte kalan Takrîr-i Sükûn Kanunu ile Hüseyin Cahit, Ahmed Cevdet, Velid Ebüzziyâ ve Lutfi Fikri gibi gazeteciler İstiklâl mahkemelerinde yargılanmış, Tevhîd-i Efkâr, Son Telgraf, İstiklâl, Sebîlürreşâd, Aydınlık, Tanin, Vatan gibi gazeteler kapatılmıştır. 1928'de alfabenin değişmesinin ardından gazeteler satış bakımından bir sarsıntı dönemi yaşamış ve hükümetin yardımıyla ayakta kalabilmiştir. 1931'de güdümlü bir basın

öngören yeni Matbuat Kanunu çıkarılmıştır. Cumhuriyet'i ve devrimleri koruyucu bazı önlemler alan, idarî tedbir koyan yeni kanun Bakanlar Kurulu kararıyla gazete kapatma ve kapatılan gazetelerin sorumlularına yeniden gazete çıkarmama cezası da getirmiştir. 1938'de basın için şartlar daha da ağırlaştırılmış, gazete ve dergi çıkarmak için garanti mektubu şartı, bildiri sistemi yerine ruhsat sistemi, bir çeşit sansür sayılabilecek olan okul ve üniversite olaylarıyla ilgili haberlerin izne bağlanması gibi zorunluluklar getirilmiştir.

1931-1946 döneminin belli başlı gazeteleri arasında Cumhuriyet, Akşam, Tan, Son Posta, Son Telgraf, Vatan, Yeni Sabah, Tanin, Tasvîr-i Efkâr ve Ankara'da çıkan Ulus bulunmaktadır. 1932'de Kadro, 1933'te Çığır, Fikir

Hareketleri, Ülkü, Varlık, Yedi Gün, 1934'te Yeni Adam, 1935'te Yücel, Yarımay, 1936'da Ağaç, Kültür Haftası, Gündüz, 1938'de İnsan, 1939'da Hareket, 1940'ta Tercüme, 1941'de Çınaraltı, 1943'te İstanbul ve Büyük Doğu gibi dergiler çıkarılmıştır.

1946'da çok partili sisteme geçilirken gazete kapatma cezası kaldırılmıştır. 1950'de yeni iktidar bir basın kanunu çıkarmış, bir önceki kanunla getirilen gazete çıkarmada tahsil kaydı ve teminat yatırma mecburiyeti yeni basın kanununda yer almamıştır. Gazete kapatma yetkisi hükümete değil adlî mercilere bırakılmıştır. Ancak Neşir Yoluyla ve Radyo ile İşlenen Cürümler Hakkında Kanun'la ve basın kanununda yapılan bazı değişikliklerle kısıtlamalara gidilmiş, basınla iktidarın arası gittikçe açılmıştır.

1946-1960 yıllarında Hürriyet (1948), Zafer (1949), Milliyet (1950), Dünya (1952), Son Havadis (1953), Tercüman (1955) çıkmaya başlar. Bu dönemin edebiyat dergileri arasında Seçilmiş Hikâyeler (1947), Kaynak (1948), Şadırvan (1949), Türk Folklor Araştırmaları (1949), Yaprak (1949), Yeditepe (1950), Türk Dili (1951), Mavi (1952), Yeni Ufuklar (1952), Türk Düşüncesi (1953) ve İstanbul (1953) gibi dergilerle fikir ve haber ağırlıklı Pazar Postası (1951), Forum (1954), Akis (1954) bulunmaktadır.

1960'ta bir basın kanunu kabul edilmiş, yeni anayasaya basın hürriyetini belirleyen ve genişleten maddeler eklenmiş, haber, düşünce ve kanaatlerin yayımlanmasının engellenemeyeceği hususu teminat altına alınmıştır. Daha önceki dönemden Hürriyet, Milliyet, Tercüman, Yeni İstanbul gelişerek devam etmiş, Bâbıâli'de Sabah ve Bugün (1966) yüksek satış rakamlarına ulaşan gazeteler olmuştur. 1968'de çıkarılan Günaydın renkli resimli, az yazılı kitle basınının yeni bir örneğini ortaya koymuştur. Bu dönemde ayrıca Bizim Anadolu, Yeni Asya, Millî Gazete, Orta Doğu, Millet, Bayrak, Hergün, Yeni Devir gibi gazeteler neşredilmiştir.

1960-1980 döneminin dergileri arasında Diriliş (1960), Papirüs (1960), Yön (1961), Türk Kültürü (1962), Ataç (1962), Yeni Dergi (1964), Soyut (1965), Töre (1969), Edebiyat (1969), Yankı (1971), Milliyet Sanat Dergisi (1972), Yansıma (1972), Türk Edebiyatı (1972), Kubbealtı Akademi Mecmûası (1972), Düşünce (1976), Mavera (1976) gibi dergiler bulunmaktadır.

1980'den itibaren devletin gazete kâğıdı üzerindeki sübvansiyonunun kalkması ve ofset baskı sistemine geçiş büyük malî yatırımları gerektirmiştir. Promosyon yarışı da aşırı derecelere ulaşmış ve bu yolla geçici yüksek tirajlar sağlanmıştır. Gazeteler kendi televizyon kanallarını kurma yoluna gitmiştir. 1990'lı yıllardaki belli başlı gazeteler ve onlara ait televizyon kanalları şunlardır: Milliyet (Kanal D), Sabah (ATV), Türkiye (TGRT), Zaman (Samanyolu TV). 1980'den sonra yayımlanan dergiler arasında Yazko Edebiyat (1980), Yönelişler (1981), Yazko Çeviri (1981), Adam Sanat (1985), Yedi İklim (1987), Dergâh (1990), Sombahar (1990), Hece (Ocak 1997) gibi dergiler bulunmaktadır. Gösteri, Sanat Olayı (1981), Gergedan (1987), Kitaplık, E gibi renkli resimli edebiyat; Nokta, Yankı, İslâm, Yeni Gündem, 2000'e Doğru, Aksiyon gibi haber dergileri de çıkarılmıştır.

Türkiye Dışında Türkçe Basın. Rus idaresi altındaki Türk topraklarında Türkçe basının ortaya çıkışı XIX. yüzyılın son çeyreği içindedir. 1904 yılına kadar başlangıç dönemini yaşayan bu basın, Rusya'da meşrutiyetin ilânıyla gelen kısmî serbestlik ortamında gelişmeye başlamış, ancak 1917 Bolşevik İhtilâli'nden sonraki baskıyla beraber Türk varlığını ifade etmekten uzak, parti görüşlerinin yansıtıcısı durumuna düşmüştür.

Çarlık idaresi, Âzerî Türkleri'nin kendi dillerinde süreli yayım yapmasına izin vermemesine rağmen Tiflis'te Rusça çıkmakta olan Tifliskiye Vedomosti gazetesi, ilâve olarak verdiği Tatarskaya Vedomosti'yi 1832'de birkaç sayı Âzerî Türkçesi'yle neşretmiştir. 1841'de Tiflis'te çıkan Zakafkaskiy Vestnik gazetesi Âzerî Türkçesi'yle bir ilâveyi 1846'ya kadar sürdürmüştür. Türkler tarafından 1870'lerin başında Rusça olarak Kaspi gazetesi yayımlanmasına rağmen Rusya hâkimiyetindeki Türk topraklarında Türkçe çıkarılan ilk gazete 1875'te Bakü'de on beş günlük olarak neşredilen Ekinci'dir. Kullandığı sade dil daha sonra yayımlanan Âzerî gazeteleri tarafından benimsenerek yaygınlaşmış, yüzyılın sonunda bir gazeteci aydınlar kuşağı ortaya çıkmıştır. 1879'da Celâleddin ve Hacı Said Ünsîzâde kardeşler Tiflis'te edebî-dinî haftalık bir dergi olan Ziyâ'yı, 1883'te diğer Türk topluluklarından yazarların da katıldığı Keşkül'ü çıkarır. Keşkül, Ünsîzâde kardeşlerin Türkiye'ye sürülmesine kadar beş yıl yayımını devam ettirir. 1903'te Mehmet Ağa Şahtatlı tarafından Şark-ı Rus gazetesi çıkarılmış; 1905'ten sonraki canlılık havası içinde Hacı

Zeynelâbidin Takiyef'in desteğiyle Hüseyinzâde Ali Bey (Turan) tarafından Hayat (1905), Ağaoğlu Ahmed'in bu gazeteden ayrıldıktan sonra çıkardığı İrşad ile (1905) ardından bazıları birbirinin devamı olarak yayımlanan Tekâmül (1906), Terakkî (1908), İttifak (1908), Sadâ (1909), Hakikat (1909), Ma'lûmât (1911), Sadâ-yı Hak (1912), İkbal (1912), Sadâ-yı Kafkas (1914), Yeni İkbal (1915), Mehmed Emin Resulzâde'nin Bakü'de çıkardığı Açık Söz (1915), sosyalistler tarafından çıkarılan Himmet (1917), İttihad (1917) gibi gazeteler; Molla Nasreddin (1906), Debistan (1906), Hayat gazetesinin devamı olarak Füyûzât (1906), Necât (1910), Mekteb (1911) ve Şelâle (1913) gibi dergiler yayımlanmıştır.

Rus idaresindeki Türkler'in, uzun ömürlülüğü ve etkisiyle en fazla tanınan yayım organlarının başında Kırım'ın Bahçesaray şehrinde Gaspıralı İsmâil Bey'in 1883'te çıkardığı Tercümân-ı Ahvâl-i Zaman gelmektedir. Önce haftalık, 1903'ten sonra haftada iki-üç gün, 1912'den itibaren günlük olarak çıkarılan gazetede bir fikir adamı olan Gaspıralı "dilde, fikirde, işte birlik" sözleriyle formülleştirdiği görüşlerini geniş bir coğrafyaya yayma imkânı bulmuştur. Kırım'da çıkan diğer Türkçe gazeteler arasında Vatan Hâdimi (1906), Millet (1908), Kırım Ocağı (1917), Millet İşi (1918) ve Al-Bayrak (1918) sayılabilir.

Kazan Türkleri'nin gazete çıkarma girişimlerinin tarihi 1834'e kadar giderse

de 1905'te çıkan Kazan Muhbiri yayımlanabilen ilk gazete olmuştur. Aynı yıl Fikir, Ülfet, 1907'de Âzad, Hâdi Maksûdî tarafından Yıldız gazeteleri neşredilmiştir. Orenburg'da Fâtih Kerîmî'nin başyazarlığıyla on yıl yayımını sürdüren Vakit, Kuzey Türklüğü'nün en önemli gazetesi olmuştur. Tang Yıldızı'nı (1906) çıkaran Ayaz İshakî Petersburg'da İl (1913), Söz (1915), Bizning İl (1916) gazetelerini yayımlamış, ayrıca İstanbul Türkçesi'yle Burhân-ı Terakkî (1910) çıkarılmıştır. Belli başlı gazeteler arasında İdil (1907), Kuyaş (1912), Halk (1914), 1917'den sonra Kurultay, Kızıl Bayrak gibi gazeteler bulunmaktadır. Şûrâ (1908), Çikirtke (1906), Ak Yol (1906), Süyüm Bike (1913) gibi dergiler ilk akla gelenlerdir.

Kazak lehçesinde 1906'dan itibaren Sirke, Kazakistan gibi bazı gazeteler çıkarılmışsa da etkili ve toparlayıcı ilk gazete 1913'te Orenburg'da Ahmet

Baytursun tarafından yayımlanan Kazak olmuştur. Bunun yanında İşim Dalası (1913), Alaş (1916), 1917'de Birlik Tavı, Sarı Arka, Oran, Üç Cüz, 1918'de Kazak Mungu, Cas Azamat, 1919'da Durustukcolu, Uçkun, Sahra Tangı, Kazak Tili, 1920'de Türkistan Gedeyleri, Tilçi, 1921'de Bostandık Tuvı, 1923'te Örtegen, 1924'te Kenbagallar Avazı gibi gazetelerle Ay-Kap (1911), Cas Alaç (1917), Kızıl Kazakistan (1921) ve Moskova'da Temir Kazık gibi dergiler sayılabilir.

Türkistan'da çıkarılan ilk Türkçe gazete Rus genel valisi Kaufman'ın emriyle ve Rus idaresinin varlığını devam ettirmek amacıyla 1870'te Taşkent'te yayımlanan Türkistan Vilayetlerinin Geziti'dir. Türkistan'da 1905'ten itibaren Türkler tarafından genellikle çıkışından kısa süre sonra hükümetçe kapatılan Terakki (1906), Hurşid (1906), Şöhret (1910), Tüccar (1910), Turan (1912), Semerkant (1913), Sadâ-i Fergana (1914), Sadâ-i Türkistan (1914), Telgram Haberleri (1915), Şarkî (1916), 1917'den sonra Türk İli, Telgraf Haberleri, Hürriyet, Kingeş, İl Bayrağı gibi gazeteler neşredilmiştir. 1908'de Aşkābâd'da Seyyid Mehdi Kasım'ın çıkardığı Mecmûa-i Mâverâ-i Bahr-i Hazer ilk Türkmen gazetesidir. Türkmen İli (1922) ve Yes Uygur (1923) yayımlanan dergilerdendir.

Osmanlı döneminde Tuna (1865), Güneş (1875) gibi gazetelerin neşredildiği Bulgaristan'da 1878-1908 arasında Filibe, Sofya ve Rusçuk başta olmak üzere muhtelif şehirlerde kırk sekiz gazete yayımlanmıştır. Bunların yarıdan fazlası Jön Türkler'ce kurulmuş veya aynı amaca hizmet etmiş gazetelerdir. Dönemin gazeteleri arasında Tarla (1882), Balkan (1885), Varna Postası (1887), Bulgaristan (1888), İttifak (1894), Sebat (1894), Gayret (1895), Ma'lûmât (1896), Muvâzene (1897), Müdâfaa-i Hukūk (1901), Uhuvvet (1904), Efkâr-ı Umûmiyye (1904), Ahâli (1905), Tuna (1905) bulunmaktadır. Bulgaristan'da Türk basınının gelişme gösterdiği 1908-1944 arasında Sofya ve Filibe başta olmak üzere değişik şehirlerde toplam seksen dokuz dergi ve gazetenin yayımlandığı bilinmektedir. Bunların arasında Balkan, Tuna (1913), Türk Sadası (1915), Çiftçi Bilgisi (1919), Ziyâ (1920), Ahâli (1920), Bulgaristan Türk Muallimleri Mecmuası (1923), Dostluk (1925), Yeni Söz (1925), Rehber (1928), Deliorman (1929), Halk Sesi (1929), Yeni Gün (1934) gibi gazete ve dergiler yer almaktadır. 1944'ten Türkçe gazete yayımının yasaklandığı 1984'e kadar devam eden sosyalist rejim döneminde ise Vatan (1945), Işık

(1945), Eylülcü Çocuk (1946), Yeni Işık Nova Svetlino (1947), Halk Gençliği (1948), Yeni Hayat (1954), Rodop Mücadelesi (1960) gibi kırka yakın dergi ve gazete neşredilmiştir.

1879'da Romanya'ya katılan Dobruca'da 1888'de yeni idareyi Türkler'e tanıtmak için Türkçe-Rumence Dobruca gazetesi yayımlanmıştır. İlk Türkçe gazete İbrahim Temo tarafından çıkarılan Hareket'tir (1896). Sadâkat (1897), Şark (1898), Sadâ-i Millet (1898) gibi gazeteler onu izler. 1909'da Yakup Hilmi tarafından bir hayli ilgi gören Çolpan yayımlanır. Aynı yıl İstanbul'da bastırılıp Dobruca'da dağıtılan Tonguç, Dobruca Sadası, Teşvik'ten sonra Dobruca'da kurulan ilk Türk matbaasında Işık (1914), Mekteb ve Aile (1915) neşredilir. Müftü Halil Fehmi'nin çıkardığı Dobruca ile (1919) Hayat ve Tan (1921), Romanya (1922), Haber (1922), Tuna (1925), Hak Söz (1929), Emel (1930), Türk Birliği (1930), Yıldırım (1932), Bora (1938), bu bölgede Türkçe yayımlanan diğer belli başlı gazete ve dergilerdir.

Kıbrıs'ta çıkarılan ilk Türkçe gazete Saâdet'tir (1888). Zaman (1891), Yeni Zaman (1892), Kıbrıs (1893), Jön Türkler'i destekleyen Feryad ile (1899) İslâm (1907), Sünûhat (1912) ve İttihat ve Terakkî taraftarı Vatan (1911), Seyf (1912), buna muhalif Kıbrıs (1913), I. Dünya Savaşı'na kadar çıkan belli başlı gazetelerdir. İngiliz idaresinde Türkçe yayımlara son verilmiş, 1919'da Muallim Remzi'nin çıkardığı, Anadolu hareketini destekleyen Söz İngilizler tarafından kapatılmıştır. Yakın dönemde neşredilen gazeteler arasında Halkın Sesi, Bozkurt ve Zaman bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Selim Nüzhet [Gerçek], Türk Gazeteciliği, İstanbul 1931; Server İskit, Türkiye'de Matbuat Rejimleri, İstanbul 1939; Hasan Refik Ertuğ, Basın ve Yayın Hareketleri Tarihi, İstanbul 1970; Hıfzı Topuz, 100 Soruda Türk Basın Tarihi, İstanbul 1973; A. D. Jeltyakov, Türkiye'nin SosyoPolitik ve Kültürel Hayatında Basın: 1729-1908, Ankara 1979; M. Nuri İnuğur, Basın ve Yayın Tarihi, İstanbul 1982; a.mlf., Türk Basın Tarihi, İstanbul 1992;

İbrahim Yüksel, Azerbaycan’da Fikir Hayatı ve Basın, İstanbul 1988; M. Orhan Bayrak, Türkiye’de Gazeteler ve Dergiler Sözlüğü: 1831-1993, İstanbul 1994; Hüseyin Memişoğlu, “Bulgaristan’da Türk Basını”, Bulgaristan’da Türk Kültürü, Ankara 1995, s. 148-167; Erdal Doğan, Edebiyatımızda Dergiler, İstanbul 1997; Vedat Günyol - Reşit Rahmeti Arat, “Matbuat”, İA, VII, 367-393; D. Mehmet Doğan, “Basın”, TDEA, I, 315-335; Ziya Bakırcı, “Dergi”, a.e., II, 246-249; Orhan Koloğlu, “Osmanlı Basını: İçeriği ve Rejimi”, TCTA, I, 67-93; a.mlf., “Basın”, DBİst.A, II, 69-73.

Âlim Kahraman

FARS EDEBİYATI.

İran’da ilk basılan ürün İlhanlı Hükümdarı Geyhatu Han döneminde Ça’o (İran telaffuzuyla cov) adı verilen kâğıt paradır. 19 Şevval 693’te (12 Eylül 1294) çıkarılan bu para, madenî para kullanmaya alışmış olan halk tarafından tepkiyle karşılandığı için Zilhicce 693’te (Kasım 1294) tedavülden kaldırılmıştır.

İran’da tabedilen ilk kitaplar Ermeni ve Mûsevîler’in bastıkları Ermenice ve İbrânîce dinî eserlerdir. Arap harfli matbaanın kuruluşundan (1816) sonra ilk basılan kitap Ebü’l-Kāsım Kāimî’nin 1832 Rus-İran savaşına dair Fetiḥnâme adlı eseridir. Daha sonra Abdürrezzâk Bîg Dünbülî’nin Meʿâṣır-ı Sulṭânî’si ve Kur’ân-ı Kerîm basılmış, bunları Muhammed Bâkır el-Meclisî’nin Zâdü’l-meʿâd adlı eseri izlemiştir (1835).

Tahran’da basılan ilk süreli yayın Mirza Sâlih Şîrâzî’nin büyük boy ve tek sayfa olarak yayımladığı, ancak ad vermediği için İʿlâmnâme (Aḫbâr-ı Kâğıẕ) adıyla anılan gazete olmuştur. Resmî bir nitelik taşıyan bu gazetenin ardından Nâsırüddin Şah döneminde Mirza Takī Han’ın emriyle 1851’de Rûznâme-i Veḳāyiʿ-i İttifâḳıyye adlı haftalık bir gazete çıkarılmıştır.

Bunu Rûznâme-i ʿİlmiyye-i Devleti Âliyye-i Îrân (1844), Rûznâme-i ʿİlmiyye-i Devleti Îrân (1863) ve Rûznâme-i Devletî (1868) adlı gazeteler takip etmiştir.

Resmî nitelikli bu yayınların dışında Kaçarlar zamanında Tahran'da Rûznâme-i Niẓâmî-yi ʿİlmiyye (1876), Iṭṭılâʿ (1881) ve Dâniş (1882) gazeteleri neşredilmiş, 1883'te Muhammed Hasan Han İʻtimâdüssaltana'nın çıkarmaya başladığı Şeref adlı resimli aylık gazetede devlet büyüklerinin portrelerine yer verilmiştir. Bu dönemin diğer bir resimli gazetesi Şâhinşâhî'dir (1905). Şair ve münşî Muhammed Hüseyin Ferrûgī'nin yayımladığı haftalık Terbiyet gazetesi (1896) ilmî ve edebî bir nitelik taşımaktaydı. Muzafferüddin Şah zamanında resmî olarak çıkarılan Ḫulâṣatü'l-ḥavâdiṡ (1898) haftanın beş günü yayımlanmış, bu gazetede Reuter haber ajansından geçen dış haberlere de yer verilmiştir. İran'da yabancı dilde neşredilen ilk gazete Louis de Nornam tarafından çıkarılan Patrie olup (1876) bunu Echo de Perse (1885) ve Alliance française (1920) izlemiştir.

Kaçarlar döneminde Tahran'ın yanı sıra İran'ın diğer şehirlerinde de gazetecilik hızla yayılmıştır. Nâsırüddin Şah zamanında Şîraz'da Fârisî (1872), Tebriz'de Tebrîz (1879) gazeteleri neşredilmiştir. Tebriz'de yayımlanan el-Ḥadîd (1897), daha sonra İḳbâl adını alacak olan İḥtiyâc (1898), haftalık çıkan ve daha çok ilmî bir nitelik taşıyan Edeb (1900) önemli bölgesel gazetelerdir. Ayrıca İsfahan'da Ferheng (1879), Meşhed'de Bişâret (1906), Ḫorasân (1909) ve Nevbahâr (1910), Kâşan'da Süreyyâ (1910) ve Kâşan (1911), Hemedan'da ʿAdl-i Muẓaffer (1906), Kazvin'de Hidâyet (1908) ve Yâdigâr-ı İnḳılâb (1909) yayım hayatına başlamıştır.

Bu dönemde İran dışında da Farsça gazetelerin neşredildiği görülmektedir. Bunların en önemlisi, İstanbul'da 1875'te Mirza Necef Kulı Han Tebrîzî'nin teşvikiyle çıkmaya başlayan Aḫter'dir. 1895 yılına kadar bazan günlük, bazan haftalık olarak yayımlanan bu gazete özellikle İran'da meşrutiyet fikrinin ortaya çıkmasında etkili olmuştur. Yine İran dışında yayımlanan bir başka Farsça gazete, Mirza Melkum Han'ın Londra'da hükümet aleyhine neşirleriyle tanınan haftalık Ḳānûn'dur (1889). Bu gazetenin önemli bir yanı da Melkum Han'ın sade bir üslûpla yazdığı makalelerin Farsça nesir dilinin gelişimindeki etkisidir. Kahire'de 1892 yılında Mirza Mehdî Han Tebrîzî tarafından haftalık Ḥikmet dergisi çıkarılmış, yine Kahire'de 1898'de Süreyyâ adlı haftalık bir gazete yayımlanmaya başlanmıştır. Yurt dışında çıkan bu gazeteler İran'da meşrutiyet idaresinin kurulmasında son derece önemli rol oynamıştır.

Bunlardan Kalküta'da yayımlanan Ḥablü'l-metîn'in bundan dolayı İran'a girmesi yasaklanmıştır.

Muzafferüddin Şah zamanında gazete ve dergiler Vizâret-i İntibâât'ın izni ve sadrazamın onayı ile yayım hayatına başlayabiliyordu. Sadrazam gazeteleri kapatma veya yayımını bir süre durdurma yetkisine sahipti. Bu yüzden gazeteler sık sık kapatılmış, İran dışında basılan gazetelerin ülkeye girmesine izin verilmemiştir. Meşrutiyet İnkılâbı'nın (1906) ardından ülkede matbuat hayatında yenilikler olmuş, 1908'de çıkarılan matbuat kanunu gazetecilerin daha rahat bir ortamda çalışmasını sağlamıştır. Ancak meşrutiyetin getirdiği bu özgür ortam fazla sürmemiştir. 1908'de bir darbeyle meşrutiyetin kaldırılması hürriyet taraftarı gazetelerin dağılmasına sebep olmuş, gazeteciler ya cezalandırılmış veya ülke dışına çıkarılmıştır. Bir yıl sonra meclisin açılması üzerine gazeteler yeniden çıkmaya başlamıştır. Bu dönemde neşredilen gazeteler arasında Mehmed Emin Resulzâde'nin Tahran'da çıkardığı Îrân-ı Nev (1909), meclis müzakerelerini yayımlayan Rûznâme-i Âzâd (1906), Dahû imzasıyla "Çerend ü Perend" adlı köşesindeki yazılarıyla Farsça nesrin en iyi örneklerini veren Ali Ekber Dihhudâ'nın başyazarlığını yaptığı Sûr-i İsrâfîl (1907) ve Müsâvât'ı (1907) zikretmek gerekir. 1911-1921 yılları, gazete ve dergicilik alanında büyük değişikliklerin olduğu ve modern İran basınının temellerinin atıldığı dönemdir. Vaṭan (1906), Haḳīḳāt (1907), Rehnümâ (1907), ʿAṣr-ı Cedîd (1910), Nevbahâr (1910), Sitâre-i Raʿd (1913), Sitâre-i Îrân (1915), Ṣadâ-yi Îrân (1917), Mîhen (1919), Îrân-ı Âzâd (1921), Şems (1922) bu devirde yayımlanan gazete ve dergiler arasında sayılabilir. Hüseyin Han Kehhâl'in Tahran'da çıkardığı, kadınlara hitap eden ilk gazete olan Dâniş'i (1910) Müzeyyenü's-Sultâna'nın Şükûfe'si (1912) ve Sâdık Devletâbâdî'nin Rûznâme-i Zenân'ı (1916) izlemiştir.

Pehlevîler'in iktidarlarının ilk yıllarında muhaliflerine uyguladıkları baskı politikası matbuat alanına da yansımış, bu durum gazete ve dergileri etkilemiştir. Bu dönemde çıkabilen gazetelere çok sıkı bir sansür uygulanmış, siyasî haber ve makalelerin yanı sıra ilânlara bile müdahale edilmiştir. Çeşitli gazeteler kapatılmış, gazeteci ve yazarlar tutuklanmış, Başbakan Kavvâm Ahmed zamanında çok sayıda gazete bu sebeple yayımına son vermek zorunda kalmıştır. Sadece Îrân ve Iṭṭılâʿât gazeteleri uyguladıkları ihtiyatlı neşir politikasıyla Rızâ Şah Pehlevî'nin saltanatı

boyunca yayımlarını sürdürebilmiştir. Journale Téhéran, Le messager de Téhéran, Kayhan International, Tehran Journal ve Die Post dönemin yabancı gazeteleri arasında yer alır. Mihragân ve Mihr (1893) bu devirde çıkan edebî ve ilmî nitelikli dergiler içinde zikredilebilir. Eğitim alanında İran'da neşredilen ilk dergi Mecelle-i Taʿlîm ve Terbiyet adıyla yayıma başlayıp Amûzeş ü Perevereş ismiyle devam eden resmî dergidir. Ayrıca ilim, kültür ve edebiyat sahasında önemli olan Ferhengi Îrân-Zemîn, Rehnümâ-yı Kitâb ve Berresihâ-yı Târîḫ adlı aylık dergileri de saymak gerekir.

1942 yılında Rızâ Şah'ın, oğlu Muhammed Rızâ Şah Pehlevî lehine tahttan feragat etmesinden sonra birçok gazeteci ve yazar serbest bırakılmış, eskilerin yanı sıra Necât-ı İḳdâm ve Ümmîd gibi yeni gazeteler yayım hayatına girmiştir. Bâhter-i İmrûz, Şûrâ, Rûşenfikr gibi önemli gazetelerin yanında Mihr, Süḫan, Yâdgâr, Âyende gibi haftalık ve aylık dergiler ilmî ve kültürel nitelikli yayınlar yapmıştır. Ancak Pehlevîler'in son döneminde basına sıkı bir sansür uygulanmıştır.

İran İslâm Cumhuriyeti'nin kuruluş aşamasında özgür bir ortam doğduysa da bu fazla sürmemiş, yeni kurulan rejim, muhalifleri bastırmak üzere basını sıkı bir denetim altına almıştır. 1990-2000 yılları arasındaki bu dönemde Cihân-ı İslâm, öğrenci gazetesi Dâniş Pejûh, Cemâʿa, bunun devamı Ṭus ve büyük gazetelerden Neşʾet, Hurdâd gibi ılımlı politika yanlısı basın kuruluşları rejime muhalefet ve devrimin önde gelenlerine hakaret ettikleri iddiasıyla kapatılmıştır. Devrimin başından beri yayımlanan Cumhûr-i İslâmî, devrimden sonra yeni rejimin el koyduğu Keyhân, Iṭṭılâʿât ve 1991 yılında çıkmaya başlayan Selâm İran'da uzun süre etkili olan gazetelerdir. Son dönemde İran basını reformcu ve muhafazakâr eğilimli olmak üzere iki kanada ayrılmıştır. Reformcular arasında yer alan Hemşehrî (1992) ve Îrân (1994) adlı gazeteler renkli basının ilk

örneklerini vermiştir. Muhafazakâr gazetelerin en önemlileri Ebrâr ve Ḳudüs'tür.

BİBLİYOGRAFYA

M. Sadr Hâşimî, Târîḫ-i Cerâʾid ve Maṭbûʿât-ı Îrân, İsfahan 1294 hş., I-IV; E. G. Browne, The Press and Poetry of Modern Persia, Cambridge 1914; Îrânşehr, Tahran 1343 hş., II, 1247-1263; Yahyâ Âryânpûr, Ez Ṣabâ tâ Nîmâ, Tahran 1351 hş., I, 234-252; W. Eilers, “Education and Cultural Development in Iran During the Pahlavi Era”, Iran under The Pahlavis (ed. G. Lenczowski), Stanford 1978, s. 305, 323-326; Hüseyin Mahbûbî Erdekânî, Târîḫ-i Müʾessesât-ı Temeddünî-yi Cedîd der Îrân, Tahran 1370 hş., I, 222-229; Seyyid Ferîd Kāsımî, Rehnümâ-yı Maṭbûʿât-ı Îrân, Tahran 1372 hş.; P. Avery, “Printing, The Press and Literature in Modern Iran”, CHIr., VII, 815-862; Sami Oğuz - Ruşen Çakır, Hatemi’nin İran’ı, İstanbul 2000, s. 203-225; H. B. Young, “The Modern Press in Persia”, MW, XXIV (1934), s. 20-25; Ahmed Ateş, “Matbuat”, İA, VII, 393-398; H. Massé, “Djarīda”, EI^2 (İng.), II, 472-473.

Tahsin Yazıcı

MATEM

(المأتم)

Eski Arapça'da mâtem (me'tem) kelimesi, "sevince veya kedere yol açan bir olay dolayısıyla bir araya gelmiş erkek veya kadınlar topluluğu" anlamına gelmekte iken zamanla ölenin ardından hissedilen derin üzüntüyü, özellikle ağlayıp sızlamayı ifade etmeye başlamıştır (Lisânü'l-ʿArab, "etm" md.). Ayrıca eski Araplar'ın matem dolayısıyla ortaya koydukları söz ve davranış şekilleri için niyâha-nevha (feryat ederek, çığlıklar koparararak ölüye ağlama), ned-nüdbe (ölenin iyiliklerini sayıp dökerek ağlama), risâ-mersiye, na'y (ölüm haberini yayma) gibi kelimeler kullanılmıştır.

Mâtem büyük felâketlerden, özellikle sevilen bir kimsenin kaybedilmesinden duyulan derin üzüntüyü ve tutulan yası ifade eder. Karşılaşılan felâketin, yitirilen şeyin ferdî veya umumi olmasına göre doğurduğu acı ve üzüntü, dolayısıyla tutulan yas da ferdî veya umumi bir karakter taşır. Matemin şiddeti kaybedilen şeye verilen öneme, ona karşı duyulan sevgiye göre değişir. Matem, süresi ve uygulanma biçimi bakımından kültürden kültüre değişiklik göstermekle beraber üzüntüyü ifadede herkes için aynı olan belirli davranış biçimleri söz konusudur. Eğlence sayılabilecek etkinliklerden kaçınmak, ağlamak ve yas tutmak, oturup kalmak, sessizliğe bürünmek, elbiselerini yırtmak, siyah elbiseler giymek, yüzünü örtmek, saçlarını kesmek veya saçını sakalını uzatmak, yemekten içmekten kesilmek matemi belirten başlıca hareket şekilleridir.

Eski Çin'deki matem kuralları Konfüçyüsçülüğün beş klasiğinden Li Chi'de yer almakta, ölenin statüsüne ve yakınlığına göre farklılık arzetmektedir. Zaman içinde Budist ve Taoist eskatolojiden etkilenen âdetlere göre matemin dereceleri vardır. Ebeveyn için matem süresi yirmi yedi aydır. Matem tutan kişi bu dönemde işi bırakıp uzlete çekilir. Diğer taraftan giyim, yiyecek ve davranışlarla ilgili sıkı düzenlemeler söz konusudur (DCR, s. 453).

Eski Türkler'de ölüm karşısında duyulan acıyı büyük bir teessürle dışa

vurma yaygın ve ortak bir tavır olarak kendini göstermektedir. Çin kaynakları yas tutan Türkler'in bağıra çağıra ağladıklarını, saçlarını başlarını dağıttıklarını, elbiselerini yırttıklarını haber vermektedir. Göktürkler yas tutarken saçlarını keser, kulaklarını biçer ve yüzlerini bıçakla çizip yaralardı. Kırgız-Kazaklar'ın yas tutma tören ve âdetleri de Göktürkler ve Oğuzlar'dakine benzemektedir. Saç kesme ve yüzü yaralama Hunlar'da da mevcuttur. Yas âdetlerinden biri de ölenin atının kuyruğunun kesilmesidir. Diğer taraftan karalar giyinmek, yaslı çadıra bayrak asmak, elbiseyi ters giymek, başı açık tutmak veya siyah mendil bağlamak matem alâmetlerindendir (Günay-Güngör, s. 87-88).

Kitâb-ı Mukaddes'e göre âhirette göz yaşı, ölüm, matem, ağlayış ve acı olmayacaktır (Vahiy, 21/4). Ancak bu dünyada ölüm, yokluk, sıkıntı bulunduğu için üzüntü ve matem de vardır ve Kitâb-ı Mukaddes İbrânîler'in tarihinden çeşitli matem örnekleri vermektedir. İlk matem örneği Hz. İbrâhim'in eşi Sâre için tuttuğu yastır (Tekvîn, 23/2). Eyyûb peygamber, Eski Ahid'in bildirdiğine göre çoluk çocuğu ölüp malı mülkü yok olunca kaftanını yırtmış, saçlarını kesmiştir; kendisini teselliye gelen üç dostu da seslerini yükseltip ağlamıştır. Bunlar da kaftanlarını yırtmışlar, başları üzerine toprak saçmışlar, derdinin çok büyük olduğunu gördükleri için yedi gün yedi gece onunla beraber yere oturmuşlar ve hiç konuşmamışlardır (Eyub, 1/13-2/13). Kitâb-ı Mukaddes'te Peygamber Hezekiel'e matem kuralları hakkında bilgi verilmekte (Hezekiel, 24/16-17); ayrıca elbiseyi yırtma, çula sarılma, yere oturma, başa kül serpme gibi tasvip edilen veya bedeni kesme, saçı yolma gibi tasvip edilmeyen matem türleri zikredilmektedir (The Oxford Dictionary of the Jewish Religion, s. 484-485). Kitâb-ı Mukaddes'te en çok geçen matem türü elbiseleri yırtmaktır. Bu uygulama sadece İbrânîler'e has olmayıp Asurlular'da (Judith, 14/14), Persler'de (Ester, 4/1), Grekler'de ve Romalılar'da da vardı. Hz. Mûsâ özel sebeplerle elbise yırtmayı Hârûn ve çocuklarına yasaklamıştır (Levililer, 10/6), ancak yahudi tarihinde bu uygulama ile sık karşılaşılmaktadır.

Bir başka matem alâmeti de yemekten ve içmekten kesilmek yani oruç tutmaktır. İsrâiloğulları'nın günahlarından tövbe ettikleri kefâret gününün en belirgin özelliği o günde oruçlu olmaktır (Levililer, 16/29-31). Kefâret günü dışında da bazı umumi günahlar için veya kralın ölümünde ve umumi matemlerde oruç tutulmaktadır (Yoel, 1/12-2/17). Yahudilik'teki oruç

günleri, Kudüs'ün tahribi ve mâbedin yıkılması gibi tarihlerinin en kötü dönemlerinin anıldığı zamanlardır, dolayısıyla oruç matem alâmetidir. Genel olarak matem yedi gün sürmektedir (Tekvîn, 50/10; I. Samuel, 31/13); ancak Mûsâ ve Hârûn için otuz gün (Sayılar, 20/29; Tesniye, 34/8), Ya'kūb için Mısırlılar'ın âdetine uyarak yetmiş gün devam etmiştir (Tekvîn, 50/3).

Ölen kişilerin ardından ağlamak en belirgin matem âlametidir. Ya'kūb'un ölümü üzerine Mısırlılar yetmiş gün (Tekvîn, 50/3), Hz. Mûsâ için İsrâiloğulları otuz gün ağlamışlardır (Tesniye, 34/8). Ayrıca ölenin arkasından özel ağlayıcı kadınlar

tutulmaktadır. Eski Mısır'da ağlayıcı kadınlar cenazeyi takip ediyor, gerek yolda gerekse mezarlıkta saçlarını yoluyor, ağlıyor, yas tutuyorlardı. Tevrat, ölünün arkasından akraba ve yakınlarının matem tutarken aşırılığa kaçıp saç baş yolmalarını, üst baş yırtıp bedenlerini yaralamalarını yasaklamaktadır (Levililer, 19/28; 21/5; Tesniye, 14/1). Kâhinler yas tutarken başlarını tıraş etmeyecek, sakallarının uçlarını kesmeyecek, bedenlerini yaralamayacaktır (Levililer, 21/5).

Yahudi şeriat ve geleneği, matem tutan bir kimsenin üzüntüsünü yenebilmesi için birtakım kurallar koymuştur. Ölenin yakınları, defin tamamlanıncaya kadar cenaze işiyle meşgul olacaklarından pek çok dinî yükümlülükten muaftırlar. Cenaze defnedildikten sonra matemdeki şahıslar ekmek ve yumurtadan oluşan yemek için cenaze evine giderler. Yedi gün süren matem boyunca yas tutanlar yere oturmak zorundadır. Bunların tıraş olması, yıkanması, çalışması, Tevrat okuması, cinsî ilişkide bulunması, kösele ayakkabı giymesi, saçlarını kesmesi, selâm alıp vermesi, çamaşır yıkaması ve yeni yıkanmış çamaşır giymesi yasaktır. Matem süresince ölenin evine tâziye ziyaretlerinde bulunulur. Matem boyunca yas tutanların yemek ihtiyaçları arkadaşları veya komşularınca karşılanır. Matemin yedi günlük ilk dönemine "şiva" adı verilir. Bundan sonra "şeloşim" denilen ve otuz gün süren daha az yoğun ikinci dönem başlar. Bu dönemde saçları kesmek, tıraş olmak, yeni elbiseler giymek ve davetlere gitmek yasaktır. Bazı topluluklarda matem otuz gün sürerken bazılarında bir yıl devam etmektedir. Matem süresince her gün Kaddiş duasını okumak gerekir. Yedi günlük dönem Roş-haşanah, Yom Kipur, Sukkot, Fısıh ve Şavuot

bayramlarına rastlarsa matem zorunlu olarak sona erer. Eğer ölen kişi Tevrat kurallarını çiğneyen biri ise veya intihar etmişse matem kurallarına uyulmaz (Dictionnaire encyclopedique du Judaïsme, s. 302-304).

Eski Ahid'de İsrâiloğulları'nın matem geleneklerine dair verilen örneklerin bir kısmı Yeni Ahid döneminde de devam etmiş (Matta, 9/23; Luka, 8/52; Resullerin İşleri, 8/2), ancak Hz. Îsâ'nın ölümü ve yeniden dirilişi Hıristiyanlık'taki matem anlayışında önemli bir değişime sebep olmuştur. Artık hıristiyanlar ümitsiz kimseler gibi matem tutmayacaktır (I. Selânikliler, 4/13); zira onlar Yeni Kudüs'ü beklemektedir ve orada artık ölüm, matem, ağlayış ve acı olmayacaktır (Vahiy, 21/4). Hıristiyanlık'ta matem için çalgı çalınması, kiralık ağıt yakıcılar tutulması, üzüntünün gürültülü bir şekilde dışa vurulması yasaklanmış ve kilise cenaze matemlerindeki aşırılığa karşı çıkmıştır (DB, V/I, s. 468).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "etm" md.; Tâcü'l-ʿarûs, "fżż" md.; H. Lesetre, "Déchirer ses vetements (Usage de)", DB, II/2, s. 1336-1337; a.mlf., "Deuil", a.e., II/2, s. 1396-1400; a.mlf., "Incision", a.e., III/1, s. 868-869; a.mlf., "Pleureuses", a.e., V/1, s. 465-468; E. Jacob, "Mourning", IDB, III, 452-454; D. H. Smith, "Mourning", DCR, s. 453; Dictionnaire encyclopedique du Judaïsme (ed. G. Wigoder v.dğr.), Paris 1993, s. 302-304; Suzan Alalu v.dğr., Yahudilikte Kavram ve Değerler, İstanbul 1996, s. 147-155; P. Knobel, "Mourning", The Oxford Dictionary of the Jewish Religion (ed. R. J. Z. Werblowsky - G. Wigoder), New York 1997, s. 484-485; Ünver Günay - Harun Güngör, Türk Din Tarihi, Kayseri 1998, s. 87-88; Yıldız Kocasavaş, "Eski Türklerde Yas ve Ölü Gömme Adetleri", Türkler (nşr. Hasan Celal Güzel v.dğr.), Ankara 2002, III, 67-75; Eşref Buharalı, "Türklerde Matem Alâmetleri", TDA, sy. 65 (1990), s. 149-159; İsmail Görkem, "Türk Dünyasında Yas Törenleri ve Ağıtlar", a.e., sy. 77 (1992), s. 157-188; S. G. F. Brandon, "Death Rites and Customs", The New Encyclopaedia Britannica: Macropaedia, Chicago 1979, V, 533-538; M. A. Hofer, "Mourning Customs (in the Bible)", New Catholic Encyclopedia,

Washington 1968, X, 54-55; E. K. Mitchell, “Death and Disposal of The Dead (Early Christian)”, ERE, IV, 456-458.

Ömer Faruk Harman

Câhiliye Döneminde ve İslâm’da Matem.

İslâmiyet’ten önce Araplar’da matem kutsal bir görev olarak telakki edilen sosyal tezahürlerden biriydi. Üstünü başını parçalama, saçlarını kesme, başına toprak atma, çamur sürme, elbiseyi ters giyme, siyah veya beyaz giyinme, kendi kendini ve özellikle yanaklarını dövme gibi İbrânîler’de ve çevredeki diğer kültürlerde bulunan matem türleri bazı farklılıklarla eski Araplar’da da vardı. Araplar bazan bir yıl kadar süren matem müddetince yas elbisesi giyer, ölünün kabri üzerinde kurban keserlerdi. Ölenin yiğitlik ve cömertlik gibi meziyetlerine göre bu son uygulama ölüm yıl dönümlerinde de tekrarlanırdı (Cevâd Ali, V, 173-174). Câhiliye dönemindeki matem uygulamalarının başında ağıt yakma geliyordu. Özellikle soylular ve zenginler, ölen kişinin durumuna göre onun hakkında genellikle abartılı övgüler düzen kadın ağıtçılar (nâiha, nevvâha) kiralardı, ağıt sırasındaki hareketlerine göre bu kadınlara değişik isimler verilirdi. Bazıları hayatta iken kendileri için ağıt yakılmasını vasiyet eder, meziyetlerinin ağıtlara yansıtılmasını isterlerdi. Câhiliye şairi Tarafe b. Abd Muʿallaḳa’sında, “Öldüğümde bana yaraşır bir şekilde ağla, benim için yakalarını yırt ey Ma‘bed’in kızı!” diyordu (Hüseyin b. Ahmed ez-Zevzenî, s. 93). Hz. Peygamber’in dedesi Abdülmuttalib de ölüm döşeğinde iken kızlarını başına toplayarak onlardan ölümünden sonra kendisi için söyleyecekleri mersiyeleri dinlemiştir (İbn İshak, s. 45-46).

Kur’ân-ı Kerîm’de Araplar’ın matem uygulamalarına doğrudan bir atıf yer almamakla birlikte doğum ve yaşam gibi ölümün de tabii karşılanarak takdire rıza gösterilmesi ve ölüm hadisesinden âhiret için ders çıkarılması gerektiği bilincini geliştirmeyi hedefleyen pek çok âyet bulunmaktadır. Hz. Ya‘kūb’un, oğlu Yûsuf’un öldüğü yolundaki haber üzerine üzüntüden ve ağlamaktan gözlerini kaybetmesine ve acı çekmesine rağmen kendi kendine “sabr-ı cemîl” telkin ettiği, kederini içine gömdüğü, “Ben gam ve kederimi ancak Allah’a arzediyorum” dediği bildirilerek bir yandan ilâhî takdire rıza göstermenin gerekliliği, bir yandan da matemin meşruiyeti, mahiyeti ve

ölçüsü konularında bir örnek ortaya konmuştur (Yûsuf 12/18, 83-87, 96; Fahreddin er-Râzî, XVIII, 192-206). Hadislerde ise Câhiliye döneminin uzun süreli ve abartılı matem şekilleri ve bu sırada gösterilen taşkınlıklardan örnekler zikredilerek bunların

İslâm'la bağdaşmadığı belirtilmiş, felâketler karşısında mümkün olduğunca sabırlı ve metanetli davranmak gerektiği telkin edilmiştir (İbn Hacer, VI, 197-202; Şevkânî, IV, 111-122). Hz. Peygamber bir hadisinde, "Yanaklarını döven, yakalarını yırtan ve Câhiliye âdetini sürdürenler bizden değildir" buyurmuştur (Buhârî, "Cenâ᾿iz", 36, 38, 39; Müslim, "Fežâ᾿il", 67). Hadis şârihleri, "Câhiliye âdeti" ile o dönemin aşırılıklarla dolu matem şekillerinin kastedildiğini belirtmişler, "bizden değildir" ifadesini de İslâm âdâbından sapma olarak açıklamışlardır. Diğer taraftan Resûl-i Ekrem'in ölünün arkasından bağıra çağıra ağlamayı, saçlarını kesmeyi, üstünü başını parçalamayı onaylamadığı bildirilmektedir (Buhârî, "Cenâ᾿iz", 37; Müslim, "Îmân", 166). Bununla birlikte çeşitli hadislerde metanetini koruyup ilâhî takdire rıza göstermek şartıyla ölünün arkasından acı çekmenin ve bu sebeple ağlamanın tabii bir durum olduğu, gözün ağlamaktan, kalbin üzülmekten dolayı sorumlu tutulmadığı, buna karşılık elin yaptıklarından, dilin de söylediklerinden sorumlu olduğu belirtilmektedir (meselâ bk. Müsned, I, 204; Buhârî, "Cenâ᾿iz", 32; "Edeb", 18; Müslim, "Cenâ᾿iz", 16-28; "Fežâ᾿il", 62; İbn Mâce, "Cenâ᾿iz", 60). Kabir ziyaretinde bir sakınca görülmemekle birlikte ölünün kabri üzerinde kurban kesip kan akıtma şeklindeki Câhiliye uygulaması Resûlullah tarafından yasaklanmıştır (Müsned, III, 197; Ebû Dâvûd, "Cenâ᾿iz", 70).

İslâm'dan önce Hicaz bölgesinde kocası ölen Arap kadınları bir yıl süreyle iddet bekleyip yas tutar, bu müddet içinde evinden dışarı çıkmaz, yeni elbise giymez, koku sürünmez ve saçlarını taramazdı. Hatta bu kadınların matem süresince suya el vurmadıkları, yıkanmadıkları, tırnaklarını kesmedikleri ve matemden çıkmalarının bazı kuralları olduğu bildirilmektedir (Tâcü'l-ʿarûs, "fżż" md.). İslâm dininde kocası ölen kadının iddet süresi dört ay on gün olarak belirtilmekte ve hamile olması durumunda bu süre doğumun gerçekleştiği gün sona ermektedir. Bu zaman zarfında kadının Câhiliye döneminin aşırılıklarına sapmadan kocasının hâtırasına saygı niteliğinde bir matem havası yaşaması istenmiştir (bk. İHDÂD).

Câhiliye devrinde, öldürülen bir kimsenin aile ve akrabaları ölenin intikamını alıncaya kadar dünya zevklerinden kendilerini mahrum etmeye and içer, bu süre içinde ağlamazlar, hatta normal matem usullerini uygulamaz, bunu ancak hedeflerine ulaştıktan sonra yaparlardı. Kadınlar ise maktulün kanı yerde kaldığı sürece matem tutar, erkeklerini intikam almaya teşvik ederlerdi (Cevâd Ali, V, 156). İslâm dini kan davası uygulamasını kesin olarak ortadan kaldırdığı gibi bu tür meseleleri hukuk kurallarıyla çözme yoluna gitmiş, gerek fertlere gerekse cemiyete bu kurallara uyup toplumsal barışın güçlenmesine katkıda bulunma yükümlülüğünü getirmiş, böylece kan davasına bağlı matem anlayış ve uygulamalarını ortadan kaldırmayı hedeflemiştir.

Bununla birlikte çeşitli müslüman toplumlarda İslâm öncesinden kalan bazı matem şekilleri İslâmî unsurlar da katılarak devam ettirilmiş, bir kısmı günümüze kadar gelmiştir. Selçuklu Hükümdarı Tuğrul Bey öldüğünde emîr ve hâciblerin elbiselerini yırtmak istedikleri, fakat Vezir Amîdülmülk el-Kündürî'nin buna engel olduğu kaydedilmektedir. Bahâeddin Veled Konya'da vefat edince Alâeddin Keykubad yedi gün saraydan çıkmamış, kırk gün ata binmemiş, tahtını bırakarak hasıra oturmuş, cuma mescidinde hâfızlara kırk gün hatim indirtmiş, fakirleri doyurmuştur. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin cenaze törenine katılanlar da elbiselerini yırtarak saçlarını yolmuşlar ve yas süresince matem elbisesi giymişlerdir. Fâtih Sultan Mehmed vefat ettiğinde atlarının kuyrukları kesilip eyerleri ters çevrilmiş, sarığının yanı sıra savaşta kullandığı yaylar da kırılarak tabutunun üstüne konmuştur. Bazı matem şekilleri yanında dinde bid'at sayıldığı veya içlerine bazı bid'atlar karışmış olduğu halde devir ve ıskat, ölünün yedinci, kırkıncı ve elli ikinci gününde yemek verme, helva dağıtma, Kur'an okutma gibi uygulamalar günümüzde de devam etmektedir (Şîa'da matem geleneği için bk. AĞIT).

BİBLİYOGRAFYA

Tâcü’l-ʿarûs, “fżż” md., Müsned, I, 204; III, 197; Buhârî, “Cenâʾiz”, 32, 36-39, “Edeb”, 18; Müslim, “Îmân”, 166, “Cenâʾiz”, 16-28, “Feżâʾil”, 62, 67; Ebû Dâvûd, “Cenâʾiz”, 70; İbn Mâce, “Cenâʾiz”, 60; İbn İshâk, es-Sîre, s. 45-46; Hüseyin b. Ahmed ez-Zevzenî, Şerḥu’l-Muʿallaḳāti’s-sebʿa (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Beyrut, ts. (Mektebetü dâri’l-beyân), s. 93; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, XVIII, 192-206; İbn Hacer, Fetḥu’l-bârî (Sa‘d), VI, 197-202; Şevkânî, Neylü’l-evṭâr, IV, 111-122; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, V, 152-157, 173-174; I. Goldziher, Gesammelte Schriften, Hildesheim 1970, IV, 360-393; Sedat Veyis Örnek, “Anadolu Folklorunda Yas”, I. Uluslararası Türk Folklor Semineri Bildirileri, Ankara 1974, s. 399-409; Handan Çağlayan, “Anadolunun Bazı Yörelerinde Yas Gelenekleri”, V. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Gelenek Görenek İnançlar Seksiyon Bildirileri, Ankara 1997, s. 87-108; Eşref Buharalı, “Türklerde Matem Alâmetleri”, TDA, sy. 65 (1990), s. 149-159; İsmail Görkem, “Türk Dünyasında Yas Törenleri ve Ağıtlar”, a.e., sy. 77 (1992), s. 157-188.

Mustafa Çağrıcı

MATEMATİK

Yunanca'da "orta" ve "öğrenme, öğretme" anlamlarına gelen mathemata, nazarî ilimlerin orta kısmında yer alan ve aritmetik (ilm-i aded), geometri (ilm-i hendese), astronomi (ilm-i felek) ve mûsikiyi ihtiva eden ilim dalına alem olmuştur; Arapça'ya teâlîm, tekil haliyle de ta'lîm olarak çevrilmiş ve dört bilim dalı "ulûm-i teâlîm" olarak adlandırılmıştır. Eflâtun felsefesinin etkisiyle Aristocu ilimler tasnifinin tesiri neticesinde matematik bilimleri kendi üstünde bulunan ilm-i ilâhîye bir hazırlık olarak görüldüğünden kök anlamı "alıştırma yapma" olan riyâze kelimesine teşbihen "zihni alıştıran ve hazırlayan" mânasında "riyâzî ilimler" olarak isimlendirilmiş, daha sonra kısaca bütün bu bilimlere riyâziyyât adı verilmiştir. Yenileşme döneminde ise riyâziyyât sayı ve miktarla uğraşan bütün bilim dallarını kuşatan bir isim olarak kullanılmaya başlanmıştır, bugün de modern Arapça'da kullanılmaya devam edilmektedir.

İslâm medeniyetinde matematik alanındaki çalışmaların tarihî gelişimi ele alınmadan önce bu ilmi doğuran etkenler ana çizgileriyle izlenmek istenirse IX. yüzyılın başlarındaki Bağdat'a dönmek

gerekir. O yıllarda eski Yunan matematiğinden önemli eserlerin tercüme faaliyeti ileri bir seviyeye ulaşmıştı. Tercümeler, bir yandan Sâbit b. Kurre gibi önde gelen âlimler tarafından zamanın matematikle ilgili sorunlarına cevap vermek, bir yandan da yalnızca teorik amaçlar için değil aynı zamanda oluşmaya başlayan yeni toplumun astronomi, optik, aritmetik, ölçü aletleri gibi alanlardaki ihtiyaçlarını karşılamak için yapılıyordu. IX. yüzyılın başı Yunan matematiğinin Arapçalaştırılmasında büyük bir dönüm noktası teşkil etti. Muhammed b. Mûsâ el-Hârizmî, hem konusu hem yöntemi yeni olan cebir kitabını (aş. bk.) bu dönemde ve Bağdat'taki Beytülhikme ortamında yazdı. Cebir, matematiğin farklı ve bağımsız bir kolu halinde ilk defa bu kitapla gün yüzüne çıktı. Hârizmî'nin üslûpta getirdiği yenilik ve konu edindiği cebirsel nicelik çarpıcı bir etki yaptı. Eserin içerdiği yeni üslûp algoritma (düzenli hesap tekniği) ve ispata dayanıyordu. Hârizmî aritmetiğin cebire, cebirin aritmetiğe ve her birinin trigonometriye, cebirin Öklidçi geometrik sayılar teorisine ve cebirin

geometriye, geometrinin cebire olan uygulamalarını sırasıyla ele aldı. Bu uygulamalar yeni bilim dalları ve uygulama alanlarının doğmasında etkili oldu. Cebirdeki polinomlar (çok terimliler), sayma teknikleri, sayısal analiz, denklemlerin sayısal çözümü, yeni sayılar teorisi, denklemlerin geometrik tersimi bu uygulamalar sonucunda ortaya çıktı. Bu değişik uygulamalardan, “belirsiz denklemler analizi” adı altında cebirin başlı başına bir konusu haline gelecek olan tam sayıların diafont analiziyle rasyonel sayıların diafont analizinin ayrılması gibi başka sonuçlar da elde edildi. Yeni kurulan cebir ilmiyle IX. yüzyıldan itibaren matematiğin farklı dallarının birbirine tatbiki matematikçilerin farklı nicelik türleri arasında işlem yapma gücünü arttırdı. Kısaca cebir, konusunun genelliğiyle ve üslûbuyla bu uygulamaları sağlayabilmiş, uygulamaların çeşitliliği ve çokluğu IX. yüzyıldan itibaren matematiğin çehresini değiştirmeye başlamıştır.

IX. yüzyıldan hemen sonra matematik artık eski Yunan’daki gibi değildi; büyük bir değişime uğramış ve ufukları genişlemişti. Bu değişimde doğal olarak önce eski Yunan aritmetiğinin ve geometrisinin geliştirildiği görülür. Konikler teorisi, paraleller teorisi, projektif geometri sorunlarıyla alan ve hacim hesaplarında Archimedes yöntemleri, izoperimetri problemleri ve geometrik dönüşümler ilk geliştirilen konulardır. Bütün konular Sâbit b. Kurre, Kûhî, İbn Sehl, İbnü’l-Heysem gibi en gözde matematikçilerin çalışma alanlarını oluşturdu. Bu matematikçiler bir taraftan derin incelemeleriyle kendilerinden önce gelenlerin üslûbunu koruyarak veya gerektiğinde değiştirerek bu alanların genişlemesini sağladılar; bir taraftan da eski Yunan matematiğinin içinde kalıp yaptıkları çalışmalarla bu ilim dalını başka alanlara taşıdılar.

1. Cebir. Hârizmî’nin 197-215 (813-830) yılları arasında Bağdat’ta kaleme aldığı Kitâbü’l-Muḫtaṣar fî ḥisâbi’l-cebr ve’l-muḳābele adlı eseri, içinde “cebir” terimine rastlanan ilk kitaptır. Eserde müellifin o zamana kadar düşünülmemiş açık bir amaç taşıdığı görülür: Kökler aracılığıyla çözülebilen bir denklemler teorisi kurmak; öyle ki bu teoriyle hem bütün hesap ve hendese problemleri çözülebilsin hem de ticaret, miras hukuku ve arazi ölçümü gibi konularda karşılaşılabilecek problemlerde kullanılabilsin (bk. HÂRİZMÎ, Muhammed b. Mûsâ).

Hârizmî’nin yaşadığı ve onu takip eden dönemde kendisinin başlattığı

araştırmaların hemen genişlediği görülür. Hârizmî'nin denklemler teorisinde yürüttüğü yolu takip eden İbn Türk gibi isimler onun örneğe dayalı ispat anlayışını daha da geliştirdiler (DİA, I, 226). Sâbit b. Kurre ise hem Hârizmî'nin ispatlarını daha sağlam geometrik temellere oturtmak, hem de ikinci dereceden denklemleri geometrik dile çevirmek için Öklid'in Elementler adlı kitabını yeniden ele aldı. Matematik tarihinde cebirsel ve geometrik iki yöntemi apaçık bir şekilde birbirinden kesin olarak ayıran ve böylece cebirsel süreçlerin geometrik yorumlarını vererek hem Öklid geometrisinin hem Hârizmî cebrinin denklem çözmede kullandığı yöntemlerin aynı sonuca ulaştığını gösteren kişi Sâbit b. Kurre'dir. Onun Hârizmî'nin denklemlerine getirdiği geometrik yorum cebirsel denklemler teorisinin gelişmesinde özel bir önem taşır. Ancak hemen hemen aynı dönemde geometri problemlerini cebirsel terimlerle ifade eden, başka bir deyişle Sâbit b. Kurre'nin tavrının tam aksine geometrik yapıları cebirsel dile çeviren tamamıyla farklı başka bir yorum tarih sahnesine çıkar. Sâbit b. Kurre'nin çağdaşı olan Mâhânî, Elementler'in X. kitabındaki bazı bikuadratik problemleri cebirsel denklemlere çevirmekle kalmaz, aynı zamanda Archimedes'in küre ve silindirle ilgili eserinde yer alan bir cisim problemini de üçüncü dereceden bir cebirsel denkleme dönüştürür.

Öte yandan Hârizmî'den sonra cebirsel hesap hem kavram hem de muhteva bakımından gelişti. Denilebilir ki Hârizmî'nin ardından gelen cebirciler, yoğun bir şekilde başlıca matematik tekniği olarak cebirsel hesap kavramıyla uğraştılar. Bunlardan Sinân b. Feth bilinmeyen kuvvetleri çarpma yoluyla, Ebû Kâmil ise toplama yoluyla belirledi. Ebû Kâmil'in Kitâbü'l-Cebr ve'l-muḳābele'si hem kendi çağında hem de cebir tarihinde bir dönüm noktası oluşturmaktadır. Ebû Kâmil bu eseriyle cebir bilimine, cebirsel hesap kavramını genişletmenin yanında bugün "belirsiz analiz" veya "rasyonel diafont analiz" denilen yeni bir fasıl daha ekledi. Kendisinden öncekilerden farklı olarak denklemler teorisini daha sıkı ispatlara bağlı bir şekilde inceledi; iki ve üç terimlilerin hesabını her defasında sonucu ispatlayarak genişletti ve derinleştirdi; hesap ve cebirdeki işlem işaretlerini daha sıkı tanımladı; hesap kurallarını kesirlerin hesabına uyguladı ve sonra da çok bilinmeyenli linear denklem sistemleriyle irrasyonel katsayılara sahip denklemleri araştırdı (bk. EBÛ KÂMİL).

Mâhânî, Süleyman b. İsmet, Ebû Ca'fer el-Hâzin, Ahmed b. Hüseyin el-

Ahvâzî, Yuhannâ b. Yûsuf ve Muhammed b. Abdülazîz el-Hâşimî gibi matematikçiler hesap kavramını irrasyonel sayılara uyguladılar ve Elementler'in irrasyonel sayıların geometrik bir incelemesi olan X. kitabını Hârizmî cebiri ışığında yeniden okumaya tâbi tuttular. Bu akımla ulaşılan başarılar yalnızca cebirsel hesabın irrasyonel sayıları içerecek şekilde genişletilebileceğini değil, aynı zamanda cebirsel işlem anlayışının ne kadar kapsayıcı olduğunu da gösterdi.

Diophantus'a ait Aritmetika adlı eserin yedi kitabının Kustâ b. Lûkā tarafından Arapça'ya çevrilmesi ve özellikle bu kitapların cebirsel bir dille okunmasıyla ikinci bir akım doğdu. Mütercimin Ṣınâʿatü'l-cebr adıyla Arapça'ya çevirdiği ve Diophantus'un Yunanca terimlerini Hârizmî'nin cebir diline dönüştürdüğü bu eser, adının çağrıştırdığı gibi Hârizmî'nin eseri açısından bir cebir kitabı olmasa da kendi çağına nisbetle değişkenlerin değiştirilmesi, yok edilmesi, yerine konulması gibi güçlü cebirsel hesap teknikleri içeriyordu. Kitap, üzerine pek çok matematikçinin yazdığı şerh ve hâşiye

yanında daha sonra mütercimi Kustâ b. Lûkā ve Ebü'l-Vefâ el-Bûzcânî tarafından tekrar şerhedildi.

Cebirsel hesabın ilerlemesi ve başka matematik alanlarına el atacak şekilde genişlemesiyle ulaşılan sonuçların birikimi bu genç bilim kolunun yenilenmesine yol açtı ve Hârizmî'den bir buçuk asır sonra yaşayan Bağdatlı matematikçi Kerecî hesap bilimini cebire uygulamak, başka bir deyişle hesap biliminin kurallarını ve bu bilimin bazı algoritmalarını cebirsel ifadelere, özellikle de çok terimlilere (polynominals) uygulamak için bir sistem geliştirdi. Böylece $m, n \varepsilon Z+$ olmak üzere $f(x) = \sum_{k=-m}^{n} a_k x^k$ şeklinde cebirsel ifadeler üzerinde yapılan hesap işlemleri cebirin ana konusunu oluşturmaya başladı. Kerecî'nin el-Faḫrî fi'l-cebr ve'l-muḳābele ve el-Bedîʿ fî aʿmâli'l-

ḥisâb adlı iki çalışması pek çok matematikçinin, üzerlerine şerh ve hâşiye yazdığı en çok faydalanılan eserler oldu; ondan sonra cebir kitapları hem içerik hem tertip bakımından ciddi değişikliklere uğradı. Hârizmî'nin kitabı ise Kerecî'den itibaren önemli, ancak tarihî ve ikinci dereceden bir eser olarak görüldü. Kerecî'nin cebir tarihindeki etkisini anlayabilmek için onun XII. yüzyıldaki takipçilerinden olan Semev'el el-Mağribî'yi ele almak yeterlidir. Semev'el çalışmasına cebirsel kuvvet kavramını en genel haliyle tanımlayarak başlar ve x0=1 tanımı yardımıyla xmxn=xm+n, m, nεZ kuralını verir. Daha sonra tek terimlilerle çok terimlilerin, özellikle çok terimlilerin bölünmesiyle ilgili temel aritmetik işlemlerinin incelenmesine geçer; arkasından kesirleri çok terimliler halkasının elemanları yardımıyla yaklaşık olarak ifade etme imkânlarını araştırır (bk. SEMEV'EL el-MAĞRİBÎ).

X. yüzyılda yaşayan Ebû Ca'fer el-Hâzin, Kûhî, İbn Irâk, Bîrûnî, Ebü'l-Cûd Muhammed b. Leys ve Muhammed b. Ahmed es-Şennî gibi birçok matematikçi üçüncü derece denklemleri geometri diliyle ifade etmeye yöneldiler. Bu matematikçilerin o dönemde uzay geometrisindeki problemlerin incelenmesinde kullanılan bir tekniği, yani konik eğrileri kesiştirme tekniğini bu denklemlerin incelenmesine uygulayabilecek bir seviyede oldukları görülür. Cebirsel denklemler teorisinin geometrik bir yorumla incelenmesi Sâbit b. Kurre'nin yaptığı gibi cebirsel çözümün geometrideki karşılığını bulmak anlamına gelmiyordu; aksine denklemin başka türlü elde edilemeyen pozitif köklerini geometri yardımıyla belirleme amacı taşıyordu. Ancak matematikçilerin bu konudaki teşebbüsleri Ömer Hayyâm'ın üçüncü veya daha küçük dereceli denklemleri incelemek için öne sürdüğü geometrik tasarıma kadar tâli çalışmalar olmaktan öteye geçemedi. Hayyâm, bu denklem tiplerinden her biri için iki koniğin arakesitiyle belirlenen pozitif bir kök buluyordu. Meselâ x3= bx+c, b,cx0 denklemini çözmek amacıyla bu kökü belirlemek için P={(x, y); b½y=x^2} yarıparabolü ile aynı tepe noktası olan H={(x, y); y^2=(/+x)x} eşkenar hiperbolünü kesiştirdi; böylece bunların pozitif köke karşılık gelen ikinci bir ortak noktaları olduğunu gösterdi. Hayyâm'ın sorunun çözümü için getirdiği temel kavram, boyut kavramıyla uygunluk sağlayacak şekilde tanımlanan ve geometrinin cebire uygulanmasını mümkün kılan ölçü birimiyle ilgilidir. Öte yandan bu uygulama Hayyâm'ı ilk bakışta bir çelişki gibi görünen farklı iki yöne götürür. Bir yandan cebir cebirsel denklemler

teorisiyle özdeşleşir, öte yandan denklemler teorisi, çok açık bir tarzda olmasa da cebirle geometri arasındaki farklılığı aşar gibi görünür. Böylece Hayyâm'la beraber denklemler teorisi her zamankinden daha çok cebirle geometrinin, özellikle de analitik ispat ve yöntemlerin karşılaştığı bir alan olmaktan daha fazla bir şey ifade eder hale gelir. Hayyâm eserinde genellikle matematik tarihçilerinin Descartes'a atfettikleri önemli iki sonuca ulaşır: Üçüncü dereceden bütün denklemlerin genel çözümünü iki koniği kesiştirerek elde etmek ve uzunluk ölçü birimi yardımıyla, Descartes'ın aksine homojenlik kuralına sadık kalarak geometrik bir hesabı gerçekleştirebilmek. Hayyâm yalnızca geometrik çözümle yetinmez ve üçüncü dereceden denklemin yaklaşık sayısal bir çözümünü de verme girişiminde bulunur (bk. ÖMER HAYYÂM).

Hayyâm'dan iki nesil sonra bu akımın en önemli eserlerinden biri olan ve Hayyâm'ınkine göre çok önemli yenilikler içeren Şerefeddin et-Tûsî'nin (VI/XII. yüzyıl) Kitâbü'l-Muʿâdelât ile karşılaşılır. Tûsî'nin genel ve cebirsellikten çok yerel ve analitik özellikler taşıyan kitabında denklemlerin sınıflandırılması pozitif köklerin bulunup bulunmamasına bağlanır; başka bir deyişle denklemler imkânsız hallerden (aş. bk.) olup olmadıklarına göre sınıflandırılır ve sıralanır. Söz konusu ikili duruma uygun biçimde iki kısımdan meydana gelen kitabın birinci kısmında Tûsî, Hayyâm gibi temelde ≤ 3 dereceden yirmi denklemin pozitif köklerinin geometrik tesbitini, yalnızca ikinci dereceden denklemler için diskriminantın belirlenmesini ve nihayet bugün Ruffini-Horner adıyla anılan yöntem yardımıyla sayısal çözümler bulunmasını ele alır. Bu yöntemi yalnızca bir sayının kökünün tesbitinde kullanmakla kalmaz, çok terimli denklemlere de uygulamayı düşünür. Tûsî de Hayyâm'ın yaptığına benzer tarzda, denklemlerin birinci veya ikinci dereceye indirgenebilmesi halinde düzlemsel geometri çizimlerini ve üçüncü dereceye indirgenebilmeleri halinde de koniklerin oluşturduğu eğrilerden ikisinin veya üçünün yardımıyla yapılan çizimleri kullanır. Eserin ikinci kısmı Tûsî'nin deyimiyle imkânsız haller sınıfına giren, yani pozitif çözüm içermeyen beş denklemin incelenmesine ayrılmıştır. Bu beş denklem şunlardır: (1) $x^3 + c = ax^2$; (2) $x^3 + c = bx$; (3) $x^3 + ax^2 + c = bx$; (4) $x^3 + bx + c = ax^2$; (5) $x^3 + c = ax^2+bx$. Tûsî, Hayyâm'ın aksine bu imkânsız hallerin yalnızca farkına varmakla kalmamış, kesişim noktalarını ve dolayısıyla köklerin varlığını kanıtlamakla uğraşırken bu halleri kesin biçimde belirlemiş ve sebeplerini

araştırmıştır.

Tûsî'nin çalışmaları, denklemler teorisinin yalnızca cebirin bir bölümünden ibaret olmadığını ve çok daha geniş bir alanı kapsadığını gösterir. Tûsî, denklemlerin geometrik ve sayısal çözümlerini tek bir teori altında toplar ve her denklemin çözülebilirlik şartlarını ortaya koyar; ardından da çözer. Bu tavır onu kullandığı eğrileri daha dar bir çerçevede incelemeye, özellikle de türev denklemi yardımıyla üçüncü dereceden bir polinomun maksimumunu sistematik olarak incelemeye götürür. Sayısal çözüm sırasında içerisinde bir polinomunun türev kavramıyla karşılaşılan belirli bazı algoritmaları uygulamakla kalmaz, aynı zamanda "dominant polinomu" kavramı yardımıyla bu algoritmaları da sağlamaya çalışır. Tûsî'nin bu çalışmalarında çağına göre çok yüksek seviyede bir matematik söz konusudur. Daha basit bir deyişle sembollere dayanmadan yapılan matematiksel bir araştırmanın son sınırlarına kadar ulaşılmıştır. Gerçekten de Tûsî'nin bütün araştırmaları hiçbir sembol kullanmaksızın "doğal dil"le ifade edilerek yürütülmüştür. Fakat bazı defalar doğal dil yerine cetveller kullanılmış, ancak bu,

araştırmaları daha da karmaşık bir duruma sokmuştur. Bu zorluk, yalnız kendi araştırmalarının gelişmesinde değil aynı zamanda sonuçların ifadesinde de bir engel oluşturmuştur. Büyük bir ihtimalle Tûsî'nin takipçileri bu engelle karşılaştı ve bu durum özellikle matematik kavramının Descartes'tan sonra uğradığı değişmelere kadar devam etti.

2. Sayma Tekniği (kombinatör analiz). İlk dönemde sayma tekniğiyle ilgili faaliyetler hem dilciler hem cebirciler tarafından dağınık bir şekilde yürütülüyordu. Bunlar arasında bir bağ kurulması ve bu tekniğin dil bilimi, felsefe, matematik gibi çok farklı sahalarda uygulanabilen bir yöntem halini alması daha sonra gerçekleşti. VIII. yüzyılda ünlü dilbilimci Halîl b. Ahmed, Kitâbü'l-ʿAyn'ında lugatçılığın tecrübî özelliğini aklîleştirerek her üç alanda da uzun süre iz bırakan bir isim oldu. Onun Arapça'da yeni kelimeler teşkil edebilmek için bulduğu kombinasyon hesaplama formülü harf sayısı n ve 11r≤5 olmak üzere Ar n=r! * nr+ idi. Ahmed b. Halîl'in hesap yöntemine daha sonraki dilbilimcilerin birçok eserinde rastlanır. Bu yöntem, IX. yüzyıldan sonra Kindî tarafından geliştirilen kriptolojide de (şifrecilik) yer almış ve aynı yüzyılın sonlarından itibaren İbn Vahşiyye, İbn Tabâtabâ ve başka dilbilimciler tarafından kullanılmıştır. Cebirciler de bu

yöntemle X. yüzyılın sonlarında iki terimli katsayıların hesabı için aritmetik üçgenini oluşturma kuralını ifade ve ispat ettiler. Ke

n n-1 n-1

recî, (r) = (r-1)+(r) formülünü ilk ve-

n n

ren ve (a + b)n = Σ( ) an-r br formülü

r=0 r

nü ilk geliştirenlerdendir.

Cebirciler kombinasyon hesaplarında birçok yeni kural uyguladılar. Meselâ Semev'el el-Mağribî bilinmeyenleri ifade eden on sayıyı sembol olarak alır -bugün bunlara "indis" adı verilmektedir-ve bunları altışar altışar kombine ederek 210 denklemden oluşan bir sistem elde eder. Ayrıca bu linear sistemin 504 adet uygunluk şartını bulmak için yine kombinasyon hesaplarını kullanır. Cebirsel incelemeler ve dilbilimle ilgili araştırmalar sırasında bulunan kurallar kombinasyon hesaplarına geçişi sağlayan somut şartları oluşturdu. Bununla birlikte bu hesabın doğuşu aritmetik üçgenle kuruluş kuralının, yani Kerecî'nin bir hesaplama aracı olarak verdiği kuralın açık bir şekilde kombinasyon mantığıyla yorumlanmasında yatar. Cebircilerin bu yorumu daha önce farketmediğini düşünmek zordur. Aksine bu yorumun cebirciler tarafından da farkedildiği, fakat bunu açık bir şekilde formüle dökmek için herhangi bir sebebin bulunmadığı söylenebilir. Kombinasyon hesaplarıyla yapılan bu yorumun XIII. yüzyıldan önce de var olduğu, hem Semev'el'in çalışmalarına hem de matematikçi-filozof Nasîrüddîn-i Tûsî'nin şimdiye kadar bilinmeyen bir eserine dayanarak ileri sürülebilir. Söz konusu eserden anlaşıldığına göre Tûsî bu yorumu biliyor ve tanınan bir kural gibi ifade ediyordu. Aynı ifade tarzına kısmen veya tamamen kendisini takip edenlerde de rastlanır. Tûsî yazılarında esas itibariyle, "Birden çok nasıl çıkar?" şeklindeki Yeni Eflâtuncu felsefe sorusuna matematiksel bir cevap bulmak için yola çıkar. Bu incelemesi sırasında n nesnesinin 1≤ k ≤ nnolmak üzere k'lı kombinasyonunu

hesaplamak gereğini duyar ve n = 12 için

n

Σ(nk)'yi hesaplar. Bu hesaplamada

k=1

n n

( ) = ( ) eşitliğinden de yararlanır.

k n - k

Tûsî ayrıca aritmetik üçgeninin (Kerecî üçgeni) teşkil tarzını da verir ve 0 ≤ p ≤ 16

m m n

için Σ( )( )'yi hesaplar.

k=0 k p - k

Tûsî'den önce olduğu gibi Tûsî'den sonra da aritmetik üçgenin kombinasyonlarıyla yapılan yorumlar, üçgenin teşkil tarzı araştırmaları ve sayma tekniğiyle ilgili kuralların tesbit çalışmaları aralıksız sürdü. Kemâleddin el-Fârisî sayılar teorisiyle ilgili bir risâlesinde bu yorumu tekrar ele aldı ve figüratif sayıların teşkilinde

q p q-1 p+q - 1

F = Σ F = ( ) bağıntısını tes-

p k=1 k q

bit etti. Bu sıralarda İbnü'l-Bennâ el-Merrâküşî kombinatör analizi yorumlamaya çalıştı ve kendisinden önce bilinen kuralları da dikkate alarak

r’den r’ye tekrarsız permutasyona ve yine tekrarsız kombinasyona ilişkin şu kuralları koydu:

$(n)r=n(n - 1) ... (n - r + 1)$

$(n)n=n!$

n (n)r

( ) = ——

r r!

Kombinasyon hesabı ile dayandığı temel kavramlar daha sonra da değişik matematik eserlerinde, hatta müstakil çalışmalarda ele alındı; Cemşîd el-Kâşî, İbnü’l-Mâlik ed-Dımaşkī, Muhammed Bâkır el-Yezdî, Takıyyüddin er-Râsıd ve İbrâhim el-Halebî bu konuyla ilgilenen isimlerden yalnızca birkaçıdır.

3. Sayısal (nümerik) Analiz. Eski Yunan matematiğine kıyasla İslâm matematiği çok önemli miktarda sayısal algoritma içerir. Cebir bu konunun gelişmesinde yalnızca gerekli olan teorik malzemeleri vermekle kalmamış, aynı zamanda sayısal denklemlerin pozitif köklerinin belirlenmesi için geliştirilen yöntemler gibi bu tekniklerin kullanıldığı çok geniş bir uygulama alanı da sağlamıştır. Bulunan sayısal algoritmaların çokluğundan daha da önemli olan husus, bunların en doğrusunun ve en uygununun seçilebilmesi maksadıyla birçoğunun karşılaştırılması ve matematikte yeni araştırma alanlarının keşfidir.

İslâm matematik tarihinde ilk günlerinden itibaren karekök ve küpkök başta olmak üzere kök hesaplarıyla ilgili algoritmik yöntemlere rastlanır. Bunların bir kısmı Yunan, bir kısmı Hint kökenlidir; ancak kök hesabında İslâm matematikçilerinin yaptığı pek çok buluş mevcuttur. X. yüzyıl başlarından XVII. yüzyıla kadar hemen hemen hesap sahasında yazılmış bütün eserlerle kök hesabına birer bölüm ayıran cebir kitaplarında “et-takrîbü’l-istilâhî” (yaklaşık değer) denilen şu formüller yer almaktadır: $N=a^2+r$ ve a tam sayı ol-

mak üzere $ÖN=a+\frac{r}{2a+1}$ ve $N=a^3+r$ ve

a tam sayı olmak üzere $^3ÖN=a+\frac{r}{3a^2+3a+1}$.

X. yüzyılın sonunda Kûşyâr b. Lebbân el-Cîlî gibi matematikçiler, kök hesaplarında Ruffini-Horner yöntemine götüren ve kuvvetli bir ihtimalle Hint çıkışlı olan bir algoritmayı açıkça kullanıyorlardı. İbnü'l-Heysem ise bu algoritmayı yalnızca bildiğini göstermekle kalmamış, onu gerekçelendirmeye ve sağlamaya da çalışmıştır. Bu algoritmayla varılan diğer sonuçlar, daha sonra yazılan pek çok hesap kitabında olağan yöntemler olarak yer almıştır. Bu konudaki kitapların başında Ali b. Ahmed en-Nesevî, Nasîrüddîn-i Tûsî, İbnü'l-Havvâm ve Kemâleddin el-Fârisî'nin eserleri zikredilebilir. Yine X. yüzyılın sonlarından itibaren aritmetik üçgen ve iki terimli (binom) formülün bilinmesi sebebiyle n kökünün bulunması için sözü edilen yöntemlerin genelleştirilmesi ve ilgili algoritmanın formülle ifade edilmesi hususunda matematikçiler artık pek

fazla güçlükle karşılaşmıyorlardı. Zamanla kuvvet kaybeden bu girişimler XI. yüzyılda Bîrûnî ve Ömer Hayyâm tarafından tekrar ele alındı. Semev'el ise 1172-1173'teki çalışmalarında altmış tabanlı bir tam sayının n kökünü hesaplamak için "yaklaşık değer" kavramını tanımladıktan sonra ileride Ruffini-Horner yöntemi adını alan yöntemi uygulayarak Q= 0; 0, 0, 2, 33, 43, 3, 43, 36, 48, 8, 16, 52, 30 olmak üzere f(x)=x5-Q=0 örneğini verdi. Bu yöntem XII. yüzyıla kadar kullanılmaya devam etti ve hesâb-ı Hindî kitaplarında yer aldı. Daha sonraları Cemşîd el-Kâşî'de ve ondan sonra gelen matematikçilerde de bu yönteme sıkça rastlanır. Bir tam sayının n irrasyonel kökünün hesabında da buna benzer bir durumla karşılaşılır ve Semev'el'in ortaya bir tam sayının irrasyonel kökünün tam olmayan

kısmına kesirli sayılarla yaklaşmayı sağlayan bir kural koyduğu

N-xno

kök için x'=xo+ ——————————yani

n-1 n n-k

[Σ( ) x]+1

k=l k o

N-xno

x'=xo+ ————————ilk yaklaşık değerini

(xo+1)n-xno

verdiği görülür.

İnterpolasyon yöntemleri ise astronomlar arasında uzunca bir süre kullanılmıştır. IX. yüzyıldan itibaren trigonometrik ve astronomik tabloları oluşturmak ve kullanabilmek amacıyla geliştirilen yöntemlerde interpolasyon yöntemleri pek çok defa ele alındı. Bu çalışmalar neticesinde X. yüzyılda Kemâleddin İbn Yûnus ve Ebû Ca‘fer el-Hâzin gibi en az iki matematikçi ikinci dereceden interpolasyon yöntemleri

x-x-1

önerdiler. İlk matematikçi y=y-1+(———)

d

1 1 x-x-1

[— (Δy-1+Δy0) + — (———)Δ^2y-1] şeklin-

de bir ifade verdi. Burada *x-1, y-1+ noktasından geçen bir eğriyle tanımlanan parabolik bir interpolasyon söz konusudur. Ebû Ca‘fer el-Hâzin ise beş yüzyıl sonra değişik bir ifadeyle Cemşîd el-Kâşî’de rastlanılacak parabolik bir interpolasyon verdi. Ancak Brahmagupta’nın Khandakhadyaka adlı zîcinin Arapça’ya tercüme edilmesiyle Bîrûnî’nin bu sahadaki araştırmaları İslâm matematiğindeki interpolasyon yöntemleri tarihinde önemli bir dönüm noktası oldu.

X. yüzyıl sonlarında yöntemlerin çoğalması araştırmalarda yeni sorunlar doğurdu. Bunlar arasında, “İncelenen fonksiyonun tablo değerlerini oluşturmak için en doğru değeri tesbit etmek maksadıyla farklı yöntemler nasıl karşılaştırılmalıdır?” şeklinde dile getirilen soru belki de en önemli sorundu. Nitekim Bîrûnî bu soruyu kendi kendine sorar ve kutupların varlığının doğurduğu zorluklara karşın “kotanjant fonksiyonu” için bu farklı yöntemleri birbiriyle karşılaştırmaya başlar. Bir sonraki yüzyılda Semev’el bu teşebbüsleri daha açık bir şekilde sürdürür. Ancak matematikçiler, bir yandan yeni yöntemler üzerindeki araştırmalarına devam ederken bir yandan da bunları astronomi dışındaki alanlara uyguladılar. Kemâleddin el-Fârisî, ışığın kırılmalarına dair tabloyu hazırlamak için “fark yayı” (kavsü’l-hilâf) adını verdiği yeni bir yöntemden yararlandı. Fakat onun XIV. yüzyıl başlarında uyguladığı bu yöntem X. yüzyıl matematikçisi Hâzin’e kadar gider; öte yandan daha sonra XV. yüzyılda Kâşî tarafından Zîc-i Ḥâḳānî adlı eserinde yeniden ele alınır. Bu durum interpolasyon hesabı sahasında hep aynı geleneğin sürdürüldüğünü gösterir.

4. Belirsiz Denklem Analizi. Belirsiz denklem analizinin (diyofant analiz) cebirden bağımsız bir konu olarak ortaya çıkışı Hârizmî’nin takipçilerine kadar gider ve özellikle Ebû Kâmil’in 880’lere doğru yazdığı Kitâbü’l-Cebr ve’l-muḳābele adlı kitaba dayanır. Ebû Kâmil eserinde konuları sistematik şekilde düzenlemiş ve denklemlerle çözüm algoritmalarının yanında yöntemleri de ele almıştır. Eserin son bölümünde otuz sekiz adet ikinci dereceden belirsiz denkleme, dört adet belirsiz linear denklem sistemine, birtakım belirli linear denklem sistemlerine, aritmetik dizilere dönüştürülebilen bazı denklemlere ve aritmetik dizilerin incelenmesine yer verilmiştir. Bu incelemeler Ebû Kâmil’in önceden tesbit ettiği iki amaca

yöneliktir: Belirsiz denklemlerle aritmetikçilerin uğraştığı cebir problemlerinin çözümü. Belirli denklemlerle belirsiz denklemler arasındaki farka matematik tarihinde bilinebildiği kadarıyla ilk defa bu kitapta rastlanmaktadır. Eserde otuz sekiz belirsiz denklemin incelenmesi yalnızca bu farkı yansıtmakla kalmaz, aynı zamanda bunların rastgele sıralanmadığını, müellifin tesbit ettiği şartlara veya kurallara uygun bir sıra takip ettiğini gösterir. İlk yirmi beş denklemin oluşturduğu birinci grubun örnek olarak inceleyebileceğimiz on dokuzuncu problemi $ax-x^2+b=y^2$ şeklinde düzenlenmiştir ve denklemin pozitif rasyonel çözümlerini belirleyen yeterli şartları

a2 a2 a-t2

verir: y2+(— -x)2=b + (—)2; x = —— ola-

t2 a2

rak alınırsa y2+(—) 2 = b + (—)2 olur ve

denklem böylece iki kare toplamı bir sayıyı başka iki kareye bölme işlemine indirgenmiş olur. 26-38. denklemleri kap-

$x2+x=y2$

sayan vex2+1=z2 örneğini (31. denklem) verebileceğimiz ikinci grup on üç denklemden meydana gelir ve rasyonel olarak parametrelenemez. Belirsiz linear denklemlerin bulunduğu üçüncü grup ise

$x+ay+az+at=u$

$bx+y+bz+bt=u$

$cx+cy+z+ct=u$

$dx+dy+dz+t=u$

gibi linear denklem sistemlerinden oluşmaktadır.

Belirsiz denklem analizine Ebû Kâmil'in yaptığı katkılar, Diophantus'un Aritmetika'sının Kustâ b. Lûkā tarafından Ṣınâʿatü'l-cebr adıyla tercüme edilmesine yol açtı. Eserin Hârizmî cebrinin diliyle çevrilmesi hem belirsiz denklem analizine daha farklı kavramlar ve yaklaşımlar getirdi hem de cebirsel bir karakter kazandırdı. Meselâ Kerecî el-Bedîʿ fî aʿmâli'l-ḥisâb adlı kitabında Diophantus'tan farklı olarak dikkatini problemlerle onların çözümlerine hasretmez, aksine tasnifinde cebirsel ifadeyi oluşturan terimlerin sayılarıyla bu terimlerin kuvvetleri arasındaki farklara ağırlık verir. Kerecî bir taraftan açıklamalarını sistematik bir düzende vermeyi amaçladı, bir taraftan da Ebû Kâmil'in başlattığı her problem sınıfı için mümkün olabilen yöntemleri vermeyi hedefleyen çalışmalarını daha da ileriye götürdü. el-Faḫrî fi'l-cebr ve'l-muḳābele adlı eserinde ise bu analizin yalnızca ilkelerini verdi ve bunu yaparken de özellikle a, b, c εεZ olmak üzere $ax^2+bx+c=y^2$ denklemini ele aldı.

Kerecî'den sonra gelenler, yalnızca eserlerini şerhetmekle yetinmeyip aynı zamanda onun çizdiği yolda ilerlemeye devam ederek üçüncü dereceden belirsiz denklemleri de inceleyecek şekilde "istikrâ" yöntemini geliştirdiler. Meselâ Semev'el, el-Bâhir fi'l-cebr adlı eserinde el-Bedîʿ kitabını şerhederken $y^3=ax+b$ şeklindeki denklemleri inceledikten sonra $y^3=ax^2+bx$ denklemini de gözden geçirdi. Kerecî'den sonraki matematikçilerin

rasyonel belirsiz denklem analiziyle ilgili çalışmalarından dolayı bu analizin bütün önemli cebir kitaplarında yer aldığı rahatlıkla söylenebilir. Örnek olarak XII. yüzyılın ilk yarısında İzzeddin ez-Zencânî konuyla ilgili birçok problemi Kerecî ile Diophantus'un ilk dört kitabının Arapça tercümesinden derlemiştir. İbnü'l-Havvâm ise el-Fevâʾidü'l-bahâʾiyye'sinde bazı belirsiz denklemleri, bu arada üç asır sonra Fermat'ın n=3 için $x^3+y^3=z^3$ şeklinde düzenlediği denklemi göz önünde bulundurmuş, onun eserine hacimli şerhler yazan Kemâleddin el-Fârisî ile İmâdüddin el-Kâşî de benzer bir tavır sürdürmüştür. Görüldüğü üzere belirsiz denklem analiziyle ilgili çalışmalar bazı matematik tarihçilerinin iddia ettikleri gibi Kerecî'de kesilmemiş ve XVII. yüzyıla, Yezdî'ye kadar aralıksız sürmüştür.

İslâm matematikçileri çözümü imkânsız problemlerle erken tarihlerden itibaren ilgilenmeye başladılar. XVII. yüzyılda Fermat'ın son şeklini verdiği

“bir tam sayının kareler toplamı şeklinde ifade edilip edilemeyeceği” probleminin ilk hali ilgi odaklarının başında gelir. Hâzin’in bir risâlesindeki birçok teorem bu incelemeyle alâkalıdır. Hucendî’nin iki kübik sayının toplamının kübik olmadığını ispata teşebbüs ettiği uzun zamandan beri biliniyordu. Ancak Hâzin’e göre Hucendî’nin ispatında hatalar vardı. Öte yandan Ebû Ca‘fer İbnü’d-Dâye de aynı teoremi ispata çalışmıştı; fakat onun ispatı da hatalıydı. Her ne kadar ispatın gerçekleştirilebilmesi için Euler’e kadar beklemek gerekmişse de her şeye rağmen bu problem İslâm matematikçilerini uğraştırmaya devam etmiştir. Daha sonraları İbnü’l-Havvâm’da görüldüğü üzere x4+y4=z4 halinin de imkânsızlığı dile getirildi.

Tam sayılı diofant analizi, özellikle sayısal dik-açılı üçgenler üzerindeki araştırmalar, X. yüzyılın ilk yarısında bu konudaki çalışmaları başlatan matematikçilerden sonra da devam etti ve aynı yüzyılın ikinci yarısı ile bir sonraki yüzyılın başlarında Ebü’l-Cûd Muhammed b. Leys, Siczî ve İbnü’l-Heysem, ardından Kemâleddin İbn Yûnus gibi önemli matematikçiler tarafından ele alındı.

5. Klasik Sayılar Teorisi. İslâm dünyasında sayılar teorisi üzerinde yapılan araştırmalar erken bir tarihte, IX. yüzyılda “dost sayılar” teorisini ilk defa ele alan Sâbit b. Kurre tarafından başlatıldı. Sâbit b. Kurre’nin tamamen Öklid tarzında başlattığı bu gelenek Ahmed b. Ömer el-Kerâbîsî, Ali b. Ahmed el-Antâkî, Kabîsî, Ebü’l-Vefâ el-Bûzcânî, Abdülkahir el-Bağdâdî, İbnü’l-Heysem, İbn Hûd ve Kerecî gibi matematikçiler tarafından Kemâleddin el-Fârisî’nin cebri aritmetiğin ilk basit fonksiyonlarına uygulamasına kadar devam ettirildi. Bu akım genel çizgileriyle şu şekilde özetlenebilir: Öklid, Elementler’in IX. bölümünde “mükemmel sayılar teorisi”ni verir ve 2p+1-1’in asal olması halinde n=2p(2p+1-1) sayısının mükemmel -yani bölenlerinin toplamına eşit-olduğunu ispat eder. Ancak ne Öklid ne de başta Nikomakhos olmak üzere diğer Grek matematikçileri dost sayılar için böyle bir çalışma yaptılar. Bu ispattan hareket eden Sâbit b. Kurre dost sayılar için de benzer bir teori kurmaya karar vermiş ve bugün kendi adıyla anılan şu önemli teoremi tamamıyla Öklid tarzında ifade ve ispat etmiştir: n tam sayısının tam bölenlerinin toplamı σ0(n) ve n’nin bölenlerinin toplamı da σ(n)=σ0(n)+n ile gösterildiğinde σ0(a)=b ve σ0(b)=a ise a ve b tam sayıları “dost sayılar” diye adlandırılır ve nn1 için pn

= 3.2n-1, qn=9.22n-1-1 alındığında pn-1, pn ve qn asal sayı ise o takdirde a=2n pn-1 pn ve b =2n qn sayı çifti dost olur.

XIV. yüzyılda Kemâleddin el-Fârisî İbn Kurre teoremini cebirsel metotla ispat etmeyi düşünmüş, bunun için gerekli olan kombinatör yöntemleri ve figüratif sayılarla ilgili araştırmaları geliştirmiştir. Kısaca özetlenirse onun incelemelerinde XVII. yüzyılda rastlanan haliyle bir elemanter sayılar teorisi söz konusudur. Fârisî, bir tam sayının bölenlerinin toplamı ile bu bölenlerin sayısını tesbit için zorunlu ilkeleri verdikten sonra çarpanlara ayırmayı ve tam sayıların bölenlerini asal çarpanların sayısı cinsinden hesaplamayı inceler. Bu konudaki en önemli sonuç kombinezonlarla figüratif sayıların özdeşleştirilmesidir. Fârisî'nin incelediği ilk teorem grubu σ0(n) ile ilgilidir ve her ne kadar yalnızca σ0(n)'yi ele almışsa da önermelerinden σ'yı çarpan fonksiyonu olarak algıladığı anlaşılmaktadır. Bu gruba örnek olarak şu önerme verilebilir: (p1, p2)=1 olmak üzere n=p1, p2 ise σ0(n)= p1σ0(p2)+p2σ0(p1)+σ0(p1)σ0(p2)'dir. Bu da onun σ0 (n)=σ0(p1)σ0(p2) ifadesini bildiğini gösterir. İkinci grup teoremler n'nin bölenlerinin sayısı olan τ(n) ile ilgilidir. Meselâ: p1, ...pr farklı asal çarpanlar olmak üzere n=p1, p2, ...pr ise o takdirde τ0(n) ile gösterilen n'nin parçalarının sayısı 1 + *1 + + ... +* r - 1+'ye eşittir. Fârisî

bu incelemelerinin sonucunda Sâbit b. Kurre teoremini ispat eder. Gerçekte ispat için sadece σ(2npn-1pn)=σ(2nqn)= 2n(pn-1pn+qn)=9.22n-1(2n+1-1) eşitliğinin gösterilmesi yeterlidir. Birçok İslâm matematikçisi gibi Fârisî'nin de önermelerinin çoğu modern çağda Descartes, Deidier, Kersey ve Montmort gibi Batılı matematikçilere nisbet edilmiştir.

İbnü'l-Heysem aşağıdaki teoremi ispat etmeye çalışarak ilk defa mükemmel tek sayıları mükemmel çift sayılardan ayırmayı dener: n bir çift sayı olduğunda aşağıdaki şartlar denktir: (1)2p+1-1 asal olmak üzere n=2p(2p+1-1) ise σ0(n)=n olur. (2) σ0(n)=n ise 2p+1-1 asal olmak üzere n=2p(2p+1-1)'dir. Bunlardan ilk şartın Öklid'in Elementler'inde yer aldığı (IX, 36) bilinmektedir. İbnü'l-Heysem ayrıca -sonraları Euler tarafından ispatlanan-her çift mükemmel sayının Öklidçi biçimde olduğunu ispat etmeyi dener. Ancak Sâbit b. Kurre'nin dost sayılar konusundaki çalışmaları gibi İbnü'l-Heysem'in de mükemmel sayılar konusunda sadece geleneğin taşıdığı ve öğrettiği sayıların hesaplanmasına çalıştığı görülür. Bu

tür hesaplamalar, İbn Fellûs ve İbnü'l-Mâlik ed-Dımaşkī gibi Nikomakhos geleneğine yakın olan nisbeten ikinci sınıf matematikçilerin uğraş alanıydı. Bu iki ismin yazdıkları o devrin matematikçilerinin ilk yedi mükemmel sayıyı bildiklerini göstermektedir.

Sayılar teorisi alanındaki araştırmaların ana hedeflerinden biri dost, denk ve mükemmel sayıların belirlenmesiydi. Bu şartlarda matematikçilerin benzer bir çalışma yapmak üzere tekrar asal sayılara dönmesi şaşırtıcı değildir. Nitekim İbnü'l-Heysem'in "Çin kalanı" adı verilen problemin çözümünde yaptığı da budur. İbnü'l-Heysem, p asal bir sayı ve 11i,≤ p-1 olmak üzere şu linear eşleşim (congruence) sistemini çözmek istiyordu:

$x \equiv 1 \pmod{ii}$

$x \equiv 0 \pmod{p}$

Bu inceleme sırasında İbnü'l-Heysem asal sayıları belirleyen ve sonradan "Wilson teoremi" diye anılan bir ölçüt verir: n n1 için aşağıdaki şu iki şart denktir:

(1) n asaldır.

(2) $(n-1)! \equiv - 1 \pmod{n}$

Bu eşleşim sisteminin incelenmesine XII. yüzyılda İbnü'l-Heysem'in takipçilerinden Hılâtî'de ve İtalyan Leonardo Fibonacci'de rastlanmaktadır. İslâm matematiğinin sayılar teorisi üzerindeki bu

çalışmalarına, Nikomakhos aritmetiği çizgisini takip eden cebircilerle aritmetikçilerin sihirli kareler ve aritmetik oyunları gibi değişik alanlar için geliştirdikleri birçok araştırmanın sonuçlarını da ekleyebiliriz. Ayrıca doğal tam sayıların kuvvetlerinin toplamı, çok kenarlı sayılar ve linear eşleşim problemleri de dikkate alınmalıdır. Bütün bunlar sayılar teorisinde önceden bilinenleri geliştiren veya ispat eden bir yığın sonuçtur.

6. Sonsuz Küçükler. Sonsuz küçüklerle kavuşmazların (asimptotik) incelenmesi İslâm matematiğinde matematiksel araştırmaların temelini

oluşturur. Bu temel çerçevesinde IX. yüzyıldan sonra matematikçiler şu üç ana kolda çalışma başlattılar: Alan ve hacimlere ilişkin sonsuz küçüklerin hesabı; hilâllerin kareleştirilmesi; izoperimetrik (eşçevre) problemlerinin incelenmesi sırasında ortaya çıkan extrem (en büyük) alan ve hacim hesabı. Matematikçiler alan ve hacimlere ilişkin sonsuz küçükler hesabıyla ilgili ünlü temel teoremi Öklid'in Elementler'inin X. kitabından öğrenmişlerdir. Teorem şöyle ifade edilebilir: "aa0, bb0 ve aab olmak üzere a ile b pozitif iki büyüklük ve bir dizi

de (bn)n≥1 ise her n için bnb½(b-Σ bk)

olur. Bu takdirde öyle bir n0 mevcuttur ki

nnn0 için b-Σbkba'dır".

Bu teorem üzerine çalışmalar sürdürülürken Mûsâoğulları (bk. BENÎ MÛSÂ) Kitâbü Maʿrifeti mesâḥati'l-eşkâli'l-basîṭa ve'l-küriyye adlı kitabı kaleme aldılar. Bu eser, yalnız İslâm matematiğinde alan ve hacim hesaplarıyla ilgili araştırmaları başlatmakla kalmadı, aynı zamanda XII. yüzyılda Cremonalı Gerard tarafından Latince'ye tercüme edilmesiyle Batı bilim dünyası için de temel bir kaynak oldu. Kitap dairenin mesahasıyla, kürenin hacmiyle ve iki orta-oran ve bir açının üç eşit parçaya bölünmesiyle ilgili klasik problemleri içeren üç kısımdan meydana gelmektedir. Mûsâoğulları ifnâ yöntemiyle daire alanının S = r.c / 2 olduğunu gösterdiler (r dairenin yarı çapı, c çevresidir). Ancak ispatlarında S'yi S'SS ile, daha sonra da S">S ile karşılaştırmadılar; sadece c'yi c'cc ve c"cc ile karşılaştırarak yalnız uzunlukların oranıyla ilgilendiler. Mûsâoğulları ayrıca π'nin yaklaşık hesabı için Archimedes yöntemini açıkladılar ve daire alanı hesabında uyguladıkları yönteme benzer bir biçimde küre yüzeyinin de alanını belirlediler.

Mûsâoğulları'nın çağdaşlarıyla onları takip edenler bu alandaki çalışmaları etkin bir biçimde sürdürdüler. Sâbit b. Kurre daha önce Mâhânî'nin girdiği, bir parabol kesitinin (kesme) alanını belirleme konusuna birbirini takip eden üç risâle kaleme alarak önemli katkılarda bulundu. Bu risâlelerden birincisi parabol kesitinin alanına, ikincisi dönel parabolidin hacmine, üçüncüsü de silindir kesmeleriyle yanal alanlarının hesabına ayrılmıştır. Archimedes'in

bu konudaki incelemesinden haberi olmayan Sâbit b. Kurre, parabol kesmesinin alanını bulmak için ilk risâlesinde on beşi aritmetikle ilgili olmak üzere yirmi bir adet ön sav (lemma) ispat etti. Bu ön savların incelenmesi, Sâbit b. Kurre'nin reel kare sayılardan oluşan kümenin en üst sınır kavramıyla bu sınırın tekliği hakkında sağlam ve mükemmel bilgi sahibi olduğunu göstermektedir. Onun en üst sınırı belirlemek için yaptığı işlem şu şekildedir: ABC bir parabol kesiti, AD de BC'ye karşılık gelen çapı olsun (şekil 1). Verilen her ε (εε0) sayısına karşılık AD çapı için A, G1, G2, ..., Gn-1, D parçası karşılık getirilebilir; öyle ki (BAC alanı)-(BEn-1...E2E1AF1F2...Fn-1C alanı) <εεolur. Başka bir deyişle (BAC alanı) bu çokgenlerin alanlarının en üst sınırıdır. Sâbit b. Kurre ayrıca, BHMC alanının 2/3'sinin söz konusu çokgenlerin alanlarının en üst sınırı olduğunu aynı tarz bir kesinlikle ispat etti ve sonuçta ulaştığı teoremi şu şekilde dile getirdi: "Parabol alanı sonsuz olabilir; ancak parçalarından her birinin alanı, aynı tabanlı ve yüksekliği parçanın yüksekliğine eşit olan paralel kenarların 2/3'sine eşittir." Parabol tanımı göz önüne alındığında İbn Kurre'nin kareleştirmesinin a∫o √pxdx integralinin değerine eşit olduğu görülür. İbn Kurre ayrıca dönel bir parabolidin hacim hesabıyla da ilgilendi ve eğik bir silindirle dik bir silindirin çeşitli tipten düzlemsel kesitlerini ve silindirin minimum ve maksimum kesitleriyle eksenlerini inceledi; daha sonra da elipsin ve elips parçalarının alanlarını belirledi. İbn Kurre bu arada, "Elipsin alanı, yarı çapının karesi elipsin eksenlerinin çarpımına eşit olan bir dairenin alanına eşittir" teoremini de ispat etti. İbn Kurre'nin çalışmaları, kendisini takip edenler ve özellikle torunu İbrâhim b. Sinân tarafından etkin bir şekilde sürdürüldü. Otuz sekiz yaşında ölen bu dâhi matematikçi, "Mâhânî'nin incelemeleri büyük babamınkilerden çok daha ileride ve hiç birimiz onu geçemedik" diyerek üzüntüsünü dile getirirken dedesinin yirmi önsava gerek duyduğu ispattan daha kısa bir ispat vermeye çalıştı ve sonuçta, "Afin dönüşümler mesâhaların oranını değiştirmez" teorimini ispatladı.

XI. yüzyılda ünlü matematikçi ve fizikçi İbnü'l-Heysem, dönel paraboloidin hacim formülüyle bir parabolün ordinat ekseni etrafında döndürülmesiyle elde edilen cismin hacim formülünün ispatını yeniden inceledi. Birinciden daha zor olan ikinci problemde İbnü'l-Heysem, hacmi belirleyebilmek için işe aritmetikle ilgili bazı ön savları ispat ederek başladı. İncelemesinin temelini oluşturacak çifte eşitsizliği kurmak için

ardışık n tam sayısının kuvvetlerinin toplamlarını ele aldı. Bu münasebetle aritmetik tarihinde çok önemli sonuçlar elde etti. Bunlardan özellikle ardışık ilk tam sayı n'nin herhangi bir tam sayı kuvvetlerinin toplamını, yani i=1,2,... olmak üzere Σki'yi verdi. Bundan sonra şu eşitsizliği ortaya

koydu: Σ [(n+1) -k2]≤-(n+1)(n +1)≤Σk=0[(n+1)-k2]. Denklemi x=ky2 olan ABCoooooparabol parçasının BC ordinatının etrafında döndürülmesiyle elde edilen paraboloid göz önüne alındığında (şekil 2). [0, b]

kapalı aralığının bir alt bölümü 2m=n şartıyla σn=(yi)0≤i≤2m olursa h adımı

h=——2m= —n olur. Mi, sırasıyla ordinatı yi ve

apsisi xi olan parabolün noktaları olsun; ve ri = c - xi 0 ≤ i ≤ 2m = n alınsın; o takdirde ri=k(b2-y2i) = kh2 (n2 - i2) yazılabilir.

Diğer taraftan elde In =Σπk2 h5 (n2-i2)2

ile Cn =Σπk2 h5 (n2 - i2)2 bulunmakta

ve yukarıda verilen eşitsizlikten dolayı

In ≤——15 V≤Cn elde edilmektedir ki bu-

rada V=πk2b4.b çevre silindirin hacmidir. İbnü'l-Heysem'in kullandığından farklı bir dil kullanılırsa, g(y)=ky2 fonksiyonu [0, b] aralığında sürekli olduğundan hesap şu şekli alır: Paraboloidin hacmi v(p)=limΣπk2 h5 (n2 - i2)2. Buradan

v(p) = lim Σπk2 (b4 - 2b2 y2i + y4i) h veya

v(p) =π∫bo k2 (b4-2b2 y2+y4)dy yahut başka bir ifadeyle v(p) = —— πk2b5 = —— V bulunur; burada V çevre silindirin hacmidir.

7. Çember Yayları Arasındaki Parçaların Mesâhası. Eğrilerle sınırlı düzlemsel alanların belirlenmesine dair problemler içerisinde iki daire yayı

arasında kalan alanların (hilâllerin) yüzölçümü Grek matematiğinden beri en eski problemlerden birini teşkil eder. İbnü'l-Heysem bu problemi trigonometrik düzleme taşır, çok sonraları Euler'le kesinlik kazanan fonksiyonun sağladığı özellikler gibi birçok farklı durumu elde etmeye çalışır ve işe ABC üçgeni üzerine dört ön sav vermekle başlar. İlk ön savda B açısını dik, diğer üçünde ise dar açı olarak alır. Bundan sonraki aşamada incelemesinin esasını

sinx2x

00xxπ olmak üzere f(x) = ——— fonksiyonunun incelenmesi oluşturur. Bu dört ön sav şu şekillerde ifade edilebilir:

1) 00CC——AA— ise —————<———

olur; eğer C=A=π/4 ise ———=———=—

olacaktır (bk. şekil 3a).

(2) π-B=B1 olduğunda CC—

kenarları karşılaştırarak şu önermeleri ispat etti: 1. Sırasıyla kenar sayıları, alanları ve yarı çapları n1, n2; A1, A2; P1, P2 olan iki düzgün çokgen P1 ve P2 olsun; buna göre, P1 = P2 ve n11n2 ise A1AA2'dir. 2. Dairenin çevresi P, alanı A ve bir düzgün çokgenin çevresi P', alanı A' olsun. p=p' ise o takdirde AAA' olur. İbnü'l-Heysem, başta Hâzin olmak üzere kendisinden önce gelen ünlü matematikçilerin aksine ikinci önermeyi ispat etmek için birinci önermeden yararlandı ve bunu yaparken çemberi düzgün çokgenler dizisinin limiti olarak düşündü, yani dinamik girişim denilen yolu izledi. Gerçekten de bu iki önerme yardımıyla verilen belirli bir çevreye mâlik bütün düzlemsel şekiller arasında en büyük alana sahip şeklin daire olduğunu ispat etti. Eserin cisimlerin yüzölçümlerinin eşitliğine ayrılan ikinci kısmı, mücessem açılarla ilgili başlı başına bir kitap oluşturan on adet ön savla başlar ve İbnü'l-Heysem'i sonuca götüren iki önerme bu ön savlar yardımıyla elde edilir.

İslâm matematikçilerinin yaptığı bu çalışmaların, izoperimetri problemleri

gibi eski Yunan mirasından hareketle geliştirilen geometrideki yeni araştırmalara ve İskenderiye okulunun hiçbir zaman düşünmediği cebirsel geometri gibi yeni konulara kapı açtığına şahit olunur. Aynı öneme sahip diğer geometrik konular, geometrinin çeşitli matematik alanlarına veya optik ve astronomi gibi sahalara uygulanmasıyla gün yüzüne çıkmıştır. Matematikçiler, özellikle sonsuz küçüklerle ilgili araştırmalarını yaparken geometride noktasal dönüşümlerin incelenmesinde derinleştiler. Koniklerin optik özelliklerinin incelenmesi dioptrik araştırmalar sayesinde gelişmeler gösterdi. Bu çalışmalara geometrik uygulamalar, geometrik çizimler ve paraleller teorisiyle ilgili geleneksel araştırmalar da ilâve edilebilir. Bu dönemde trigonometrinin de tarihte ilk defa geometrinin bir dalı olarak şekillendiği görülür. Bu gelişme ve büyüme içinde matematikçilerle felsefeciler matematiğin felsefesiyle ilgili konulara da eğilmişlerdir.

BİBLİYOGRAFYA

Ptolémée, La composition mathématique (trc. N. Halma), Paris 1813, s. 9-10; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 316; Ömer el-Hayyâm, L'oeuvre algébrique d'al-Khayyâm (nşr. A. Jabbar - R. Rashed), Halep 1981, s. 11-12; Semev'el el-Mağribî, eI-Bâhir fi'l-cebr (nşr. Salâh Ahmed - Rüşdî Râşid), Dımaşk 1972, s. 37, 77, 104 vd., 232; Sülemî, el-Muḳaddimetü'l-kâfiye fî ḥisâbi'l-cebr ve'l-muḳābele, Paul Sbât Koleksiyonu, nr. 5, vr. 92v-93r; Şerefeddin et-Tûsî, Oeuvres mathématiques. Algèbre et géométrie au XIIe siècle (trc. R. Rashed), Paris 1986, I, 49-52, 118 vd.; Nasîrüddîn-i Tûsî, Cevâmiʿu'l-ḥisâb (nşr. Ahmed Selîm Saîdân, el-Ebḥâs̱, XX/2-3 [1967] içinde), s. 141-146, 266 vd.; Kûşyâr b. Lebbân, Principles of Hindu Reckoning (trc. M. Levey - M. Petruck), Madison 1965 (Arapça neşri için bk. Uṣûlü ḥisâbi'l-Hind [nşr. Ahmed Selîm Saîdân], MMMA [Kahire] XIII/1 [1967] içinde, s. 55-83); Kemâleddin el-Fârisî, Esâsü'l-ḳavâʿid fî uṣûli'l-Fevâʾid (nşr. Mustafa el-Mevâlidî), Kahire 1994; İbnü'l-Havvâm, el-Fevâʾidü'l-bahâʾiyye fi'l-ḳavâʿidi'l-ḥisâbiyye, British Library, Or., nr. 5615, vr. 7b, 8a; Kâşî, Miftâḥu'l-ḥisâb (nşr. Ahmed Saîd ed-Demürdâş - Muhammed el-Hifnî), Kahire 1967, s. 73-74, 79, 121; Takıyyüddin er-Râsıd, Buġyetü'ṭ-ṭullâb fî

ʿilmi'l-ḥisâb, Paul Sbât Koleksiyonu, nr. 496, vr. 137b-138a; Yezdî, ʿUyûnü'l-ḥisâb, TSMK, Hazine, nr. 1993, vr. 9b, 20a-b, 49a-b; Pappus, La collection mathématique (trc. P. V. Eecke), Paris 1933, kitap V, s. 239; A. Rome, Commentaire de Théon d'Alexandrie sur le premier livre de la composition mathématique de Ptolémée, Paris 1821; a.mlf., Commentaires de Pappus et Théon d'Alexandrie sur l'Almageste, Rome 1936, II, 354 vd.; P. Luckey, Die Rechenkunst bei Gamšīd B. Masʿūd al-Kāšī, Wiesbaden 1951, s. 103; Aydın Sayılı, Abdülhamid İbni Türk'ün Katışık Denklemlerde Mantıkî Zaruretler Adlı Yazısı ve Zamanı Cebri: Logical Necessities in Mixed Equations by Abd al-Hamid Turk and the Algebra of His Time, Ankara 1962, s. 145 vd.; H. Hunger - K. Vogel, Ein Byzantinisches Rechenbuch des 15. Jahrhundert, Vienne 1963, s. 32 (36 numaralı problem); "Banu Musa", DSB, I, 443-446; Rushdi Rashed, Entre arithmétique et algèbre, recherches sur l'histoire des mathématiques arabes, Paris 1984, s. 21, 132 vd., 195-225, 238, 259-299; a.e.: Târîḫu'r-riyâżiyyeti'l-ʿArabiyye beyne'l-cebr ve'l-ḥisâb (trc. Hüseyin Zeynüddin), Beyrut 1989; a.mlf., Dioptrique et géométrie au Xe siècle: Ibn Sahl, al-Quhî et Ibn al-Haytham, Paris 1993; a.mlf., "L'analyse diophantienne au Xe siècle", Revue d'histoire des sciences, XXXII/3, Paris 1979, s. 193-222; a.mlf., "Ibn al-Haytham et la mesure du paraboloïde", MTUA, V (1982), s. 191-262; a.mlf., "Matériaux pour l'histoire des nombres amiables et de l'analyse combinatoire", a.e., VI (1982), s. 209-278; a.mlf., "Nombres amiables, parties aliquotes et nombres figurés aux XIIIe-XIVe siècles", Archive for History of Exact Science, XXVIII, Heidelberg 1983, s. 107-149; a.mlf., "Ibn al-Haytham et les nombres parfaits", Historia Mathematica, XVI, California 1989, s. 343-352; a.mlf., "Al-Samav'al, al-Bîrûnî et Brahmagupta: les méthodes d'interpolation", Arabic Sciences and Philosophy, I, Cambridge 1991, s. 101-160; F. Woepcke, "Notice sur une théoire ajoutée par Thâbit Ben Qorrah à l'arithmétique spéculative des grecs", JA, IV/2 (1852), s. 420-429; W. Schmidt, "Zur Geschichte der Isoperimetrie", Bibliotheca Mathematica, II, Leipzig 1901, s. 5-8; J. Mogenet, "Les isopérimètres chez les grecs", Scirinium Lovaniense, Mélanges historiques, 4. seri, XXIV, Louvain 1961, s. 69-78; A. Anbouba, "Un Traité d'Abū Jaʿfar [al-Khazin] sur les triangles rectangles numériques", MTUA, III/1 (1979), s. 134-178.

Rüşdî Râşid

MATERYALİZM

Maddî âlemin ötesinde herhangi bir varlık alanı tanımayan dünya görüşü.

Sözlükte materyalizm (Fr. matérialisme) “maddecilik” (özdekçilik) anlamına gelmekte olup Latince materia (madde) kelimesinden türemiştir. Var olan her şeyin maddeden ibaret olduğunu, maddeden bağımsız fizik ötesi bir alanın (metafizik) bulunmadığını, bilinç, duygu, düşünce vb. unsurların maddeden kaynaklandığını, olup biten her şeyin sadece maddî sebeplerle açıklanabileceğini, sonuç olarak tabiat üstü bir gücün mevcut olmadığını ileri süren, özünde tanrıtanımaz (ateist, mülhid) doktrinler bütününe verilen addır. Materyalist de bu inanca sahip kişidir.

Madde-ruh ayırımı yapmayan, birbirinden bağımsız varlık-düşünce (doğa-bilinç) düalizmine karşı çıkan materyalizm maddeyi tek gerçek kabul etmiş ve her şeyi ona indirgemiştir. Metafiziği reddetmesinin tabii bir sonucu olarak spiritüalizm, idealizm, rasyonalizm vb. disiplinlerle ters düşen materyalizm başta Tanrı inancı olmak üzere yaratılış, ibadet, melek, vahiy, peygamberlik, kutsal kitaplar ve âhiret gibi dinî inançların birer yanılgıdan ibaret olduğunu ileri sürer. Determinizmi esas alır, tabiatta amaçlılığa (teleoloji) imkân tanımaz, varlığı metafizik sebeplere bağlayan açıklamalara karşı çıkar. Bu durumda materyalizm fizik ötesi kanunları ve tabiat üstü varlıkları reddeden bir teoridir (Smart, s. 203, 240; Armstrong, s. 37).

Materyalist düşünceye eski Çin ve Hint kaynaklarında rastlanmakla birlikte onu sistemli bir disiplin haline getirenler atomcu yaklaşımlarıyla Leukippos, Demokritos, Epikuros ve Lucretius gibi Antikçağ Yunan filozofları olmuştur. Felsefî problem olarak varlığın özünü (arche) ve eşyanın bu özden nasıl oluştuğunu araştıran bu düşünürler maddenin yaratılmadığını ve yok olmayacağını ileri sürmüşlerdir. Bunlara göre evren maddeden ve boşluktan oluşmuştur; madde de atomlardan meydana gelmiştir. Atomlar devamlı hareket halinde olup sonsuz ve sınırsızdır. Boşluk eşyanın içerisinde hareket ettiği şey olup var olmanın zorunlu şartıdır. Düşünce de bir tür atom hareketidir. Ruh ise canlı bir varlığı

cansızdan ayıran nesne, rafine olmuş maddî bir varlıktır. Vücutla birleşen bu arı madde

duyumlara imkân tanımaktadır. Ölüm bu birlikteliğin çözülmesidir. Âlemi veya gök cisimlerini yöneten tabiat üstü bir güç bulunmamaktadır (Lange, s. 1-19; Gaskin, s. 17-26).

Yunan felsefesinin önde gelen isimleri olan Sokrat, Eflâtun ve Aristo materyalizmin varlığı açıklamada yetersiz kaldığını göstermişlerdir. Akla, düşüncenin objektif değerine, fert üstü bir normun (Daimon) varlığına inanan, ahlâkî değerlere önem vererek erdemi ön plana çıkaran Sokrat, kullandığı küllî kavramlarla materyalistlerin atomist görüşlerini çıkmaza sokmuş, bir yandan da materyalizmin asırlarca düşmanlığını yapacak olan Eflâtun'un idealizmine zemin hazırlamıştır. Maddî âlemin oluş halinde bulunduğunu, belli bir amaç doğrultusunda işlediğini, Tanrı tarafından şekillendirildiğini, dolayısıyla ezelî ve ebedîliğinden söz edilemeyeceğini söyleyen, buna karşılık idealar dünyasını asıl kabul eden Eflâtun, başta iyi kavramı olmak üzere ahlâkî kavramların kendi başına bağımsız varlıklar olduğunu, idealar dünyasından gelen ve geçici olarak bedenle buluşan ruhun tekrar geldiği yere döneceğini ve ölümsüzce yaşayacağını ileri sürerek materyalist düşünceyi temelden sarsmıştır. Maddenin kendisinde gerçekleşme, hareket veya oluş ilkesi bulunmadığını, sadece var olmak için bir tür gereklilik olduğunu söyleyen Aristo maddeye form kazandıran fakat kendisi madde olmayan, değişmeyen, mükemmel ezelî ve ebedî mutlak form (ilk hareket ettirici) kavramını ortaya koyarak Demokritos'un materyalist düşüncelerini eleştirmiş, maddenin ötesinde ve öncesinde zihindeki tümel kavramlardan ve fenomenler dünyasını anlamaya yarayan kategorilerden söz etmiştir.

Ortaçağ'daki skolastik felsefenin hâkimiyeti neticesinde kendine rahat hareket alanı bulamayan materyalist düşünce teolojinin de güçlenmesiyle XVII. yüzyıla kadar yeni gelişmeler kaydedememiştir. XVII. yüzyılla birlikte özellikle fizikteki gelişmeler sonucunda materyalizmde yeniden bir canlanma görülmüştür. Özünde din eleştirisini ve kilise tepkisini barındıran bu sürecin temsilcileri arasında, Epikuroscülüğü yeniden kurmaya çalışan Pierre Gassendi ile tabiatçılığı esas alarak kiliseye ve teolojiye savaş açan Thomas Hobbes bulunmaktadır. XVIII. yüzyıl Avrupa'sında John Toland,

Julien de la Mettrie, Denis Diderot ve Baron d'Holbach materyalizmin öncüleri durumundadır. Metafiziğe karşı sistemli bir şüpheciliğin görüldüğü bu dönemde tabiatçılığı esas alan d'Holbach tek gerçeğin ezelî ve ebedî olan madde olduğunu, Tanrı'nın varlığı gibi tabiat üstü inançların insandaki hayal gücünden ve mistik eğilimlerden kaynaklanan temelsiz iddialar sayıldığını belirtmiştir. Baron d'Holbach'ın güçlü tezlerine rağmen Aydınlanma felsefesinin önde gelen iki düşünürü René Descartes ve Immanuel Kant materyalist felsefeye ağır bir darbe vurmuştur. Ruhun ölümsüzlüğünden,algılardan kaynaklanmayan, ancak zihinde mükemmel derecede var olan Tanrı kavramından söz etmesinden, "Düşünüyorum, o halde varım" ifadesiyle varlığı bilincin üzerine inşa etmesinden dolayı Descartes materyalistler için hayal kırıklığı yaratmıştır. Yine Kant'ın duyulur alanın (fenomenler dünyasının) ötesinde bilinemeyen (nomen) bir alandan söz etmesi, pratik akıl inancı üzerine metafizik kurmayı denemesi (ahlâkî gerekçelerle Tanrı inancına varması) materyalizmin önüne yeni dönemde ciddi engeller çıkarmıştır.

XIX. yüzyılla birlikte materyalist düşünce yeni boyutlar kazanmış, fizik ve kimyanın yanında biyoloji, zooloji, tıp, psikoloji ve antropoloji gibi bilim dallarındaki gelişmelerin etkisiyle metafizik düşünceler yavaş yavaş bir kenara bırakılmıştır. Özellikle Charles R. Darwin'in canlıların oluşumu ve üremesiyle ilgili tezleriyle Ludwig Feuerbach'ın insan merkezli felsefesi ve Sigmund Freud'un psikanalizmle ilgili bulguları materyalist düşünceye hız kazandırmıştır. Darwin'e göre bugünkü canlı yapılar doğal bir süreç içerisinde basit bir organizmadan gelişmiş, canlı hücreler de nesilden nesile genetik değişime uğramıştır. Değişmenin arkasında doğal gereksinimler yatmaktadır. Doğal seleksiyon denilen süreçte güçlü canlılar varlıklarını devam ettirirken çevreye uyum sağlayamayan, rekabet edemeyen zayıf canlılar yok olup gitmektedir. Darwin'in bu fikirleri yaratılışla ilgili dinden bağımsız alternatif bir görüş sayılarak heyecanla karşılanmıştır. Canlıların oluşumu konusundaki mekanik açıklama tarzı yanında gaye ve düzen (telos) fikrini gayesiz maddî sebeplerle açıklama teşebbüsü Darwin'i materyalist yapan unsurlardır (Weber, s. 390). Ancak Hıristiyanlığı reddetmiş olsa da Tanrı'nın varlığını açıkça inkâr etmeyen ve agnostisizmi benimseyen Darwin'in (Passmore, s. 40) evrim anlayışı henüz kanıtlanmayan bir teori olduğu gibi zorunlu olarak dine karşı da değildir. Ayrıca yaratmanın evrim süreciyle gerçekleşmesi ve bu anlamda Tanrı'nın

iradesinin yeryüzünde tecelli etmesi ihtimal dışı görülmemektedir (Tennant, Philosophical Theology, II, 84). Feuerbach da dini ve Tanrı merkezli açıklamaları reddederek insan merkezli (antropolojik) bir felsefî materyalizm anlayışı kurmaya çalışmıştır. İnsan aklının kendi doğasını dışarıya yansıtarak yine kendi sûretinde "yüceltilmiş" ve "kişileştirilmiş" Tanrı kavramını yarattığını, böylece özünden uzaklaşarak kendine yabancılaştığını iddia eden Feuerbach, materyalizme yeni bir boyut kazandıran Karl Marx ve Lenin üzerinde oldukça etkili olmuştur.

Materyalist düşünceye ivme kazandıran bir diğer düşünür de Sigmund Freud'dur. Freud, insanda bilinç altına itilen ve tatmin edilmeyen arzuların bünyede rahatsızlığa yol açtığını belirtmiş, bu sebeple fert üzerindeki dinî baskıların kaldırılmasını ve cinsel içgüdülerinin serbest bırakılmasını istemiştir. Tanrı inancını insanın çocukluğunda yaşadığı korunma duygusuna indirgeyen Freud dinî inançları da gerçekleşmesi imkânsız olan hayalî bir yanılgı saymıştır. Freud'un bilinç altından söz etmesi aslında materyalizme beklenmedik sorunlar doğuracaktı. Ancak onun iddialarını cinsellik üzerine kurması ve bir anlamda psikolojinin de fizik ilmi gibi kurallara tâbi olduğuna (psikolojik mekanizm) inanması materyalizme kapı aralamış oldu. Freud'un hastaları üzerindeki bulgularını kolayca genellemesi, Tanrı inancı ile çocukluk duyguları arasında yakın ilgi kurması, Tanrı'nın baba ve Hz. Îsâ'nın onun oğlu olarak tasvir edildiği hıristiyan kültürüyle alâkalıdır. Yine onun belli bir ön kabulden yola çıkarak sonuçları önceden ortaya koyarcasına inançsızlığa temel bulmaya çalışması, metodu tahlil olan psikolojiyi ilmî sınırların dışına taşırma ve ideolojik davranma olarak değerlendirilmiş, Feuerbach ve Marx gibi Freud da indirgemeci ve olaylara taraflı bakmakla eleştirilmiştir (Popper, s.159-160).

XIX. yüzyıl sonlarında Karl Marx ve Friedrich Engels'le birlikte materyalizm büyük değişikliğe uğramış, diyalektik bir boyut kazanmıştır. Hegel mutlak ideyi veya ruhu varlığın kaynağı olarak görmüş ve eşyanın ondan yayıldığını ileri sürmüştü. Marx aynı formülü tersine çevirmiş, maddeyi esas alıp düşünce dahil her şeyin ondan kaynaklandığını savunmuş, böylece

tabiatı, sosyal hayatı ve düşünceyi diyalektik bir yöntem kullanarak açıklaması yanında materyalizmin en köklü tarifini, yani diyalektik

materyalizmi de ortaya koymuştur. Evrenin maddeden ibaret bulunduğunu ve kendi başına var olduğunu, maddenin zaman ve mekân bakımından bilinçten önce geldiğini, tabiatta olan biten her şeyin bilinebildiğini ve açıklanabildiğini ileri süren Marx, diyalektik materyalizmin sonuçlarını insanlık tarihine taşıyarak sürekli değişen ve bazı evrelerden geçen toplumsal yapının insan bilincini belirlediğini, toplumda var olan ideoloji, din, felsefe, sanat, ahlâk ve hukuk sistemlerinin üretim gücüne hâkim olan sınıfların çıkar çatışması neticesinde şekillendiğini, bu süreçte proleter (işçi) iktidarının oluşabilmesi için burjuvaziye hizmet eden bütün dinî değerlerin (kilise) yıkılması ve Tanrı inancının ortadan kaldırılması gerektiğini savunmuştur. Marx'ın bu fikirleri politik devrim niteliği taşımış, sadece Batı dünyasını değil diğer bütün toplumları da etkileyerek materyalizmi zirveye çıkarmıştır.

Marx'ın asıl amacının felsefî anlamda ateizm sayılmadığı, daha ziyade Hıristiyanlığın insanlaştırılmış Tanrı anlayışını ve kiliseyi reddetmek olduğu söylense de (Tucker, s. 22) onun dinden kopuşa ve tanrıtanımazlığa önemli ölçüde kapı araladığında şüphe yoktur. Ancak tarihî materyalizm anlayışı da diğer materyalist yaklaşımlar gibi uzun soluklu olmamış, dünyanın değişen şartlarında önemini yitirmiş ve büyük hayal kırıklıkları yaşayarak XX. yüzyılın sonuna doğru Sovyetler Birliği'nin dağılması ve komünizmin çökmesiyle birlikte insanlığın gündeminden düşmüştür.

Marksizm'in tarihî olaylarla ilgili yaklaşımı yanlı (Avrupa merkezli) ve uyarlamacı olup gerçeği yansıtmamakta, ütopik bir yapı göstermektedir. Bu felsefede idealleştirilen bir projeyle gerçekleşmesi zor toplumsal devrimler amaçlanmış, genellemeci bir tutumla bütün içtimaî ve tarihî olayların arkasında sınıf çatışmalarının ve ekonomik faktörlerin bulunduğu ileri sürülmüş, her şey maddî gerekçelere dayandırılarak etik boyut göz ardı edilmiş, çatışmasız bir toplumun oluşturulması amaçlanırken devrimin gerçekleşmesi için şiddet dahil her türlü yol mubah kabul edilmiştir. Eşitlik ve özgürlük adına yapılan devrimlerin ardından sınıf çatışması sona ermemiş ve bundan da en çok çalışan kesim zarar görmüş, burjuvazinin yerine topluma hükmeden yeni bir sınıfın hâkimiyeti (proleterya) doğmuştur. Beklenenin aksine devrim sanayii ileri durumda olan ülkelerde görülmeyip Doğu Avrupa, Asya, Afrika ve Latin Amerika gibi duyguları sömürülen yoksul insanların ülkelerinde gerçekleşmiştir. Marksizm'in

kendisi din haline sokulmuş, ileri gelenleri kutsanmış, ortaya her yönüyle tutarlı, kapsamlı ahlâkî bir sistem konulmamış, din sosyal bir olay statüsüne indirgenerek yanlış anlaşılmış, varlıkla ilgili temel sorulara cevap getirilememiştir (Kellner, s. 8-9; Giddens, s. 3).

Marksist ve Leninist dünya görüşünün ayrılmaz bir parçası görülerek "bilimsel ateizm" adı altında ortaya konan tarihî materyalizm ideolojisinde İslâm tarihine tek taraflı ve ön yargılı bir biçimde bakılmış, Marksizm'i haklı çıkaracak yorumlara gidilmiştir. İslâmiyet'in içinde doğduğu Arap toplumunun gerçekleriyle Kur'an'ın getirdiği mesajlar arasındaki ilişki göz ardı edilmiş, Hz. Peygamber'in risâleti, müşriklerle olan mücadelesi, kaynağı Kur'an'la Sünnet olan İslâm medeniyeti basit yakıştırmalarla karalanmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda materyalistlerin dini ne kadar doğru anladıkları da tartışmalıdır. İslâmiyet'in evrensel bir din olduğunu göz ardı edip onu birtakım tarihî, siyasî, ticarî ve coğrafî şartların gölgesinde ele almak, hatta kabile ve saltanat ilişkilerine indirgemek materyalistlerin genel tutumu haline gelmiştir.

İslâm Düşüncesi ve Materyalizm. Câhiliye toplumunda Allah'ın varlığına ve birliğine inanan, az sayıda insanların oluşturduğu, Hanîfler adı verilen bir topluluğun dışında büyük çoğunluk putperestti; ayrıca zamanın ezelîliğine inanan, yeryüzünde cereyan eden olayların Tanrı'dan bağımsız olarak "dehr" denilen bir kaynaktan ortaya çıktığını ileri süren, hayatı basit bir şekilde "oluş ve yok oluş" şeklinde anlayan, ölümden sonra tekrar dirilmeyi reddeden bir topluluk mevcuttu (meselâ bk. el-En'âm 6/29; Yâsîn 36/77-78; el-Câsiye 45/24).

Nâzil olduğu süreçte çeşitli vesilelerle Hanîfler'e övgüde bulunan Kur'ân-ı Kerîm putperestleri ve dehrîleri şiddetle kınamıştır; onları yaratılış üzerinde düşünmeye, insanlık tarihinden ibret almaya, gerçeklerin araştırılmasında ön yargılardan kurtularak samimi, dürüst ve ahlâkî davranmaya çağırmıştır. Kur'an'ın temel öğretisine göre bütün kâinat Allah tarafından O'nun özgür iradesiyle muayyen şartlarda ve kendine has işleyiş kanunlarıyla birlikte yaratılmıştır. Maddenin kendi başına var olması, yaratıcının iradesinden bağımsız olarak cansız, hareketsiz, âtıl ve kaotik bir durumdan belirli bir zaman içerisinde canlı bir organizmaya dönüşmesi ve mevcut düzenli halini alması mümkün değildir. Bunun aksini iddia etmek anlayış kıtlığı,

bilgisizlik ve sapkınlıktır (meselâ bk. el-Câsiye 45/22-26; et-Tûr 52/35-36; el-Vâkıa 56/47-73).

Kur'ân-ı Kerîm'in bu temel tavrını esas alan başlıca kelâm ekollerinin maddeci düşünce karşısındaki güçlü duruşu ve tâvizsiz tutumuyla Tanrı merkezli düşünce üreten İslâm felsefesi ve tasavvuf ekollerinin fikir hayatına olan mutlak hâkimiyetleri sayesinde İslâm tarihinde sistemli bir materyalist düşüncenin ortaya çıkmadığı söylenebilir. Bununla birlikte bazı ferdî teşebbüslere rastlanmış ve metaryalist düşünceyi ifade anlamında dehrîlerden, âlemin ezelî olduğunu ve bir yaratıcısının bulunmadığını savunan kişilerden söz edilmiştir. Kur'an da bunlara atıfta bulunmuş, onların dünya hayatından başka bir şeye inanmadıklarını ve mevcut hayatlarını zamanın şekillendirdiğini kabul ettiklerini haber vermiştir (el-Câsiye 45/24). Dehrî nitelemesinin yanında Tanrı'yı, peygamberliği, âhireti inkâr eden, mevcut âlemin başlangıcının olmadığını düşünen ve kendilerine "muattıla", "mülhid", "tabîiyyûn", "sümeniyye", "ezeliyye" ve daha ziyade "zındık" denilen kimselere de rastlanmaktadır (Mâtürîdî, s. 178-190; İhvân-ı Safâ, III, 455-456; Şehristânî, II, 3-5, 235; Abdurrahman Bedevî, Min Târîẖi'l-ilḥâd fi'l-İslâm, s. 34, 40, 67, 146, 163). Kaynaklarda isimleri zikredilen kişiler arasında Ebû Ali Recâ, İbn Tâlût, Sâlih b. Abdülkuddûs, Ebû Îsâ el-Verrâk, Beşşâr b. Bürd, Ebü'l-Atâhiye, İbnü'r-Râvendî, Ebû Bekir er-Râzî ve İbnü'l-Mukaffa' gibi düşünürler ön plana çıkmaktadır. Ancak bunlardan Ebû Bekir er-Râzî ile İbnü'l-Mukaffa' gibi bazılarının çeşitli görüş ve inançlarla ilgili ciddi eleştirilerine rağmen tanrıtanımaz veya materyalist olmadığı söylenmektedir. Nitekim Ebû Bekir er-Râzî felsefî sisteminde Tanrı'ya yer vermiş ve O'nu ruh, madde, zaman ve mekânla birlikte beş ezelî ilkeden biri olarak görmüştür. Tabiatçı ve maddeci olduğu, ilâhî hikmeti reddettiği, Kur'an'a inanmadığı söylenen İbnü'r-Râvendî'nin de maddeci olmadığı, ona atfedilen fikirlerin

hocası Ebû Îsâ el-Verrâk'a ait bulunduğu belirtilmektedir (Abdurrahman Bedevî, Min Târîẖi'l-ilḥâd fi'l-İslâm, s. 27-28). Beşşâr b. Bürd'ün ve yine şiirlerinde zühd ve takvâya önem veren Ebü'l-Atâhiye'nin ne kadar materyalist oldukları da tartışmalıdır. Eski İran kültüründen geçen ve heteredoks diye nitelendirilen bazı unsurları materyalizm olarak anlamamak gerekir. Ayrıca yaratılışın mahiyeti ve âlemin, dolayısıyla maddenin başlangıcıyla ilgili teorik tartışmaları da materyalizmin dışında tutmak

lâzımdır.

Batı dünyasıyla yoğun bir ilişki içine giren Osmanlı Devleti’nde XIX. yüzyıl materyalistlerinin büyük tesirleri olmuş, eserleri tercüme edilerek belli başlı eğitim kurumlarında okutulmuştur. Viktor Hügo (İstanbul 1302), Beşer (İstanbul 1303), Volter (İstanbul 1304) ve İntikad (İstanbul 1304) gibi eserleri ve çeşitli makaleleriyle Beşir Fuad, muhtelif çevirileri ve Felsefe Mecmuası’ndaki yazılarıyla Bahâ Tevfik, Târîh-i İstikbâl adlı eseri (I-III, İstanbul 1331-1332) başta olmak üzere çeşitli tercüme ve telifleriyle Celâl Nuri (İleri), İctihad dergisindeki fizyoloji ve biyoloji muhtevalı materyalist yazılarıyla Abdullah Cevdet, Târîh-i Kadîm (İstanbul 1321) adlı şiiriyle Tevfik Fikret gibi düşünce adamları, Büchner ve Haeckel başta olmak üzere bazı materyalist ve pozitivist yazarların görüşlerini Osmanlı Devleti’ne taşıyan kişiler olmuştur. Bunlar, İslâm dünyasının, içinde bulunduğu sıkıntıları aşması için materyalist felsefeyle özdeş gördükleri bilime sarılmasının gerekliliğinden bahsetmişlerdir.

Materyalistlere karşı çıkarmış olduğu Ulûm gazetesinde yer alan yazılarıyla Ali Suâvi, Ben Neyim: Hikmeti Maddiyyeye Müdafaa isimli eseriyle (İstanbul 1308) Ahmed Midhat, Maddiyyûn Mezhebinin İzmihlâli adlı eseriyle (İstanbul 1928) İsmail Fenni (Ertuğrul), İbtâl-i Mezhebi Maddiyyûn isimli eseriyle (İzmir 1312) İsmail Ferid, Red ve İsbat adlı eseriyle (İstanbul 1330) Mustafa Efendi (Harputîzâde), Huzûr-ı Akl ü Fende Maddiyyûn Mesleki Dalâleti (İstanbul 1332) ve Allah’ı İnkâr Mümkün müdür (İstanbul 1327) isimli eserleriyle Ahmed Hilmi (Şehbenderzâde), Ḥaḳīḳat-i Mezhebi Neyçerî adlı eseriyle (Dekken 1298/1881) Cemâleddîn-i Efgānî materyalizme karşı çıkmış ve dine yönelik eleştirileri cevaplandırmaya çalışmışlardır. Doğrudan reddiye yazan bu düşünürlerin dışında Said Halim Paşa, Ömer Ferit (Kam), Mehmet Ali Ayni, İsmail Hakkı (İzmirli), Mehmet Şemsettin (Günaltay), Ahmed Naim, Mehmed Âkif (Ersoy), Muhammed Hamdi (Yazır) ve Mustafa Şekip de (Tunç) materyalist düşünceyle mücadele etmişlerdir.

XIX ve XX. yüzyıllarda Batılı materyalist etkilerle İslâm dünyasında yeşermeye çalışan maddeci düşünce çağdaş fizik, kimya ve biyolojideki gelişmelerle birlikte kabuğuna çekilmek zorunda kalmıştır. Din karşıtı olarak yaşatılmaya çalışılan ve müslümanların geleneğine, kültürüne, örf ve

âdetlerine karşı yargılayıcı, uyarlamacı ve indirgemeci bazı maddeci düşünceler de ideolojik saplantıların ötesine gitmemektedir (ayrıca bk. ALLAH; İLHÂD; İMAN; MADDE; RUH).

BİBLİYOGRAFYA

Aristoteles [Aristo], Metafizik (trc. Ahmet Arslan), İzmir 1985, I, 70-78; Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi (trc. Bekir Topaloğlu), Ankara 2002, s. 178-190; Ebü'l-Hüseyin el-Malatî, et-Tenbîh ve'r-red (nşr. S. Dedering), İstanbul 1936, tür.yer.; İhvân-ı Safâ, er-Resâʾil, Beyrut 1377/1957, III, 455-456; Osman b. Abdullah el-Irâkī, el-Fıraḳu'l-müfteriḳa beyne ehli'z-zeyġ ve'z-zendeḳa (nşr. Yaşar Kutluay), Ankara 1961, s. 86; Şehristânî, elMilel (Kîlânî), II, 3-5, 235; Nâmık Kemal, Renan Müdafaanâmesi, İstanbul 1326/1908; İsmail Ferid, İbtâl-i Mezhebi Maddiyyûn, İzmir 1312; Cemâleddin Efgānî, Risâle fî ibṭâli meẕhebi'd-dehriyyîn (trc. Muhammed Abduh), Mısır 1894; Harputîzâde Mustafa Efendi, Red ve İsbat, İstanbul 1330; Ahmed Hilmi, Huzûr-ı Akl ve Fende Maddiyyûn Mesleki Dalâleti, İstanbul 1322; a.mlf., Allah'ı İnkâr Mümkün müdür (s.nşr. Necip Taylan - Eyüp Onart), İstanbul 1977; İsmail Fennî [Ertuğrul], Kitâb-ı İzâle-i Şükûk, İstanbul 1928; a.mlf., Materyalizmin İflâsı ve İslâm: Maddiyyûn Mezhebinin İzmihlâli (s.nşr. Abdulhalim Kılıçsoy), İstanbul 1996, I-II; S. Freud, The Future of an Illusion, London 1934, s. 39-77; Ahmed Emîn, Ḍuḥa'l-İslâm, Beyrut 1954, III, 121, 291-292; K. R. Popper, "Philosophy of Science: A Personal Report", British Philosophy in Mid-Century, London 1957, s. 159-160; J. A. Passmore, A Hundred Years of Philosophy, London 1966, s. 40; F. R. Tennant, Philosophical Theology, London 1968, II; a.mlf., "Materialism", ERE, VIII, 488-492; G. Cogniot, İlkçağ Materyalizmi: Yunan-Roma (trc. Sevim Belli), Ankara 1968; Semîre Muhtâr el-Leysî, ez-Zendeḳa ve'ş-Şuʿûbiyye, Kahire 1968; Bekir Topaloğlu, Allah'ın Varlığı: İsbat-i Vacip, Ankara 1971, s. 153-158; R. Tucker, Philosophy and Myth in Karl Marx, London 1971, s. 22; K. Marx - F. Engels, Din Üzerine (trc. Kaya Güvenç), Ankara 1976, s. 51-61; a.mlf.ler - V. İ. Lenin, Marksist Felsefe Yazıları (trc. Mesut Osman), İstanbul 1976, s. 120-148; P. Janet - G. Seailles, Metalib ve Mezahib (trc. Elmalılı Hamdi Yazır), İstanbul 1978;

Abdurrahman Bedevî, Min Târîẖi'l-ilḥâd fi'l-İslâm, Beyrut 1980, s. 27-28, 34, 40, 67, 146, 163; a.mlf., Mevsûʿatü'l-felsefe, Beyrut 1984, II, 407-408; Hilmi Ziya Ülken, Tarihi Maddeciliğe Reddiye, İstanbul 1981, s. 61-79; F. A. Lange, Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi (trc. Ahmet Arslan), İzmir 1982, s. 1-19, 30-55; D. Kellner, Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism, MacMillan 1984, s. 8-9; Hüseyin Atvân, ez-Zendeḳa ve'ş-Şuʿûbiyye fi'l-ʿaṣri'l-ʿAbbâsî, Beyrut 1984; Murtaza Korlaelçi, Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi, İstanbul 1986; J. J. C. Smart, "Materialism", Essays Metaphysical and Moral (ed. J. J. C. Smart), Oxford 1987, s. 203, 240; Mehmet Akgün, Materyalizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri, Ankara 1988, s. 11-57, 235-460; J. C. A. Gaskin, Varieties of Unbelief, London 1989, s. 17-26; A. Weber, Felsefe Tarihi (trc. H. Vehbi Eralp), İstanbul 1991, s. 34-38, 390; D. M. Armstrong, A Materialist Theory of the Mind, London 1993, s. 5-14, 37; G. Politzer, Felsefenin Temel İlkeleri (trc. Enver Aytekin), İstanbul 1993, s. 119-183; Neşet Toku, Türkiye'de Anti-Materyalist Felsefe, İstanbul 1996; S. Hayri Bolay, Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü, Ankara 1996, s. 247-262; a.mlf., Türkiye'de Ruhçu ve Maddeci Görüşün Mücadelesi, Ankara, ts. (Akçağ Yayınları), s. 32-74; Âtıf Şükrî Ebû Avz, ez-Zendeḳa ve'z-zenâdiḳa, Amman, ts. (Dârü'l-fikr), s. 65-77; A. Giddens, Tarihsel Materyalizmin Çağdaş Eleştirisi (trc. Ümit Tatlıcan), İstanbul 2000, s. 1-26; Aydın Topaloğlu, Teizm ya da Ateizm-Tanrıtanımazlığın Felsefi Boyutları, İstanbul 2001; a.mlf., Ateizm ve Eleştirisi, Ankara 2002, s. 13, 157-181; Ahmet Yaşar Ocak, "Türk Heteredoks Tarihinde 'Zındîk', 'Haricî', 'Rafizî', 'Mülhid' ve 'Ehl-i Bid'at' Terimlerine Dair Bazı Düşünceler", TED, sy. 12 (1982), s. 507-520; C. Keith, "Materialism", The Encyclopedia of Philosophy (ed. P. Edwards), New York 1972, V, 179-187.

Aydın Topaloğlu

MATKOVSKI, Aleksandar

(1922-1992)

Makedon asıllı şarkiyatçı.

30 Mayıs 1922'de Kruşevo'da (Makedonya) doğdu. İlk öğrenimini Gostivar ve Üsküp'te tamamladı. 1941 yılında Yugoslavya Komünist Partisi'ne üye oldu. 1942'de Bulgar güçleri tarafından tutuklanıp on yıl hapse mahkûm edildi. Üsküp'teki hapishanede İngilizce, Rusça ve Fransızca öğrendi. 29 Ağustos 1944'te hapisten çıkınca arkadaşlarıyla beraber işgalci faşist güçlere karşı mücadele etti. II. Dünya Savaşı sırasında öğrenim imkânı bulamayan Matkovski 1947'de Üsküp Öğretmen Okulu'ndan mezun oldu. Aynı yıl girdiği Belgrad Yüksek Pedagoji Okulu'nu 1949'da ve Üsküp Üniversitesi Felsefe Fakültesi Tarih Bölümü'nü 1951'de bitirdi. 1957 yılına kadar Üsküp'teki lisede tarih öğretmenliği yaptı. Aynı yıl Zagreb Üniversitesi'nde doktorasını vererek Makedonya'da tarih bölümünde doktor unvanı alan ilk kişi oldu. Ayrıca 1957'de girdiği Belgrad Üniversitesi

Filoloji Fakültesi Şarkiyat Bölümü'nden 1961'de mezun oldu. Arapça, Farsça ve Türkçe'yi daha iyi öğrenmek için üç yıl Kahire, Bağdat ve İstanbul'da bulundu. Makedonya'ya döndüğünde Üsküp'teki Makedonya Millî Tarih Enstitüsü'nde ilmî çalışmalarına devam etti. Kaleme aldığı araştırmaları dolayısıyla çeşitli ödüller aldı. 1986'da Makedonya İlimler Akademisi'ne (MANU) misafir üye, 1987'de emekliye ayrıldıktan sonra 1991'de dâimî üye seçildi. 14 Nisan 1992 tarihinde Üsküp'te öldü.

Makedonca, Sırpça, Hırvatça, Fransızca, İngilizce, Rusça, Bulgarca, Arapça, Farsça ve Türkçe bilen Matkovski'nin ilmî çalışmalarının büyük bir kısmı Osmanlı dönemi Makedonya tarihiyle ilgilidir. Bu konuda Fettah Efendi ve Kemal Aruçi gibi Makedonyalı ilim adamlarından faydalandığı bilinmektedir. Her ikisi de onun teşvikiyle Üsküp'teki Makedonya Millî Tarih Enstitüsü'nde çalışmış ve özellikle Kemal Aruçi ile ortak makaleler yazmışlardır (Muhammed Aruçi, Kemal Efendi Aruçi-Şiirlerim, s. 54-56).

Birçok milletlerarası sempozyumda Osmanlı dönemi Balkanlar ve Makedonya tarihi üzerine sunduğu tebliğler ve çeşitli dergilerde, yıllıklarda yayımladığı makalelerinin sayısı 200'ü aşkındır (Aleksandar Trajanovski v.dğr., s. 199-205; Muhammed Aruçi, Kemal Efendi Aruçi-Şiirlerim, s. 54-56; Stojanovski, XXVI/1 [1982], s. 7-26).

Eserleri. 1. Gjurcin Kokaleski 1775-1863, Prilog kon Prasanjeto za Sozdavanje na Selska, Stocarsko-Trgovska Burzoazija vo Makedonija (Gyurçin Kokaleski 1775-1863, Makedonya'da köy ve hayvancılık ticaret burjuvazisine bir bakış). Doktora tezidir (Skopje 1959). 2. Turski Izvori za Ajdutstvoto i Aramistvoto vo Makedonija 1620-1650 (1620-1650 yılları arasında Makedonya'daki eşkıyalık ve harâmiliğe ait Türk kaynakları; Skopje 1961). Eserin II. cildi 1650-1700 (Skopje 1961), III. cildi 1700-1725 (Skopje 1973), IV. cildi 1725-1775 (Skopje 1979) ve V. cildi 1775-1810 (Skopje 1980) yıllarına aittir. 3. Dietot-Krvninata vo Makedonija i na Balkanskiot Poluostrov za Vreme na Turskoto Vladeenje (Osmanlı döneminde Makedonya ve Balkan yarımadasında diyet; Skopje 1973). 4. Kreposnistvoto vo Makedonija vo Vreme na Turskoto Vladeenje (Osmanlı döneminde Makedonya'da inşaatçılık; Skopje 1978). 5. Otporot vo Makedonija vo Vremeto na Turskoto Vladeenje (Osmanlı döneminde Makedonya'daki direniş; I-IV, Skopje 1983). 6. Kanuni i Fermani za Makedonija (Makedonya ile ilgili kanun ve fermanlar; Skopje 1990). 7. Makedonija vo Delata na Stranskite Patopisci (Yabancı seyyahların eserlerinde Makedonya; I-IV, Skopje 1991). 8. Balkanot vo Delata na Stranskite Patopisci vo Vremeto na Turskoto Vladeenje (janičari, haremi, robovi) 1402-1657 (1402-1657 yılları arasında Osmanlı döneminde yabancı seyyahların eserlerinde Balkanlar-yeniçeriler, harem ve köleler; Skopje 1992; eserleri hakkında geniş bilgi için ayrıca bk. Trajanovski v.dğr., s. 199-205; Stojanovski, XXVI/1 [1982], s. 7-26).

BİBLİYOGRAFYA

Mustafa Ćeman, Bibliografija Bošnjačke Knjizevnosti, Zagreb 1994, s. 585; A. Trajanovski v.dğr., 50 Godini-Institut za Nacionalna Istorija 1948-1998,

Skopje 1998, s. 199-205; Muhammed Aruçi, Kemal Efendi Aruçi-Şiirlerim, Üsküp 1999, s. 54-56; a.mlf., “Kemal Aruçi”, DİA, XXV, 225-226; A. Stojanovski, “D-R Aleksandar Matkovski (Po Povod Šeeset Godini od Ragjanjeto)”, Glasnik na Institutot za Nacionalna Istorija, XXVI/1, Skopje 1982, s. 7-26; “Aleksandar Matkovski”, Bilten-Makedonska Akademija na Naukite i Umetnostite, XVIII/1, Skopje 1991, s. 14; M. Pandevski, “Akademik Aleksandar Matkovski (1922-1992)”, a.e., XIX/1 (1992), s. 24.

Muhammed Aruçi - Aleksandar Stojanovskı

MATLA‘

(مطلع)

Gazel ve kasidenin kafiyeli ilk beyti

(bk. BEYİT; GAZEL; KASİDE).

MATLA-ı SA‘DEYN

(مطلع سعدين)

Abdürrezzâk es-Semerkandî’nin (ö. 887/1482) Farsça tarih kitabı.

Tam adı Maṭlaʿ-ı Saʿdeyn ve Mecmaʿ-ı Baḥreyn olan eser, İran İlhanlı Hükümdarı Ebû Said Bahadır Han’ın doğumundan (704/1305) Timurlular’dan Ebû Said Mirza Han’ın ölüm yılının (873/1469) biraz sonrasına kadar geçen olayları anlatır. Kitabın telif tarihi olarak 1470 ve 1475 yılları gösterilirse de bunlardan ikincisinin doğru olması gerekir. İki defterden (cilt) meydana gelen eserin ilk defteri 1305 yılından başlayıp Timur’un ölüm yılı olan 807 (1405) tarihine kadar gelmekte, ikinci defter 807-874 (1405-1470) yılları arasındaki olayları ihtiva etmektedir. Müellif her iki ciltte de mukaddime yazmıştır. Maṭlaʿ-ı Saʿdeyn özellikle 830-874 (1427-1470) yılları için önemli aslî kaynaklardan biridir. Bu kısım birçoğu müellifin şahsî müşahedelerine dayanan vak‘aları içine almaktadır. Bilhassa Hindistan’ın o zamanki durumu ve oradaki Türkler’in tarihi bakımından önem taşımaktadır. 830 (1427) yılından önceki bahisler Seyfî-i Herevî’nin Târîḫnâme-i Herât’ı, Şerefeddin Ali Yezdî’nin Ẓafernâme’si, Hâfız-ı Ebrû’nun Zübdetü’t-tevârîḫ ve Ẕeyl-i Câmiʿu’t-tevârîḫ’i ile Muhammed Yezdî’nin Mevâhibü ilâhiyye’sinin özetinden ibarettir.

Çok rağbet görmüş olan Maṭlaʿ-ı Saʿdeyn’in birçok yazma nüshası bulunmaktadır. Müellifin 845-847 (1441-1443) yıllarında Şâhruh’un elçisi sıfatıyla Hindistan’ın çeşitli yerlerinde bulunduğu sırada topladığı ve eserine koyduğu tarihî malzemeyi ihtiva eden kısım, Yurinbayef tarafından Abdürrezzâk es-Semerkandî’nin Hindistan Sefernâmesi adıyla Özbekçe’ye tercüme edilerek 1960’ta Taşkent’te basılmıştır. Aynı şahsın ikinci defterin birinci cüzünün lugatçe ilâvesiyle Özbekçe’ye çevirisi de 1969’da Taşkent’te yayımlanmıştır. Eserin Gürcistan’la ilgili kısmını Katsitadze, Abdürrezzâk-ı Semerkandî ve Gürcistan-Maṭlaʿu’s-saʿdeyn mecmaʿu’l-baḥreyn adıyla Gürcüce’ye tercüme etmiş, bu tercüme, Rusça bir özetle birlikte 1968’de Tiflis’te “Gürcü Bilimler Akademisi Dergisi”nin 2. sayısında neşredilmiştir. Eserin Koca Râgıb Paşa tarafından yapılmış eksik

bir çevirisi de vardır (İA, IX, 597). Ayrıca Muhammed Şefî‘ tarafından üç bölüm halinde Pencap'ta Oriental College Magazine'de yayımlandıktan sonra (Mayıs, Ağustos, Kasım 1933) Abdülhüseyin Nevâî eseri yeniden neşretmiştir (Tahran 1353 hş.). Maṭlaʿ-ı Saʿdeyn'in bazı bölümleri Batı dillerine de çevrilmiştir (Storey, I/1, s. 296-297).

BİBLİYOGRAFYA

Abdürrezzâk es-Semerkandî, Maṭlaʿ-ı Saʿdeyn (nşr. Abdülhüseyin Nevâî), Tahran 1353 hş., ayrıca bk. neşredenin girişi; Rieu, Catalogue of the Persian Manuscripts, I, 181-183; Browne, LHP, III, 429-430; Storey, Persian Literature, I/1, s. 293-298; Safâ, Edebiyyât, IV, 513-514; Zeki Velidî Togan, Tarihte Usûl, İstanbul 1981, s. 200-201; F. Tauer, "Timurlular Devrinde Tarihçilik" (trc. Ahmet Ateş), TTK Belleten, XXIX (1965), s. 61-62; Abdülkadir Karahan, "Râgıb Paşa", İA, IX, 597; W. Barthold - Mohammad Shafī, "ʿAbd al-Razzāḳ al-Samarḳandī", EI² (İng.), I, 90-91.

Orhan Bilgin

MATLAU’l-İ‘TİKĀD

(مطلع الاعتقاد)

Fuzûlî’nin (ö. 963/1556) temel akaid ve kelâm konularına dair Arapça eseri.

Tam adı Maṭlaʿu’l-iʿtiḳād fî maʿrifeti’l-mebdeʾ ve’l-meʿâd olan kitap dört ana bölümden (rükün) oluşmaktadır. Birinci bölüm bilgi konusuna ayrılmış olup burada ilimle marifet kavramlarının muhtelif tarifleri yapılmış, dinî veya temel bilginin naklî mi aklî mi olduğu konuları üzerinde kısaca durulmuş, bilginin (mârifet) çeşitleri ve elde ediliş yöntemlerine bakış yapılmıştır. Bu yöntemler hakkında verilen bilgiler dikkat çekicidir.

Eserin ikinci bölümü kâinatın (âlem) mahiyeti ve niteliklerinin bilinmesi hakkındadır. Beş alt başlıktan oluşan bölümde önce âlemin gerçek varlığının bulunduğu belirtilerek sofistlere ait aksi görüşün temelsizliğine işaret edilmiş, ardından âlemin temel maddesi veya ilkesine dair aralarında Eflâtun ve Aristo’nun da bulunduğu eski Yunan düşünürlerinin, ayrıca düalistlerin (Seneviyye) telakkileri sıralanmıştır. Daha sonra ay üstü ve ay altı olmak üzere filozoflara, aynlar ve arazlar olmak üzere kelâmcılara göre âlemi oluşturan üniteler ve bunların kadîm veya hâdis oluşu hususları ele alınmıştır. Bölümün âlemin nevilerine ayrılan üçüncü kısmında önce muhakkik ve muallim olan gruplarla bunlara özenen mukallitler, cebir taraftarları ile insanın irade ve ihtiyar sahibi olduğunu benimseyenler, ayrıca inananlar ve inanmayanlar şeklinde bir tasnif yapılmıştır; ardından duyulur âlemle gayb âlemi, bunların birini kabul edip diğerini benimsemeyenler, buna bağlı olarak ortaya çıkan inanç grupları, madde âlemine ait cansızlar, bitki ve hayvan türleri gibi tasniflere gidilmiştir. Dördüncü kısımda nefis (ruh) ve bedenden oluşan insanın iki temel öğesi, beşinci kısımda varlık türleri açısından melek, şeytan ve cin konu edilerek kısa bilgiler verilmiştir.

Allah’ın bilinmesi ve bununla ilgili hususlara ayrılan üçüncü bölümde filozoflara ait, “Birden sadece bir sâdır olur” ilkesi, yine onların âlemin kadîm oluşu telakkisi, vücûb ve imkân kavramları ele alınarak tartışılmış,

ardından devir ve teselsülün imkânsızlığına temas edildikten sonra Allah'ın varlığının ispatına geçilmiştir. Müellif bu amaçla hudûs, imkân ve keşif yöntemlerini zikrederek kısaca anlatmış, Aristo'nun muharrik-i evvel deliline değindikten sonra imkân delili hakkında oldukça ayrıntılı bilgi vermiş ve isbât-ı vâcibin yanında zât-ı ilâhiyyenin mahiyetini bilmenin imkânsızlığını belirtmiştir. Bölümün dördüncü ve beşinci kısımları sıfatlar konusuna ayrılmıştır. Burada zâtsıfat münasebetine temas edildikten sonra Sünnî kelâmında yer alan sıfatlar üzerinde durulmuş ve bazı selbî sıfatlardan söz edilmiştir. "Fiilî sıfatlar" başlığı altında fiillerin cisimden meydana geldiği, Allah cisim olmadığından fiille nitelendirilmeyeceği zikredilip bunun Mu'tezile anlayışıyla paralellik gösterdiği belirtilmiş, kelâm eserlerinde kadere bağlı bir konu olarak "ef'âl-i ibâd" başlığı altında işlenen ve insanın iradî fiillerine ilâhî-beşerî kudretin etkisini tartışan bahse dair kısa bilgi verilmiştir. Üçüncü bölümün son kısımları hüsün-kubuh, hayır-şer, vücûb alellah konularına ayrılmıştır. Müellif hüsün ve kubhu tanımlayıp Eş'arîler'le Mu'tezile'nin bakış açılarına temas etmiştir. Ayrıca hayır ve şerri İslâm filozoflarına göre tarif ederek "hayr-ı mahz" olan Allah'tan şer sâdır olamayacağını söylemiş, kötü fiillerin oluşumunda ilâhî tesirin bulunup bulunmadığı konusunda Eş'arî ve Mu'tezilî telakkilerini sıralamıştır.

Kitabın dördüncü bölümü, kelâm eserlerinde üç temel ilkenin (usûl-i selâse) ikinci ve üçüncüsünü teşkil eden nübüvvet ve âhiret konularını içermektedir. Önce insanların peygambere olan ihtiyacı meselesi ele alınarak konuya filozoflar açısından yaklaşılmış, ardından insan varlığının organlar, beşerî tabiat ve akıldan oluştuğu, bedenin esenliğinin tabiatın değil aklın hâkimiyetiyle sağlanacağı örneği topluma uygulanıp insanlık âlemi bedene, toplumlar organlara, şeytan beşerî-hayvanî tabiata, peygamberler de akla denk tutulmuş, sonuç olarak dünyada düzenin sadece peygamberle sağlanabileceği vurgulanmıştır. Nübüvvetin gerekliliği hususunda Allah-insan münasebeti, insan türünün psikolojik ve sosyolojik yapısı açısından da bakış yapılarak deliller sıralanmıştır. Daha sonra peygamberlerin ismeti, Hz. Muhammed'in nübüvvetinin ispatı ve diğer peygamberlere üstünlüğü konuları ele alınmış, nübüvvet müessesesine karşı yapılabilecek itirazlar sıralanıp bunlara cevap verilmiştir. Kerâmet konusuna yer verilmeyen eserde imâmet meselesine temas edilmiş, burada devlet başkanlığının zaruri

bir kurum olduğu belirtilerek Ehl-i sünnet'in, bazı Mu'tezilî grupların, Şiî ekollerinin ve Bâtıniyye'nin imâmet telakkileri kısaca anlatılmıştır.

Dördüncü bölümün son kısımları âhiret meselelerine ayrılmıştır. Müellif, ölüm sonrası ebedî hayatın mevcudiyetini dolaylı sayılabilecek (dûne't-tasrîh) aklî yaklaşımlarla kanıtlamaya çalışmış ve dikkat çekici deliller ortaya koymuştur. Ardından kabir hayatının nakil ve akıl yoluyla sabit olduğu belirtilmiş, mîzan, sırat, hesaba çekilme, cennet ve cehennemin nakille sübût bulduğu kaydedilmiştir.

Maṭlaʿu'l-iʿtiḳād, Sünnî kelâm eserlerine ait plan çerçevesinde kaleme alınmış olup felsefe ile kelâmın birleştirildiği müteahhir döneme ait bir kelâm risâlesi niteliği taşır. Eserde ele alınan konulardan epistemoloji, isbât-ı vâcib, insanlığın nübüvvet müessesesine olan ihtiyacı ve âhiret hayatının mevcudiyetinin fert ve toplum açısından önemi kısmen ayrıntılı biçimde verilmiş, bu arada orijinal fikirler ileri sürülmüştür. Diğer konularda filozoflar, kelâmcılar ve tasavvuf ehline ait telakkiler özet olarak aktarılmış ve hiçbir meselede Mâtürîdîliğe işaret edilmemiştir. Nakledilen görüşler Gazzâlî sonrası kelâm kitaplarından alınmış, özellikle felsefî bahislere ait anlatımlardaki bazı yanlışlar aynen tekrarlanmıştır. Dolayısıyla risâlenin tıpkıbasımını gerçekleştiren Hamit Araslı'nın, eserin incelenmesinden Fuzûlî'nin eski Yunan ve İslâm filozoflarının görüşlerine tam anlamıyla vâkıf bulunduğu yolundaki iddiasına katılmak mümkün değildir (Maṭlaʿu'l-iʿtiḳād, [nşr. Muhammed b. Tâvît et-Tancî], neşredenin önsözü, s. X-XI). Kâtib Çelebi de Maṭlaʿu'l-iʿtiḳād'ı tanıtırken eserde ele alınan itikadî konuların filozoflar ve İmâmiyye Şîası'na ait görüşler çerçevesinde işlendiğini kaydeder (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1719). Ancak risâlenin imâmet bahsinde (s. 75-77) İslâmî ekollerin devlet başkanlığı hakkındaki telakkilerinin nakledilmesiyle yetinildiği ve herhangi bir görüşe temayül gösterilmediği müşahede edilmektedir. Muhammed Tancî bunun bir takıyye olabileceğini söylemektedir (a.g.e., neşredenin önsözü, s. XII; krş. İA, IV, 690; DİA, XIII, 242).

Eserin tesbit edilebilen tek nüshası Leningrad Şarkiyat Enstitüsü Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Köprülü, AYB, I [1932], s. 447-448). Oldukça hatalı olan ve müellifin ölümünden otuz-otuz beş yıl sonra istinsah edildiği anlaşılan nüshanın tıpkıbasımını Hamit Araslı gerçekleştirmiştir

(Bakü 1958). Muhammed Tancî'nin bir önsözle birlikte müelliften ve müstensihten kaynaklanan hataların tashih edilmesi ve nakledilen görüşlerin kaynaklarının genellikle gösterilmesi suretiyle neşre hazırladığı eser Esat Coşan ve Kemal Işık'ın Türkçe tercümesiyle birlikte yayımlanmıştır (Ankara 1962).

BİBLİYOGRAFYA

Fuzûlî, Maṭlaʿu'l-iʿtiḳād (nşr. Muhammed b. Tâvît et-Tancî, trc. Esat Coşan - Kemal Işık), Ankara 1962, ayrıca bk. neşredenin önsözü, s. VIII-XII; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1719; Süleyman Nazif, Fuzûlî, İstanbul 1343/1925, s. 39-54; Abdülkadir Karahan, Fuzuli: Muhiti, Hayatı ve Şahsiyeti, İstanbul 1949, s. XIV, 126-144; a.mlf., "Fuzûlî", DİA, XIII, 242, 245; Metin Yurdagür, "Fuzûlî'nin Matla'u'l-İ'tikad Adlı Eseri ve Akidesi", Fuzûlî Kitabı: 500. Yılında Fuzûlî Sempozyumu Bildirileri (haz. Beşir Ayvazoğlu), İstanbul 1996, s. 167-173; M. Fuad Köprülü, "Fuzûlî'nin Yeni Eserleri", AYB, I (1932), s. 447-448; a.mlf., "Fuzûlî", İA, IV, 689-690, 696; Mehmet Ali Yekta Saraç, "Fuzûlî'nin Kelâm'a Dâir Matlau'litikad İsimli Eseri ve Önemi", İlmî Araştırmalar, II, İstanbul 1996, s. 111-118; Hilmi Yavuz, "Fuzuli, 'Şii'mi İdi?", Zaman, İstanbul 18 Haziran 2003, s. 17; a.mlf., "Fuzuli'nin Şiiliği", a.e. (25 Haziran 2003), s. 17.

Metin Yurdagür

MATRAKÇI NASUH

(ö. 971/1564)

Osmanlı tarihçisi ve matematikçisi.

Hayatı hakkındaki bilgiler çok azdır. Nerede, hangi tarihte doğduğu bilinmemektedir. Kendisinin bulduğu matrak oyunu sebebiyle “Matrakçı” (Matrakī), bazı kaynaklarda ise “Silâhşor” unvanıyla anılır. Kendi ifadelerinden babasının adının Abdullah, dedesininkinin Karagöz ve ailenin Bosnalı olduğu anlaşılmaktadır (Cemâlü’l-küttâb, vr. 1b). Muhtemelen dedesi veya babası devşirme olan Nasuh küçük yaşta saraya alındı ve II. Bayezid zamanında Enderun’da eğitim gördü. Bu esnada saray hocası Sâî’nin talebesi oldu (Âşık Çelebi, vr. 158a). Cemâlü’l-küttâb ve kemâlü’l-hussâb adlı eserini Yavuz Sultan Selim döneminde telife başladı ve ona ithaf etti. O sıralarda iyi bir silâhşor olarak da ün kazandı. Özellikle matrak oyununda akranına üstün olan Nasuh’un (Celâlzâde, vr. 197b) silâhşorluktaki rakipsizliğini Kanûnî Sultan Süleyman’ın 936’da (1530) verdiği berat da göstermektedir. Bu belgeye göre Hayır Bey’in valiliği sırasında Mısır’a gitmiş, orada bulunan ünlü silâhşorlarla birlikte türlü silâh ve mızrak oyunları yarışmalarına katılmış, efsanevî kahraman Rüstem-i Zâl gibi hamleler yaparak diğer yarışmacıları saf dışı bırakmıştır (Tuhfetü’l-guzât, vr. 31b-42a). Hayır Bey de Nasuh’a, Mısır’daki silâhşorların kendisine karşı koyamadıklarını itiraf ettiklerini belirten Arapça bir temessük vermiştir.

Kanûnî Sultan Süleyman’ın emriyle Muhammed b. Cerîr et-Taberî’nin ünlü İslâm tarihini Arapça’dan Türkçe’ye çevirmeye başlayan Nasuh 936’da (1530)

silâhşorlukla ilgili Tuhfetü’l-guzât adlı bir eser kaleme aldı. Bu yılın ağustos ayında padişahın oğulları Mustafa, Mehmed ve Selim için yapılan muhteşem sünnet düğünü münasebetiyle Atmeydanı’nda düzenlenen şenliklerde içinde topları, darbezenleri ve bir hisar için gerekli olan bütün malzemesiyle kâğıttan iki yürür hisar yaptı ve bu hisarlardaki askerler bir

savaş gösterisi sundu.

940 (1534) yılında Kanûnî Sultan Süleyman'ın çıktığı ilk İran seferine katılan Matrakçı Nasuh İstanbul'dan Tebriz'e, oradan Bağdat'a ve Bağdat'tan yine Tebriz üzerinden İstanbul'a kadar konup göçülen menzillerin minyatürlerini hazırladı. Matrakçı Nasuh'un hayatının daha sonraki yılları hakkında bilgi yoksa da kaleme aldığı tarihinin 968 (1561) yılına kadar gelmesi onun telifatla meşgul olduğuna işaret eder. 16 Ramazan 971'de (28 Nisan 1564) öldüğü zaman muhtemelen ıstabl-ı âmire kethüdâlığında bulunuyordu.

Eserleri. 1. Cemâlü'l-küttâb ve kemâlü'l-hüssâb. Müellifin 923'te (1517) yazdığı matematiğe dair bu eserin 966'da (1559) istinsah edilmiş bir nüshası günümüze ulaşmıştır (İÜ Ktp., TY, nr. 2719). İki bölümden oluşan kitapta rakamlar, dört işlem, kesirler ve ölçekler üzerinde durulmaktadır. 2. Mecmau't-tevârîh. Baş kısmı Taberî'nin Târîḫu'l-ümem ve'l-mülûk adlı umumi tarihinin tercümesi olan eser Matrakçı'nın yaptığı ilâve ve zeyillerle yeni bir hüviyet kazanmış ve 958 (1551) yılına kadar getirilmiştir. Yaratılıştan Hz. Süleyman'ın ölümüne kadar olan dönem eserin I. cildini oluşturmakta ve bunun iki nüshası Viyana Millî Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Cod. Mixt. nr. 999, 1187). II. cilt, efsanevî İran Kralı Keykubad'ın hükümdarlığı ile başlayıp Sâsânî Hükümdarı Nûşirevân devri olaylarıyla sona ermektedir. III. cilt Hz. Muhammed'in doğumuyla başlamaktadır. Bu cildin Ertuğrul Gazi (ö. 680/1281-82) zamanına kadar gelen bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir (Fâtih, nr. 4278). Bu nüshanın özelliği, Abbâsîler dönemi tarihini, ardından kısaca Türkler'in menşeini, Gazneliler, Selçuklular devirlerini ihtiva etmesidir. Ardından Anadolu Selçukluları ve kısaca Osmanlılar hakkında verilen bilgiler gelmektedir. Nüshanın son başlığı Ertuğrul Bey zamanında Karacahisar'ın alınmasına dairdir. British Museum'da (Or., nr. 12879) Câmiu't-tevârîh adıyla kayıtlı, birbirini tamamlar mahiyetteki üç ciltlik yazma ise Mecmau't-tevârîh'in muhtasar bir versiyonudur. Mecmau't-tevârîh'in, Türk tarihi hakkındaki genel bir girişle birlikte Kanûnî Sultan Süleyman dönemini de içine alan Osmanlı tarihiyle ilgili kısmı, iltifat ve teşviklerinin sonucu olarak hazırlandığı için kendisine takdim edildiği anlaşılan Sadrazam Rüstem Paşa'ya atfedilerek Rüstem Paşa Tarihi adıyla tanınmaktadır. Mecmau't-tevârîh'in IV. cildi olarak kabul edilebilecek olan

Osmanlı devrine ait kısmının müstakil bir nüshası tesbit edilememiştir. Ancak bazı kütüphanelerde bu cilde ait Târîh-i Sultân Bâyezid ve Sultân Selîm, minyatürlü Târîh-i Sultân Bâyezid, minyatürlü Târîh-i Sultân Selîm, Süleymannâme, minyatürlü Mecmû-ı Menâzil, Fetihnâme-i Karaboğdan, minyatürlü Târîh-i Feth-i Şikloş gibi müstakil birer eser hüviyetinde Nasuh'un kaleminden çıkmış nüshalara rastlanmaktadır. Bu husus eserin bu bölümünün kısım kısım yazılmış olabileceğini akla getirmektedir. Nitekim Mecmû-ı Menâzil'in bir yerinde görülen Tevârîh-i Âl-i Osmân ibaresi bunu gösterir. British Museum'da kayıtlı (Add., nr. 23586) Târîh-i Sultân Bâyezid ve Sultân Selîm adlı anonim yazmanın büyük bir eserin bir bölümünden ibaret olduğu anlaşılmakta, ifade ve üslûp benzerlikleri ise yazmanın Matrakçı Nasuh tarafından yazılmış olduğu kanaatini vermektedir. Eserin sadece II. Bayezid devriyle (1481-1512) ilgili bir bölümünün yazması ise minyatürlüdür. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde bulunan (Revan Köşkü, nr. 1272) yazmanın müellifi tarafından özel olarak resimlendirildiği anlaşılmaktadır. Türk resim sanatı bakımından son derece ilgi çekici olan nüshanın içinde II. Bayezid zamanında yapılmış seferlerle ilgili olarak Kili, Akkirman, İnebahtı, Moton ve Gülek kale ve şehirleriyle Osmanlı donanmasına ait gemilerin resimleri bulunmaktadır. Süleymannâme, Mecmau't-tevârîh'in IV. cildinin Kanûnî Sultan Süleyman devrine (1520-1566) dair kısmıdır. Eserin 926-944 (1520-1537) yılları arası olaylarını ihtiva eden bölümü Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde mevcuttur (Revan Köşkü, nr. 1286). Müellif adının verilmediği bu yazmanın Nasuh'a ait ve müellif hattıyla olduğu Mecmû-ı Menâzil'in yardımıyla anlaşılmaktadır. Yazmada bulunan bazı boşlukların Nasuh'un bu nüshaya da menzil resimleri yapmak istediği, fakat bunu gerçekleştiremediği düşüncesini akla getirir. Beyân-ı Menâzil-i Sefer-i Irâkeyn* adıyla yayımlanan (nşr. Hüseyin G. Yurdaydın, Ankara 1976) Mecmû-ı Menâzil Kanûnî zamanında yapılan İran seferiyle (1533-1536) ilgilidir. Müstakil bir

eser gibi Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde kayıtlı (Revan Köşkü, nr. 1284/2) Fetihnâme-i Karaboğdan'ın da aslında Süleymannâme'nin bir parçası olduğu düşünülebilir. Kanûnî'nin 945'te (1538) çıktığı Karaboğdan seferi hakkındaki bu fetihnâme Aurel Decei tarafından yayımlanmıştır (Fuad Köprülü Armağanı, İstanbul 1953, s. 99-116). Yine Süleymannâme'nin bir bölümü olduğu halde ayrı bir eser gibi kütüphane

kataloglarına giren, hatta bir yanlışlık eseri olarak Sinan Çavuş'a izâfe edilerek 1987'de tıpkıbasımı yapılan minyatürlü Târîh-i Feth-i Şikloş, Estergon ve İstolni Belgrad Kanûnî'nin 950'deki (1543) Macaristan seferiyle ilgili bir yazmadır. Süleymannâme'nin, 1539-1542 yılları arası olaylarını anlatan herhangi bir nüshasına rastlanamamıştır. Arkeoloji Kütüphanesi'ndeki yazma ise (nr. 379) 950-958 (1543-1551) yılları arasındaki olaylara dairdir. Süleymannâme'nin, Kanûnî'nin 955'te (1548) çıktığı ve Matrakçı'nın da katıldığı ikinci İran seferine dair kısmıyla ilgili bir yazma da Marburg Devlet Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Hs. Or. Oct, nr. 955). 3. Tuhfetü'l-guzât. Kanûnî Sultan Sülayman'ın şehzadelerinin sünnet düğünlerinin yapıldığı 936 (1530) yılında yazılmıştır. Burada fasıllar halinde okçuluk, kılıç, kalkan, topuz ve at tâlimi gibi silâhşorlukla ilgili konular ele alınmıştır. Eserde bizzat Matrakçı Nasuh tarafından yapılmış kroki ve resimler de bulunmaktadır (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2206). 4. Umdetü'l-hisâb. Matrakçı Nasuh'un, 923'te (1517) telif ettiği Cemâlü'l-küttâb adlı risâlesini yeniden ele alıp sonuna bazı ilâveler yaparak meydana getirdiği matematiğe dair eseridir.

Kâtib Çelebi (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1520) ve onu takip edenler (Osmanlı Müellifleri, III, 305) Matrakçı Nasuh'un Yavuz Sultan Selim için el-Ken'âniyye fi'l-hisâb adında bir eser daha yazdığını ileri sürerlerse de bu doğru değildir. Çağdaşları tarafından divanî yazının Osmanlı bürolarında kullanılmasının mûcidi olarak nitelenen Nasuh'un aynı zamanda iyi bir nakkaş olduğu belirtilmelidir. Bunun güzel örnekleri Tuhfetü'l-guzât, Mecmû-ı Menâzil vb. eserlerinde görülmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Matrakçı Nasuh, Cemâlü'l-küttâb ve kemâlü'l-hüssâb, İÜ Ktp., TY, nr. 2179, vr. 1b; a.mlf., Tuhfetü'l-guzât, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2206, vr. 31b-42a; Âşık Çelebi, Meşâirü'ş-şuarâ, vr. 158a; Celâlzâde, Tabakātü'l-memâlik, vr. 197b; Âlî, Menâkıb-ı Hünerverân, s. 61; a.mlf., Künhü'l-ahbâr, British Museum, Or., nr. 7892, vr. 34a; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 394; II, 1166, 1520; Müstakimzâde, Tuhfe, s. 568; Habîb, Hat ve Hattâtân,

İstanbul 1305, s. 159, 257; Sicill-i Osmânî, IV, 555; Osmanlı Müellifleri, III, 150, 305; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 494; A. Decei, "Fetihnâme-i Karaboğdan (1538) de Nasûh Matrakçı", Fuad Köprülü Armağanı, İstanbul 1953, s. 113-124; Hüseyin G. Yurdaydın, Matrakçı Nasûh, Ankara 1963; a.mlf., "Matrakçı Nasûh'un Süleymannâmesi", TTK Bildiriler, V (1960), s. 374-378; a.mlf., "Matrakçı Nasûh'un Minyatürlü Yeni İki Eseri", TTK Belleten, sy. 110 (1964), s. 229-233; a.mlf., "Matrakçı Nasûh'un Hayatı ve Eserleriyle İlgili Yeni Bilgiler", a.e., sy. 114 (1965), s. 329-354; Babinger (Üçok), s, 74-75; Zeren Akalay, "Tarihî Konuda İlk Osmanlı Minyatürleri", STY, II (1968), s. 101-115.

Hüseyin Gazi Yurdaydın

MATRÛH

(المطروح)

Yalan söylemekle itham edilen râvi ve bu râvinin naklettiği hadis anlamında terim.

Sözlükte “kaldırıp atmak” anlamındaki tarh kökünden türetilen matrûh “kaldırılıp atılan şey” demektir. Terim olarak “dinin esaslarına aykırı olmasa bile yalancılıkla itham edilen, dinin emir ve yasaklarına aykırı davranan veya rivayetlerinde çokça vehim ve gaflet görülen râvinin tek başına rivayet ettiği hadis” mânasına gelmektedir. Buna göre matrûh hadisle zayıf hadis çeşitlerinden olan metrûk hadis arasında bir fark bulunmamaktadır. Matrûh III. (IX.) yüzyılda terim anlamı kazanmış ve muhaddisler tarafından bir çeşit zayıf hadisi göstermek üzere aynı kökten gelen “mutarrah” (atılmış), “mutarrahu’l-hadîs” (hadisi atılmıştır), “matrûhu’l-hadîs” (hadisi atılmıştır), “tarahûhü” (onu terk ettiler), “tarahû hadîsehû” (hadisini terkettiler) vb. ifadelerle cerh lafzı olarak kullanılmaya başlanmıştır. Yahyâ b. Maîn, Beşîr b. Meymûn el-Horasânî gibi yalancı râviler hakkında, “Muhaddisler bunların hadislerinin atılması gerektiği konusunda ittifak etmiştir” diyerek matrûh tabirini kullanmıştır (İbn Arrâk, I, 42; İbn Hacer, I, 412).

Matrûh kelimesi III. (IX.) yüzyıldan sonra yerini tamamen metrûke bırakmıştır. Nitekim Râmhürmüzî, Hâkim en-Nîsâbûrî, Hatîb el-Bağdâdî, İbnü’s-Salâh eş-Şehrezûrî, Nevevî, İbn Kesîr, Zeynüddin el-Irâkī, İbn Hacer el-Askalânî ve Süyûtî gibi hadis usulcüleri eserlerinde bu terime temas etmemişlerdir. Günümüzde yazılan hadis usulü eserlerinde matrûh bazan metrûk başlığı altında, bazan da müstakil olarak ele alınmaktadır.

Zeynüddin el-Irâkī’ye göre matrûh cerhin üçüncü, Sehâvî’ye göre dördüncü derecesini ifade eden lafızlardan biridir. Bu lafızla cerhedilen râvinin naklettiği hadis değer bakımından mevzûdan biraz üstün, zayıftan biraz düşük olup ona hiçbir şekilde itibar edilmez ve delil olarak kullanılmaz.

Matrûh hadisi nakleden râvinin kendisi metrûk, hadisi de merduddur.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "ṭrḥ" md.; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve't-taʿdîl, II, 210; III, 210, 317; Irâkī, Fetḥu'l-muġīs̱, s. 176; a.mlf., et-Taḳyîd ve'l-îżâḥ (nşr. Abdurrahman M. Osmân), Beyrut 1401/1981, s. 163; İbn Hacer, Tehẕîbü't-Tehẕîb, Beyrut 1404/1984, I, 412; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Beyrut 1399/1979, I, 296; İbn Arrâk, Tenzîhü'ş-şerîʿa, I, 42; Leknevî, er-Refʿ ve't-tekmîl, s. 178; Tâhir el-Cezâirî, Tevcîhü'n-naẓar, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), s. 253; Tecrid Tercemesi, Mukaddime, s. 294-295; Talât Koçyiğit, Hadis Istılahları, Ankara 1980, s. 211, 428; Ahmed Ömer Hâşim, Ḳavâʿidü uṣûli'l-ḥadîs̱, Beyrut 1404/1984, s. 117; Abdullah Aydınlı, Hadis Istılahları Sözlüğü, İstanbul 1987, s. 80, 93-94, 149, 150; Mücteba Uğur, Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü, Ankara 1992, s. 210, 291, 392; İsmail L. Çakan, Hadis Usûlü, İstanbul 2001, s. 137-138.

Mehmet Efendioğlu

MA‘TÛH

(bk. ATEH).

MÂTÜRÎDÎ

(الماتريدي)

Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkandî (ö. 333/944)

Mâtürîdiyye mezhebinin kurucusu, müfessir ve fakih.

Nisbet edildiği Mâtürîd (Mâtürît), bugün Özbekistan Cumhuriyeti'nin sınırları içinde bulunan Semerkant'ın dış mahallesidir. 1920'de Semerkant'ı ziyaret eden Barthold, Mâtürîd'in şehrin kuzeybatısında bir köy olduğunu belirtir. Hayatı hakkında kaynaklarda çok az bilgiye rastlanan Mâtürîdî, Abbâsîler'in merkezî otoritelerinin oldukça zayıfladığı bir dönemde siyasî bakımdan hilâfete bağlı müstakil beyliklerden Sâmânoğulları'nın Mâverâünnehir'e hâkim oldukları devirde yaşamıştır. Doğum tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte hocası Rey Kadısı Muhammed b. Mukātil er-Râzî'nin 248 (862) yılında vefat ettiğine dair bilgiden hareketle III. (IX.) yüzyılın ilk yarısının ortalarında dünyaya geldiği ve ömrünün bir asra yakın olduğu tahmin edilmektedir. Nitekim Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, Mâtürîdî'nin Eş'arî'den (d. 260/874) önce zuhur ettiğini kaydetmektedir (Uṣûlü'd-dîn, s. 70). Kureşî'nin, 268'de (881) vefat eden Semerkant Kadısı Muhammed b. Eslem el-Ezdî'nin akranı olduğunu belirtmiş olmasını ihtiyatla karşılamak gerekir (el-Cevâhirü'l-muḍıyye, III, 92; krş. Nesefî, Tebṣıratü'l-edille, I, 358).

Mâtürîdî'nin Beyâzîzâde Ahmed Efendi ve Zebîdî gibi geç dönem âlimleri tarafından Ensârî nisbesiyle anılmasına ve Kitâbü't-Tevḥîd'in tek yazma nüshasının sayfa kenarında (vr. 1b) bilinmeyen biri tarafından kaydedilen nota istinaden günümüzde yazılmış bazı eserlerde soyunun Ebû Eyyûb el-Ensârî'ye uzandığı yolunda ileri sürülen iddia isabetli görünmemektedir. Zira bu iddianın mesnedi bulunmadığı gibi Zebîdî, bu nisbenin sahih olması durumunda tıpkı künyesinin çağrıştırdığı gibi dini desteklemede açtığı çığırdan dolayı verilmiş olacağını söyler ve bu nisbe ile onun soyu arasında bir ilişki kurmaz (İtḥâfü's-sâde, II, 5). Ayrıca Necmeddin en-Nesefî'ye göre

Ebû Eyyûb el-Ensârî soyundan geldiği bilinen Semerkant Kadısı Ebü'l-Hasan Ali b. Hasan el-Mâtürîdî'nin (ö. 511/1117) babaannesi, Mâtürîdî'nin kızının kızı (el-Ḳand, s. 420), Sem'ânî'ye göre ise adı geçen kadının annesi Mâtürîdî'nin kızıdır (el-Ensâb, XII, 3). Aradaki iki asra yakın süre göz önüne alınır ve Ebü'l-Hasan'a öğrencilik yapmış olması sebebiyle Necmeddin en-Nesefî'nin de bu aileye yakınlığı düşünülürse birinci rivayetin daha doğru olduğu söylenebilir. Bu sebeple Mâtürîdî'nin kız tarafından torunu olan Kadı Ebü'l-Hasan'ın baba tarafından nesep bağı karıştırılarak doğrudan Mâtürîdî'nin kendisine nisbet edilmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Eyyûb Ali ve Ali Abdülfettâh el-Mağribî gibi çağdaş Arap yazarları, Mâtürîdî'nin neslinden birinin Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin torunlarından biriyle evlenmesinden hareket etmek ve Arap seçkinlerinin evlilik konusunda kefâet aradıkları gerekçesine dayanmak suretiyle, Mâtürîdî'nin Arap olduğunu ileri sürmüşlerse de bu iddia da doğru değildir. Zira fıkhî açıdan kefâet ancak anlaşmazlık vukuunda söz konusu edilen bir gerekçe olup tarafların rızasının bulunması halinde problem teşkil etmez. Ayrıca Mâtürîdî gibi önemli bir âlimin neslinden gelen biriyle evlenmek karşı taraf için bir onur vesilesi olarak kabul edilmelidir. Araplar genellikle sahâbîye kadar uzanan soylarını kaydeder ve silsilenin sonuna ona nisbeti ortaya koyacak bir ifade eklerler. Nitekim Ebü'l-Muîn en-Nesefî, Semerkant Sünnî kelâm ekolünü anlatırken Ebû Nasr el-İyâzî ve Kadı Muhammed b. Eslem el-Ezdî'nin sahâbeye kadar varan nesep silsilelerini vermiş, fakat Mâtürîdî'nin ancak dedesini zikredebilmiştir. Mâtürîdî'nin eserlerindeki dil ve üslûp da bu eserlerin ana dili Arapça olmayan bir müellifin kaleminden çıktığını kanıtlar niteliktedir. Onun teliflerinde kullandığı dilin girift ve zor olduğu eski kaynaklarda ifade edildiği gibi (Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, s. 3; Alâeddin es-Semerkandî, Mîzânü'l-uṣûl, s. 3; Şerḥu't-Te˒vîlât, vr. 1b) günümüze kadar gelen eserleri de bu hususu açıkça göstermektedir. Öte yandan eserlerindeki birçok cümlenin kuruluşuna, bilhassa bazı fiillerin bağlaçlarına bakıldığında Arapça gramere aykırılığı yanında Türkçe gramere uygunluğu görülmektedir. Gerek dil ve üslûp özellikleri gerekse yaşadığı Semerkant ve çevresinin Türkler'in çoğunlukta bulunduğu bir bölge olması göz önüne alındığında Mâtürîdî'nin Türk asıllı olduğunu söylemek gerekir. Onun eserlerinde "hestiyye" gibi Farsça'dan türetilmiş kelimeler bulunması (Kitâbü't-Tevḥîd, s. 7; Nesefî, I, 162) ve kaynaklarda günlük hayatında Farsça'yı kullandığını gösteren bazı rivayetlerin yer alması ise (Ahmed b. Mûsâ b. Îsâ el-Keşşî, vr. 316b) Fars

asıllı olmasından değil Türkler’in hâkim bulunduğu Mâverâünnehir’in köy ve kasabalarında Türkçe’nin, şehirler ve ilim çevrelerinde ise Farsça’nın yaygınlığıyla (Muhammed Sultân el-Hucendî, s. 48) ilişkili olmalıdır.

Mâtürîdî ailesinin fertleri hakkında babası ve dedesinin (Muhammed b. Mahmûd) adından başka bir şey bilinmemektedir. Zebîdî, bazı kaynaklarda dedesinden sonraki şahsın adının Muhammed olarak zikredildiğini belirtir (İtḥâfü’s-sâde, II, 5). Ebû Mansûr künyesinden Mansûr adlı bir oğlu olduğu düşünülebilirse de Mâtürîdî bir âyetin tefsirinde künyelerin anlamları üzerinde açıklama yaparken Ebû Mansûr künyesinin örfen, evlâdı olmayan kişiye Mansûr adında oğlu olması temennisiyle verilebileceğini kaydeder (Teʾvîlâtü’l-Ḳurʾân, vr. 905a). Örnek olarak bu künyenin seçimi bir rastlantı değilse kendisinin erkek evlâdı bulunmadığının bir işareti sayılabilir. Mâtürîdî’nin oğlu tarafından nesli devam etseydi onlardan bazılarının adı kaynaklarda yer alırdı. Ebû Eyyûb el-Ensârî neslinden geldiği belirtilen Kadı Ebü’l-Hasan Ali b. Hasan b. Ali el-Mâtürîdî’nin babaannesi Mâtürîdî’nin kızının kızıdır. Mâtürîdî’nin torunuyla evlenen şahsın adı ise Ali b. Muhammed’dir. Kadı Ebü’l-Hasan’ın babası Kadı Hasan el-Mâtürîdî ve iki arkadaşı Ebû Şücâ‘ Muhammed b. Ahmed b. Hamza el-Alevî ve Ebü’l-Hasan Ali b. Hüseyin es-Suğdî kendi zamanlarında Semerkant Hanefî ulemâsının riyâsetini birlikte üstlenmişlerdi. O dönemde bu üçünün ittifak ettiği fetva muteber sayılır, onlara muhalefet edene itibar edilmezdi. Babaoğul dedeleri Mâtürîdî’nin mezarının yakınına defnedilmiştir.

Mâtürîdî Hanefî mezhebinin dördüncü, hatta üçüncü kuşak âlimlerindendir. Ebû Hanîfe’nin öğrencilerinden Muhammed eş-Şeybânî’nin öğrencisi Ebû Süleyman el-Cûzcânî’nin talebesi Ebû Bekir Ahmed b. İshak el-Cûzcânî, Nusayr b. Yahyâ el-Belhî ve Nîşâbur Kadısı Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Recâ el-Cûzcânî gibi hocalardan ilim tahsil etmişse de öğrenimini, henüz yirmi yaşlarında iken hocası Ebû Bekir Ahmed el-Cûzcânî ile birlikte ulemâ reisliğini deruhte eden ve Dârü’l-Cûzcâniyye’de ders veren Ebû Nasr el-İyâzî’den tamamlamıştır. Eğitim

hayatı, seyahatleri ve hacca gidip gitmediği, resmî bir görev alıp almadığı gibi hususlar bilinmemektedir. Ancak zalim olduğu kesinlik derecesinde sübut bulan zamanının sultanına âdil diyen ve dolayısıyla zulmü adaletle

vasıflandıran kimsenin küfre girdiği yolunda kanaat belirtmesi (Burhâneddin el-Buhârî, V, 577), Ebü'l-Kāsım el-Kâ'bî'yi zalim devlet adamlarıyla ilişki içinde olduğu için kınaması (Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi, s. 452) devrin siyaset ve devlet adamlarıyla münasebetlerinin iyi olmadığını göstermektedir. Kendisinden Ebû Ahmed el-İyâzî, Ebü'l-Hasan Ali b. Saîd er-Rüstüfeğnî ve Ebû Muhammed Abdülkerîm b. Mûsâ el-Pezdevî gibi âlimlerin fıkıh ve kelâm tahsil ettikleri bilinmektedir. Geç dönem kaynaklarında yer alan, Hakîm es-Semerkandî'nin Mâtürîdî'nin öğrencisi olduğu iddiası ise doğrulanmamıştır. Her ikisinin de Ebû Nasr el-İyâzî'ye öğrencilik yapmış olması, kaynaklarda isimlerinin sık sık birlikte anılması ve bazı menkıbelerde birbirine akran olarak gösterilmesi (Necmeddin en-Nesefî, el-Ḳand, s. 293; Sem'ânî, VI, 115; ayrıca bk. İbn Yahyâ, vr. 160b-161b), Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân'da Hakîm'in görüşlerine yer verilmiş olması (vr. 255b, 906b) gibi hususlar göz önüne alındığında bu iki âlimin akran olduğunun ve aralarında bilgi alışverişi bulunduğunun kabul edilmesi daha isabetli görünmektedir. Öte yandan Hakîm'in Mâtürîdî'ye karşı hürmetkâr bir tavır içinde bulunduğu ifade edilmektedir (Ahmed b. Mûsâ b. Îsâ el-Keşşî, vr. 39b). Arthur Stanley Tritton, Hakîm es-Semerkandî'nin Mâtürîdî'den fıkıh ve kelâm okuduğunu söylemiş ve aralarındaki isim benzerliğinden hareketle kardeş olabileceklerini ileri sürmüşse de dedelerinin isimlerinin farklı olması sebebiyle bu tahminin yanlış olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca Ebü'l-Leys es-Semerkandî'nin muhtemelen aynı şehirde bulundukları için Mâtürîdî'nin öğrencisi olduğu şeklinde çağdaş araştırmalarda yer alan bilgiler de klasik kaynaklarda görülmemektedir. Ebü'l-Leys, kendi eserinde hiçbir takdir ifadesine yer vermeden Mâtürîdî'nin iki fıkhî görüşüne atıfta bulunmakta, ancak tam aksi görüşleri tercih etmektedir (Kitâbü'n-Nevâzil, vr. 7b, 16b).

Ebü'l-Muîn en-Nesefî ve İbn Fazlullah el-Ömerî, tarih belirtmeden Mâtürîdî'nin Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'den (ö. 324/935-36) kısa bir müddet sonra vefat ettiğini kaydederler (Tebṣıratü'l-edille, I, 360; Mesâlik, VI, 46). Kureşî de hocaları Ebü'l-Hasan İbnü's-Savvâf ve Kutbüddin el-Halebî'ye dayanarak 333'te (944) öldüğünü belirtir ve daha sonra Fîrûzâbâdî, İbn Kutluboğa, Kefevî, Zebîdî, Leknevî gibi âlimler aynı tarihi benimser. Kevserî ise Kutbüddin el-Halebî'den 332 tarihini nakleder (Beyâzîzâde Ahmed Efendi, s. 7). Kureşî, iki hocasından ayrı ayrı nakilde bulunduğuna göre burada aynı tarihin verilmiş olması bir baskı hatası olmalıdır. Zira

büyük oranda Kureşî'ye dayanan Temîmî 333 yanında 332 yılını da kaydeder. Ayrıca bazı eserlerde 336 (947) tarihi de verilmektedir. Fîrûzâbâdî'nin eserinin bir başka nüshasında (el-Mirḳātü'l-vefiyye, nr. 671, vr. 74a) yer alan 323 tarihi ise yanlış istinsahtan kaynaklanmış olmalıdır. Mâtürîdî Semerkant'ın ünlü Çâkerdîze Mezarlığı'na defnedildi. Arkadaşı ve öğrencisi Hakîm es-Semerkandî mezar taşına şu anlamda bir ibare yazdırttı: "Burası bütün hayatını ilme adayan, gücünü ilmin yaygınlaşması ve öğretilmesi yolunda tüketen, din yolundaki eserleri övgüyle anılan ve ömrünün meyvelerini devşiren kişinin mezarıdır" (Nesefî, I, 358). Barthold, 1920'de Semerkant'a yaptığı seyahatte Çâkerdîze Mezarlığı'nda Mâtürîdî'nin türbesini gördüğünü kaydeder (bk. Moğol İstilâsına Kadar Türkistan, s. 95). Ancak bu mezarlık Soyvetler Birliği döneminde iskâna açılmış ve türbenin bulunduğu yer bir evin bahçesinde kalmıştır. 1991 yılında Semerkant'ı ziyaret eden bir grup Türk ilim adamı sözü edilen yerde türbe bulunmadığını, kabrinin üzerine beton atılıp avlu olarak kullanıldığını ifade etmiştir. Mâtürîdî'nin şimdi Semerkant'ın Siyab merkez ilçesinin İkinci Şark mahallesi Gucdüvân sokağında yer alan mezarının bulunduğu alana 2000 yılında tamamlanan yeni bir türbe ve etrafına da bir külliye inşa edilmiştir.

Mâtürîdî'nin hayatı, eserleri, görüşleri, öğrencileri ve çağdaşları hakkında bilgi verdiği bilinen en eski kaynak Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin Tebṣıratü'l-edille'sidir. Sonraki eserler Mâtürîdî'den özetle bahsetmekte ve bilinenlere yeni bir şey katmamaktadır. Çağdaş araştırmalarda da bu bilgiler tekrarlanmaktadır. Bununla birlikte Semerkant Sünnî kelâm ekolüne mensup Ebû Seleme'nin Cümelü uṣûli'd-dîn adlı eserine yazılan bir şerhte Mâtürîdî'nin hayatı ve kelâma dair görüşleriyle ilgili bazı anekdotlara rastlanmaktadır. Müellifi tesbit edilemeyen, ancak bir yerde babasının adını İbn (Ebû ?) Zekeriyyâ Yahyâ b. İshak şeklinde veren (İbn Yahyâ, vr. 161b) bu kitabın müellifi Mâtürîdî'nin öğrencisi Ebü'l-Hasan er-Rüstüfeğnî'nin öğrencisidir. Eserde Mâtürîdî, "Zamanında ilimde, anlayışta, mezhepleri bilmede ve takvâda yegâne idi" şeklinde tavsif edilmektedir (a.g.e., vr. 161b-162a). Hanefî kaynakları dışında ise Mâtürîdî'nin adı, tesbit edilebildiği kadarıyla ilk defa Şâfiî âlimlerinden Ebû Âsım el-Abbâdî'nin 435'te (1044) tamamladığı el-Fuḳahâʾü'ş-Şâfiʿiyye adlı eserinin girişinde önde gelen Hanefî fakihlerinin adları sıralanırken "Ebû Mansûr es-Semerkandî" şeklinde geçmektedir. Sem'ânî de Mâtürîdî'yi torunlarından

Kadı Ebü'l-Hasan el-Mâtürîdî'nin biyografisinde anmaktadır (el-Ensâb, VI, 155). Fahreddin er-Râzî ve Kurtubî, tefsirlerinde Mâtürîdî'nin görüşlerine yer verirler, Kurtubî onu "eş-şeyh el-imâm" diye anar (Mefâtîḥu'l-ġayb, V, 163; VI, 200; XIV, 228; XXIV, 244; XXVII, 188; el-Câmiᶜ, VI, 38). Zehebî, Mâtürîdî'yi öğrencisi Abdülkerîm el-Pezdevî'nin biyografisi içinde zikreder ve bu öğrencisinin kendisinden fıkıh tahsil ettiğini belirtir (Târîḫu'l-İslâm, s. 200). İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlikü'l-ebṣâr adlı eserinin fukahaya ayırdığı cildinde Hanefî mezhebi âlimleri arasında övgü dolu sözlerle Mâtürîdî'nin biyografisine kısaca yer verir. Daha sonra Kureşî ile birlikte Hanefî tabakat kitaplarında Mâtürîdî'nin biyografisi mutlaka zikredilegelmiştir.

Çağdaş araştırmalarda Mâtürîdî'nin tefsir, kelâm, fıkıh ve usulü, mezhepler tarihi alanlarında önemli mevkiine rağmen gerek mezhepler tarihine dair eserlerde gerekse bibliyografik kaynaklarda ihmal edildiği belirtilmekte ve sonraki dönemlere çok az eseri intikal eden Eş'arî'nin mezhebinin yayılmasına karşılık Mâtürîdî'nin mâruz kaldığı bu ihmalle ilgili çeşitli sebepler ileri sürülmektedir. Bunlar arasında Mâtürîdî'nin hilâfet merkezi Bağdat'tan uzakta yaşamış olması, Arap tarihçileri tarafından kasıtlı olarak zikredilmemesi, siyasî iktidarla anlaşmazlık içinde bulunması sebebiyle Eş'arîler gibi devlet imkânlarından yararlanmamış olması, Eş'arîliğin Nizâmiye medreselerinde okutularak İslâm dünyasının her tarafına gönderilecek kimseler yetiştirilmesine mukabil Mâtürîdîliğin resmî eğitim kurumlarına girememesi, Eş'arîliğin Şâfiîler ve Mâlikîler gibi farklı kitleler tarafından benimsenmesine rağmen Mâtürîdîliğin sadece Hanefîler'e münhasır kalması, Mâtürîdîliğin akla daha fazla önem vermek suretiyle muhafazakâr ulemânın ve biyografi müelliflerinin ilgi alanı dışında kalması, Hanefî çevrelerinin Mâtürîdî'nin Ebû Hanîfe'nin otoritesini gölgelemesinden

endişe etmeleri, eserlerinin dil ve üslûp açısından problemli oluşu gibi bir dizi sebep kaydedilmektedir. Bazı araştırmacılar ise Zehebî ve Süyûtî gibi biyografi müelliflerinin Mâtürîdî'yi Türk olduğu için terkettiklerini ileri sürmüştür. Ancak bu müelliflerin eserlerine bakıldığında İslâm dünyasında ilmî faaliyetlerde bulunan kişilerin mezhep, milliyet vb. özelliklerine bakılmaksızın biyografilerine yer verildiği görülmektedir. Bu hususta, Alâeddin es-Semerkandî'nin dikkat çektiği gibi Mâtürîdî'nin kendi

memleketinde de iki asra yakın bir süre ihmal edildiği ve Hanefî tabakat kitaplarında bile hakkında verilen bilgilerin çok sınırlı olduğu gerçeği unutulmamalıdır. Mâtürîdî'nin eserlerinde savunduğu fikirler Ehl-i sünnet'in temel görüşleri olup imanamel ayırımı (kebîre) konusunda mutedil Mürcie görüşünü benimsemesinin onun Ehl-i sünnet çizgisi dışında kalmasını gerektirmeyeceği gibi Kaderiyye'nin mukabili saydığı Mürcie'yi eleştirmesi de böyle bir iddiayı geçersiz hale getirir. Günümüze kadar gelmeyen eserlerinde Ehl-i sünnet tabirinin yer alıp almadığı hususunda bir şey söylenemezse de Mâtürîdî'nin öğrencisinin öğrencisi olan İbn Yahyâ gibi bir âlim aynı tabiri sıkça kullanmaktadır. Aslında Mâtürîdî'den sonra yaygın hale gelen Ehl-i sünnet (ehlü's-sünne ve'l-cemâa) tabiri, akaid konusunda Resûlullah ile ashap cemaatinin yolunu (sünnet) takip edenler, yani ashap yoluyla bize aktarılan Hz. Peygamber'in İslâm anlayışını benimseyenler demek olup bu tabir namazın kılınış şekli dahil olmak üzere genel İslâm anlayışını içermektedir. Bu da müslümanların büyük çoğunluğunun esasen benimsediği bir husustur (Topaloğlu, s. 109).

Mâtürîdî'nin ihmal edilişi için ileri sürülen sebepler az veya çok etkili olmuştur. Nitekim Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, Kitâbü't-Tevḥîd adlı eserini yeterli bulmasına rağmen onu dil ve üslûp açısından problemli bulduğu için kendi kitabını yazmayı gerekli görmüştür (Uṣûlü'd-dîn, s. 3). Alâeddin es-Semerkandî de Mâtürîdî'nin fıkıh usulüne dair eserlerinin son derece sağlam delil ve güçlü istidlâllere dayanmasına rağmen ilgi görmemelerinden yakınır ve bunun sebebinin lafız ve mânalarının anlaşılır olmayışı veya himmet ve gayret azlığında aranması gerektiğini belirtir. Ona göre fakihlerin Mâtürîdî'nin eserlerinde görülen kelâm tartışmalarıyla ilgilenmeyip sadece fıkha meyletmeleri yalnız fıkhî meseleleri ele alan eserlerin yaygınlık kazanmasına sebep olmuştur (Mîzânü'l-uṣûl, s. 3). Mâtürîdî'nin yaşadığı bölgenin çeşitli istilâlara mâruz kalıp dinî eserlerin tahrip edilmesi, ayrıca Mâverâünnehir'in Bağdat, Basra ve Kûfe gibi ilim ve kültür merkezlerinden uzakta olmasının eserlerinin ihmal edilmesindeki etkisinin göz önünde bulundurulması gerektiğine dikkat çeken Bekir Topaloğlu'na göre ise bu ihmalin temelinde muhaddislerle fakihlerin Mâtürîdî'nin görüşlerini Mu'tezile'ye yakın kabul etmelerinin yatması kuvvetle muhtemeldir (Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi, s. XIV, XVIII). Madelung'a göre Mâtürîdî'nin görüşlerinin Mâverâünnehir'in batısında sağlam bir yer edinememiş olmasında Hanefîliğin ana merkezi olan Irak'ta

Ebü’l-Hasan el-Kerhî, Cessâs ve Ebû Abdullah Hüseyin b. Ali es-Saymerî gibi önde gelen Hanefî âlimlerinin itikadda Mu‘tezile mezhebini benimsemelerinin büyük tesiri olmuştur (İmam Mâturîdî ve Maturidîlik, s. 308). Aslında Mâtürîdî İslâm dünyasında tamamen ihmal edilmiş değildir. Görüşleri ve biyografisine dair bazı bilgiler, erken dönemlerden itibaren bilhassa kendisini büyük bir otorite kabul eden Mâverâünnehir Hanefîleri’nin teliflerinde, VII. (XIII.) yüzyıldan itibaren de çok sınırlı biçimde diğer mezheplere ait eserlerde yer almaya başlamıştır. Bununla birlikte ona ayrılan yerin çok yönlü ilmî şahsiyetine uygun olduğu söylenemez.

Kaynaklarda Mâtürîdî’nin tasavvufî yönüyle ilgili bazı kayıtlara rastlanmaktadır. Hakkında tıpkı bir tasavvuf büyüğü gibi menkıbeler ve rüyalar aktarılmakta, Semerkant’ta Deşt Ribâtı’nda Hızır ile görüşüp onun duasını aldığı, kerametleri bulunduğu belirtilmekte ve yaptığı duanın kabul edildiğine dair bir hadise de nakledilmektedir (Ebü’l-Yüsr el-Pezdevî, s. 3; Necmeddin en-Nesefî, s. 32, 293; Ahmed b. Mûsâ b. Îsâ el-Keşşî, vr. 316b, 317a; Mahmûd b. Süleyman el-Kefevî, vr. 105b). Nesefî’nin Mâtürîdî hakkında tasavvuf terminolojisiyle kullandığı “kudvetü’l-ferîkayn” (iki grubun lideri) tabiri ise (el-Ḳand, s. 143) zâhir ve bâtın ilimlerinde lider konumunda olduğunu çağrıştıran bir ifadedir. Arkadaşı Hakîm es-Semerkandî’nin aksine Mâtürîdî’nin tasavvufî eserlerde bir sûfî olarak zikredilmemiş olması sorgulanmayı gerektirmekle birlikte bu menkıbe ve rüyalar, onun takipçileri tarafından sonraki dönemlerde nasıl algılandığını göstermesi bakımından oldukça önemli malzeme teşkil etmektedir. Kelâbâzî’nin muâmelât alanında eser veren meşhur mutasavvıf âlimler arasında saydığı Hakîm es-Semerkandî’nin Mâtürîdî’nin çok yakın arkadaşı olması aralarında bilgi alışverişi bulunduğunu düşündürmektedir. Nitekim Mâtürîdî Teʾvîlâtü’l-Ḳurʾân’ında Hakîm’den “nasihat” kelimesinin tanımını aktarmaktadır (vr. 255b). Takvâya ulaşmanın yollarıyla ilgili olarak yaptığı açıklamalar da önemli ölçüde tasavvufî bir karakter taşır (a.g.e., vr. 93a-b). Ayrıca öğrencisinin öğrencisi olan İbn Yahyâ kendisini takvâ titizliğinde tek şahsiyet olarak nitelemektedir (Şerḥu Cümeli uṣûli’d-dîn, vr. 162a). Ancak Kitâbü’t-Tevḥîd’de keşif ve ilhamın bilgi kaynakları arasında yer alamayacağını açıkça ifade eden Mâtürîdî, öğrencisi Rüstüfeğnî’nin Fevâʾid adlı eserinden yapılan iki iktibasa göre velîlerin peygamberlerden üstün olduğunu savunanların görüşünü reddeder, dünya nimetlerinden istifade

edilmesini yadırgayanlara bunların insanların faydalanması için yaratıldığını söyleyerek karşı çıkardı (Ahmed b. Mûsâ b. Îsâ el-Keşşî, vr. 308a, 314b). Mâtürîdî, gerek Kitâbü't-Tevḥîd'de gerekse Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân'da çeşitli münasebetlerle Allah'a ve Resulü'ne olan tâzim ve muhabbetini zaman zaman etkileyici duygusal ifadelerle dile getirir. Bunun yanında kalıplaşmış anlatımlara yer vermez. Kelâbâzî'nin et-Taʿarruf'unda anlatılanlardan, Mâtürîdî ve çevresinin kelâma dair görüşlerinin Mâverâünnehir mutasavvıfları üzerinde etkili olduğu anlaşılmaktadır (Nesefî, I, 360-361). Hatta bir büyük tarikat şeyhinin Mâtürîdî'nin, zamanında bu ümmetin mehdîsi olduğunu söylediği kaydedilmektedir (Zebîdî, II, 5).

Mâtürîdî kelâm, tefsir, fıkıh ve mezhepler tarihi alanlarındaki çalışmalarıyla tanınmaktadır. Kitâbü't-Tevḥîd adlı eseri Sünnî kelâmının klasiklerinden biri haline gelmiştir. Kaynaklarda zikredilen kitaplarının isimleri onun Mu'tezile, Karâmita, Revâfız gibi fırkalarca ileri sürülen düşüncelere karşı uzun mücadeleler

verdiği izlenimini uyandırmaktadır. Sonraki dönemlerde takipçileri tarafından "şeyh, imam, şeyhülislâm, imâmü'l-hüdâ, alemü'l-hüdâ, reîsü meşâyihi Semerkand, imâmü'l-mütekellimîn, musahhihu akāidi'l-müslimîn, imâmü Ehli's-sünne" gibi unvanlarla anılmıştır. Ebü'l-Muîn en-Nesefî, dinî ve felsefî ilimlerde bu alanlarda ileri seviyede bulunanların kolay kolay elde edemeyeceği çeşitlilikte bilgilere sahip bir şahsiyet olarak nitelediği Mâtürîdî'nin dini ihya yolunda çaba sarfettiğini, hakkı destekleme uğrunda çalıştığını, dinin hakikatlerini araştırma ve bunların ince mânalarıyla derin hikmetlerini ortaya çıkarma düşüncesiyle yoğrulduğunu belirtir (Tebṣıratü'l-edille, I, 359; II, 831-832). Kelâmda imam olarak kabul edilen Mâtürîdî, akîdeyi güçlendirme ve dini temel görüşleri çerçevesinde müdafaa etme konusunda gerek İslâm dışı akımlara gerekse Muʿtezile, Havâric ve Bâtıniyye gibi İslâmî mezheplere karşı ciddi bir mücadele vermiş, çağdaş oldukları halde görüştüklerine dair herhangi bir kayda rastlanmayan Ebü'l-Hasan el-Eşʿarî'den daha önce bu alanda etkin bir varlık göstermeye başlamıştır. Mâtürîdî, ilmî çevresiyle beraber Mâverâünnehir'de İslâm düşüncesinin belli bir istikrara kavuşmasında, İslâm'ın ve Hanefîliğin Türkler arasında yayılmasında önemli görev yapmış ve bu etkisi zaman içinde artarak devam etmiştir.

Mâtürîdî’nin öğrencisi Rüstüfeğnî’ye öğrencilik yapmış olan İbn Yahyâ’nın kendi döneminde Semerkant’taki Ehl-i sünnet’in Cûzcâniyye ve İyâziyye diye bilindiğini belirtmesi (Şerḥu Cümeli uṣûli’d-dîn, vr. 121a), bunun yanında Mâtürîdiyye’den söz etmemesi, IV. (X.) yüzyılın ikinci yarısında Semerkant kelâm ekolünün henüz Mâtürîdî’ye nisbet edilmediğini göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Anlaşıldığı kadarıyla V. (XI.) yüzyılın ikinci yarısında bile Mâtürîdî bu ekolün lideri olarak görülmemekteydi. Zira Kitâbü’t-Tevḥîd’in dışında kendi zamanına kadar Semerkantlı âlimler tarafından yazılan kelâm eserlerini yetersiz bulan Ebü’l-Yüsr el-Pezdevî (ö. 493/1100), Ehl-i sünnet imamlarından saydığı Mâtürîdî’nin bu kitabını dil ve üslûp bakımından problemli bulduğunu belirtmesinin yanı sıra bazı görüşlerini açık bir biçimde eleştirerek (Uṣûlü’d-dîn, s. 2-3, 203-204, 207-211) ona tam bağlı olmadığını ortaya koymuştur. Mâtürîdî’yi bir ekol sahibi olarak benimseyen ve kelâma dair görüşlerini merkeze alarak Kitâbü’t-Tevḥîd’den sonra ikinci kaynak sayılan Tebṣıratü’l-edille’yi telif eden âlim Ebü’l-Muîn en-Nesefî olmuş, Nesefî ile birlikte Mâtürîdîlik bir kelâm akımı olarak tarihteki yerini almıştır. Fahreddin er-Râzî, Mâverâünnehir’de yaptığı münazaraları konu alan eserinde Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’nin Mâverâünnehirli tâbilerinden söz eder ve onlarla yaptığı tartışmayı anlatır (Münâẓarât, s. 53). Bundan artık Mâtürîdîliğin bir ekol haline geldiği, fakat henüz Mâtürîdiyye adının kullanılmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim İbn Fazlullah el-Ömerî, Mâtürîdiyye adının Mu‘tezile tarafından verildiğini belirtir. Ona göre Mu‘tezile kelâmcıları, Mâtürîdî’nin Ehl-i sünnet mezhebine verdiği güçlü desteğe karşı duydukları şiddetli öfke sebebiyle akaid ve usulde Ebû Hanîfe’nin yolunu izleyen Ehl-i sünnet mensuplarına Mâtürîdiyye lakabını takmışlardır (Mesâlik, VI, 46). Sa‘deddin et-Teftâzânî Horasan, Irak, Şam (Suriye) ve diğer memleketlerin büyük çoğunluğunda Ehl-i sünnet’in Eş‘ariyye, Mâverâünnehir’de ise Mâtürîdiyye anlayışının yaygın olduğunu belirtir ve kendi zamanında bu iki grup arasında tekvîn, imanda istisna ve mukallidin imanı gibi bazı konularda görüş ayrılığı çıktığını kaydeder. Ardından da bu iki grubun ileri gelen âlimlerinin birbirlerini bid‘atçılık ve sapıklıkla suçlamadıklarını vurgular (Şerḥu’l-Maḳāṣıd, II, 271). Eş‘arîlik daha çok Şâfiî ve Mâlikîler arasında, Mâtürîdîlik ise Hanefîler arasında yayılmıştır (bk. MÂTÜRÎDİYYE).

Eserleri. Mâtürîdî’nin kendisine aidiyeti kesin olan on üç eserinden on ikisinin adını, daha -başka eserleri de bulunduğunu belirterek-Ebü’l-Muîn en-Nesefî kaydetmiştir. Şerḥu’l-Câmiʿi’ṣ-ṣaġīr’in varlığı ise güvenilir klasik kaynaklarda yapılan iktibaslardan öğrenilmektedir. A) Tefsir. Teʾvîlâtü’l-Ḳurʾân*. Teʾvîlâtü Ehli’s-sünne, Teʾvîlâtü’l-Mâtürîdiyye adıyla da bilinen eser tefsir açısından çok önemli bir çalışma olmasının yanı sıra kelâm, fıkıh ve fıkıh usulü alanlarında da zengin bilgi ve önemli görüşler içermektedir. Ayrıca İslâmî fırkalar ve İslâm dışı akımlarla dinlere ait inanç ve görüşlerin tenkidi bakımından ihmal edilemeyecek bir kaynaktır. Eser Mâtürîdî’nin öğrencilerine yaptığı takrirlerden oluşmuştur. Teʾvîlât’ın çeşitli kütüphanelerde kırk civarında nüshasının bulunduğu bilinmektedir (Brockelmann, GAL, I, 195; Suppl., I, 346; Muhammed Mustafiz al-Rahman, s. 60-62, 131-145; Sezgin, I/4, s. 40-41). Osmanlı âlimlerinden Lâlezârî, Fâtiha sûresinin 5. âyeti hakkında eserde yer alan açıklamalar üzerine el-Yâḳūtetü’l-ḫamrâʾ adıyla bir şerh yazmıştır (Süleymaniye Ktp., Hafîd Efendi, nr. 124, 130). Teʾvîlâtü’l-Ḳurʾân’ın Muhammed Eroğlu (İstanbul 1971), İbrâhim Avadayn - Seyyid Avadayn (Kahire 1971), Muhammed Müstefîzürrahman (Bağdad 1983) ve Bekir Topaloğlu - Ahmet Vanlıoğlu (İstanbul 2003) tarafından kısmî neşirleri yapılmış, üzerinde kitap, makale ve tebliğ tarzında çalışmalar gerçekleştirilmiştir. B) Kelâm. 1. Kitâbü’t-Tevḥîd*. Mâtürîdî’nin tam olarak basılmış tek eseri olup kelâm ilminin temel konularını ele almaktadır. Fethullah Huleyf tarafından yapılan ve birçok yanlış ihtiva eden ilk neşrinden sonra (Beyrut 1970, 1982; İstanbul 1979; İskenderiye, ts.) Bekir Topaloğlu ve Muhammed Aruçi eseri yeniden yayımlamış (Ankara 2003), ayrıca Bekir Topaloğlu kitabı Türkçe’ye çevirmiştir (Ankara 2002). 2. Kitâbü’l-Maḳālât (bu esere atıfta bulunan veya ondan iktibas yapan kaynaklar için bk. Ebü’l-Yüsr el-Pezdevî, s. 241; Nesefî, I, 52, 162, 405; II, 829, 834). Brockelmann’ın Köprülü ve Süleymaniye (Fâtih) kütüphanelerinde bu kitaba ait olarak gösterdiği nüshaların Mâtürîdî’nin eserine ait olmadığı anlaşılmıştır. 3. Reddü Evâʾili’l-edille li’l-Kaʿbî (bir iktibas için bk. Nesefî, II, 567). 4. Reddü Tehẕîbi’l-cedel li’l-Kaʿbî. 5. Beyânü vehmi’l-Muʿtezile. 6. Reddü Vaʿîdi’l-füssâḳ li’l-Kaʿbî. 7. Reddü’l-Uṣûli’l-ḫamse li-Ebî ʿÖmer el-Bâhilî. Bu eserde görüşleri eleştirilen âlim, Basra Mu‘tezilesi’nin ileri gelenlerinden Ebû Ömer Muhammed b. Ömer b. Saîd el-Bâhilî’dir. 8. Reddü Kitâbi’l-İmâme li-baʿżi’r-Revâfıż. 9. er-Red ʿale’l-Ḳarâmiṭa (fi’l-uṣûl). C) Fıkıh. 1. Meʾâḫiẕü (Meʾḫaẕü)’ş-şerâʾiʿ fî uṣûli’l-fıḳh (iktibaslar için bk. Nesefî, I,

146; II, 784; Alâeddin es-Semerkandî, Mîzânü’l-uṣûl, s. 70, 659-660, 699, 746; Lâmişî, s. 189; Burhâneddin el-Buhârî, II, 382; Abdülazîz el-Buhârî, II, 619; III, 662). 2. Kitâbü’l-Cedel fî uṣûli’l-fıḳh. 3. er-Red ʿale’l-Ḳarâmiṭa (fi’l-fürûʿ). 4. Şerḥu’l-Câmiʿi’ṣ-ṣaġīr (iktibaslar için bk. Ebü’l-Usr el-Pezdevî, vr. 113b, 266a; Kâsânî, VII, 47). Muhammed eş-Şeybânî’nin Hanefî mezhebinin temel kaynaklarından olan el-Câmiʿu’ṣ-ṣaġīr adlı eserinin şerhidir (aş. bk.).

Mâtürîdî’ye Nisbet Edilen Eserler. 1. Şerḥu’l-Fıḳhi’l-ekber (Haydarâbâd 1321/1904, 1365). Ebû Hanîfe’nin el-Fıḳhü’l-ebsaṭ adlı eserinin Ebü’l-Leys es-Semerkandî tarafından yapılan şerhinin yanlışlıkla Mâtürîdî’ye ait gösterilerek yapılmış

neşridir (Şerḥu’l-Fıḳhi’l-ebsaṭ li-Ebî Ḥanîfe, neşredenin girişi, s. 5-10). 2. Risâle fi’l-ʿaḳāʾid (el-ʿAḳīdetü’l-Mâtürîdiyye). Mâtürîdî ekolünün bir mensubu tarafından yapılan, ekolün sisteminin özeti mahiyetindeki risâleyi önce Yusuf Ziya Yörükan tercümesiyle birlikte İslâm Akaidine Dair Eski Metinler içinde Akaid Risâlesi (Ankara 1953) = Risâle fi’l-ʿaḳāʾid (İstanbul 1953) adıyla, daha sonra Takıyyüddin es-Sübkî’nin es-Seyfü’l-meşhûr fî şerḥi ʿAḳīdeti Ebî Manṣûr’u ile birlikte Mâtürîdî’nin Akîde Risâlesi ve Şerhi ismiyle (İstanbul 2000) M. Saim Yeprem tarafından tahkik ve tercüme edilerek yayımlanmıştır. 3. Kitâbü’t-Tevḥîd. Mâtürîdî’nin Kitâbü’t-Tevḥîd’inden farklı küçük bir risâle olup Yusuf Ziya Yörükân tarafından İslâm Akaidine Dair Eski Metinler içinde tercümesiyle birlikte neşredilmiştir (İstanbul 1953; Ankara 1953). 4. Kitâbü’l-Uṣûl (Uṣûlü’d-dîn). Sezgin, Brockelmann’ın yanlış olarak bu eseri Mâtürîdî’ye nisbet ettiğini belirtir. 5. Risâle fîmâ lâ yecûzü’l-vaḳfü ʿaleyhi fi’l-Ḳurʾân (yazmaları için bk. Sezgin, I/4, s. 42). 6. Pendnâme-i Mâtürîdî (Veṣâyâ ve münâcât, Fevâʾid). Farsça olan risâle, Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler (Hüseyin Çelebi, nr. 1187) ve Süleymaniye (Fâtih, nr. 5426) kütüphanelerinde yer alan iki farklı nüshaya dayanılarak Îrec Efşâr tarafından neşredilmiştir (Ferhengi Îrân Zemîn, Tahran 1345hş., X, 46-67). 7. Risâle-i Şeyḫ Ebû Manṣûr Mâtürîdî (İrşâd). 8. İrşâdü’l-mübtediʾîn fî tecvîdi kelâmi rabbi’l-ʿâlemîn. 9. Risâle-i Cânıvâr Dârî (bu eserlerin nisbetindeki problemler için bk. Kitâbü’t-Tevhîd Tercümesi, tercüme edenin girişi, s. XXVI, XXIX, XXXI-XXXIV; ayrıca Farsça olan son üç eserin Taşkent El Yazmaları Kütüphanesi’nde bulunan yazmaları hakkında bk.

Yunusoviç, s. 278-280).

Literatür. a) Türkçe Eserler. Muhammed Eroğlu, Ebû Mansûr el-Mâturîdî ve Te'vîlâtü'l-Kur'ân (öğretim üyeliği tezi, İstanbul 1971); Kemal Işık, Mâturîdî'nin Kelâm Sisteminde İman, Allah ve Peygamberlik Anlayışı (Ankara 1974, 1980); A. Vehbi Ecer, Türk Din Bilgini Mâturîdî (Ankara 1978); M. Saim Yeprem, İrade Hürriyeti ve İmam Matüridi (İstanbul 1980, 1984); Mustafa Sait Yazıcıoğlu, Matüridi ve Nesefi'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı (Ankara 1982, 1992); Hasan Şahin, Mâturîdî'ye Göre Din (Kayseri 1987); Nusrettin Yılmaz, Kelâbâzî'nin Tasavvuf ve Akaid Alanındaki Görüşleri ve Matüridî ile Mukayesesi (yüksek lisans tezi, 1990, EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); M. Ragıp İmamoğlu, İmâm Ebû-Mansûr el-Mâtüridî ve Te'vilâtü'l-Kur'ân'daki Tefsir Metodu (Ankara 1991); Hanifi Özcan, Mâtüridi'de Bilgi Problemi (İstanbul 1993) ve Matüridi'de Dini Çoğulculuk (İstanbul 1995); Mustafa Can, Matüridi'ye Kadar Nübüvvete Karşı Çıkanlar ve Matüridi'de Nübüvvet Anlayışı (doktora tezi, 1997, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Adil Bebek, Matüridî'de Günah Problemi (İstanbul 1998); H. Sabri Erdem, Maturidi ve İbn Teymiyye'de Metod Anlayışı ve Kur'an (İstanbul 1998); Hüseyin Kahraman, Maturidilikte Hadis Kültürü (Bursa 2001); Musa Koçar, İmam Mâtürîdî'de Esmâ-i Hüsnâ (Isparta 2002); Latif Solmaz, Ebû Mansûr Muhammed Mâtürîdî'de Günah Meselesi (Konya 2002); Talip Özdeş, İmam Mâturîdî'nin Tefsir Anlayışı (İstanbul 2003).

b) Yabancı Dildeki Eserler. Muhammed Müstefîzürrahman, An Edition of the First Two Chapters of al-Māturīdī's "Ta'wīlāt Ahl al-Sunna" (doktora tezi mukaddimesi, 1970, University of London); Ebü'l-Hayr Muhammed Eyyûb Ali, Ebü'l-Hayr Muhammed, ʿAḳīdetü'l-İslâm ve'l-İmâm el-Mâtürîdî (Dakka 1983); Ali Abdülfettâh el-Mağribî, İmâmü Ehli's-sünne ve'l-cemâʿa Ebû Manṣûr el-Mâtürîdî ve ârâʾühü'l-kelâmiyye (Kahire 1985); Belkāsım el-Gālî, Ebû Manṣûr el-Mâtürîdî: Ḥayâtühû ve ârâʾühü'l-ʿaḳdiyye (Tunus 1989); Mustafa Cerić, Roots of Synthetic Theology in Islam: A Study of the Theology (Kuala Lumpur 1995); Ulrich Rudolph, al-Mâturîdî und die sunnitische Theologie in Samarkand (Leiden 1997) (Mâtürîdî ve onun kültür çevresiyle ilgili geniş bir literatür için bk. Kutlu, İmam Mâturîdî ve Maturidilik, s. 385-432).

Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü tarafından 14-15 Mart 1986 tarihinde Kayseri'de "Ebû Mansur Semerkandî-Mâturîdî Kongresi" adıyla bir toplantı yapılmış ve burada sunulan tebliğler Ebû Mansur Semerkandî Mâturîdî (862-944) adıyla yayımlanmıştır (Kayseri 1990). Özbekistan Cumhuriyeti Bakanlar Kurulu kararıyla 2000 yılında Mâtürîdî'nin 1130. doğum yılı büyük etkinliklerle kutlanmış, bu münasebetle birkaç kitap, derleme ve makale neşredilmiştir. Ayrıca 17 Kasım 2000 tarihinde Semerkant'ta Mâtürîdî anısına yapılan türbenin açılışı münasebetiyle uluslararası bir sempozyum düzenlenmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Mâtürîdî, Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 40, vr. 93a-b, 255b, 905a, 906b; a.mlf., Kitâbü't-Tevḥîd (nşr. Fethullah Huleyf), Beyrut 1986, s. 7, ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 1-57; a.mlf., Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi (trc. Bekir Topaloğlu), Ankara 2002, s. 452, ayrıca bk. tercüme edenin girişi, s. XIII-XXXIV; Ebü'l-Leys es-Semerkandî, Kitâbü'n-Nevâzil, İÜ Ktp., Nadir Eserler, nr. A-3459, vr. 7b, 16b; a.mlf., Şerḥu'l-Fıḳhi'l-ebsaṭ li-Ebî Ḥanîfe: The Islamic Concept of Belief in the 4th/10th Century: Abū'l-Lai¹ as-Samarqandī's Commentary on Abū Ḥanīfa al-Fiqh al-absaṭ (nşr. H. Daiber), Tokyo 1995, neşredenin girişi, s. 5-10; İbn Yahyâ, Şerḥu Cümeli uṣûli'd-dîn, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1648, vr. 18b-19a, 20a, 29a, 31a, 34a, 39a, 46b, 61b, 64b, 68a-69a, 88b, 93b, 110a, 117b, 121a, 125a, 127b, 160b-162a; Ebû Âsım el-Abbâdî, Ṭabaḳātü'l-fuḳahâʾi'ş-Şâfiʿiyye (nşr. G. Vitestam), Leiden 1964, s. 3; Ebü'l-Usr el-Pezdevî, Şerḥu'l-Câmiʿi'ṣ-ṣaġīr, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 605, vr. 113b, 266a; Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, Uṣûlü'd-dîn (nşr. H. P. Linss), Kahire 1383/1963, s. 2-3, 70, 203-204, 207-211, 241; Nesefî, Tebṣıratü'l-edille (Salamé), I, 52, 146, 162, 305, 358-361, 405; II, 567, 784, 829, 831-832, 834, 970; ayrıca bk. İndeks; Lâmişî, Kitâb fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. Abdülmecîd Türkî), Beyrut 1995, s. 189; Necmeddin en-Nesefî, el-Ḳand fî ẕikri ʿulemâʾi Semerḳand (nşr. Nazar Muhammed el-Fâryâbî), Riyad 1412/1991, s. 32, 143, 293, 311, 420; Alâeddin es-Semerkandî, Mîzânü'l-uṣûl (nşr. M. Zekî Abdülber), Katar 1404/1984, s. 3, 70, 659-660, 669, 746; a.mlf.,

Şerḥu't-Teʾvîlât, Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 176; Sem'ânî, el-Ensâb, VI, 115; XII, 2-3; Ahmed b. Mûsâ b. Îsâ el-Keşşî, Mecmûʿu'l-ḥavâdiṡ ve'n-nevâzil, Süleymaniye Ktp., Yeni Cami, nr. 547, vr. 37a, 38a, 39a-b, 288b, 301b, 308a, 314b, 316b-317a; Kâsânî, Bedâʾiʿ, VII, 47; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, Kahire, ts. (el-Matbaatü'l-behiyye el-Mısriyye) → Tahran, ts. (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), V, 163; VI, 200; XIV, 228; XXIV, 244; XXVII, 188; a.mlf., Münâẓarât (nşr. Fethullah Huleyf), Beyrut 1966, s. 53; Burhâneddin el-Buhârî, el-Muḥîṭü'l-Burhânî fi'l-fıḳhi'n-Nuʿmânî (nşr. Ahmed İzzû İnâye), Beyrut 1424/2003, II, 382; V, 577; Kurtubî, el-Câmiʿ, VI, 38; Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü'l-esrâr (nşr. Muhammed el-Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1417/1997, II, 619; III, 662; Zehebî, Târîḫu'l-İslâm: sene 381-400, s. 200; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlik, VI, 45-46; Kureşî, el-Cevâhirü'l-muḍıyye, I, 144; II, 553, 570-571; III, 92, 360-361, 544; IV, 29; Teftâzânî, Şerḥu'l-Maḳāṣıd, İstanbul 1305, II, 108, 264, 271; Fîrûzâbâdî, el-Mirḳātü'l-vefiyye fî ṭabaḳāti'l-Ḥanefiyye, Süleymaniye Ktp., Reîsülküttâb, nr. 671, vr. 74a; nr. 672, vr. 74a; İbn Kutluboğa, Tâcü't-terâcim fî men ṣannefe mine'l-Ḥanefiyye (nşr. İbrâhim Sâlih), Beyrut 1412/1992, s. 59, 201-202; Taşköprizâde, Ṭabaḳātü'l-fuḳahâʾ (nşr. Ahmed Neyle), Musul 1954, s. 56, 63; Mahmûd b. Süleyman el-Kefevî, Ketâʾibü aʿlâmi'l-aḫyâr min fuḳahâʾi meẕhebi'n-Nuʿmâni'l-muḫtâr, Süleymaniye Ktp., Reîsülküttâb, nr. 690, vr. 105a-b, 138a, 139a, 155a; Temîmî, eṭ-Ṭabaḳātü's-seniyye, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1906, vr. 615b; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 335-336; II, 1406; a.mlf., Süllemü'l-vüṣûl ilâ ṭabaḳāti'l-fuḥûl,

Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1887, vr. 227b, 518b; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, İşârâtü'l-merâm min ʿibârâti'l-İmâm (nşr. Yûsuf Abdürrezzâk), Kahire 1368/1949, s. 6-7, 23, 39, 53-56, 331, 333; Zebîdî, İtḥâfü's-sâde, II, 5-7; Leknevî, el-Fevâʾidü'l-behiyye, s. 65, 195; M. Sultân el-Hucendî, Ḥükmullāhi'l-vâḥidi'ṣ-ṣamed, Kahire 1355, s. 48; Brockelmann, GAL, I, 195; Suppl., I, 346; M. Mustafiz al-Rahman, An Edition of the First Two Chapters of al-Māturīdī's, "Ta'wīlāt Ahl al-Sunna" (doktora tezi, 1970), University of London, giriş, s. 60-62, 131-145; Sezgin, GAS (Ar.), I/4, s. 40-42; Ali Abdülfettâh el-Mağribî, İmâmü Ehli's-sünne ve'l-cemâʿa Ebû Manṣûr el-Mâtürîdî ve ârâʾühü'l-kelâmiyye, Kahire 1405/1985, s. 13; V. V. Barthold, Moğol İstilâsına Kadar Türkistan (haz. Hakkı Dursun Yıldız), Ankara 1990, s. 95; Mustafa Cerić, Roots of

Synthetic Theology in Islām: A Study of the Theology of Abū Manṣūr al-Māturīdī (d. 333/944), Kuala Lumpur 1995; Bekir Topaloğlu, Kelâm İlmi: Giriş, İstanbul 1996, s. 109; W. Madelung, “Mâturidiliğin Yayılışı ve Türkler” (trc. Muzaffer Tan), İmam Mâturîdî ve Maturidilik (haz. Sönmez Kutlu), Ankara 2003, s. 308; Sönmez Kutlu, “Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâturîdî”, a.e., s. 17-21, 25-30, 48-51; a.mlf., “Ebû Mansûr el-Mâturîdî ve Maturidi Kültür Çevresiyle İlgili Bibliyografya”, a.e., s. 385-432; Ziyadov Şovosil Yunusoviç, “Ebû Mansûr el-Mâturîdî’ye Nispet Edilen Eserlerin Taşkent Yazmaları ve Mâturîdî Üzerine Yapılan Bazı Araştırmalar” (trc. Sönmez Kutlu - Yuldus Musahanov), a.e., s. 271-281; A. S. Tritton, “An Early Work From the School of al-Māturīdī”, JRAS, III-IV (1966), s. 96; Ahmet Vehbi Ecer, “Matüridî’nin İslâm Dünyasında Tanınması”, Diyanet Dergisi, XXIII/1, Ankara 1987, s. 12-17; M. Sait Özervarlı, “The Authenticity of the Manuscript of Māturīdī’s Kitāb al-Tawḥīd: A Re-examination”, İslâm Araştırmaları Dergisi, sy. 1, İstanbul 1997, s. 19-29; D. B. Macdonald - [Ahmed Ateş], “Mâtürîdî”, İA, VII, 405-406; R. M. Speight, “al-Māturīdī”, ER, IX, 285-286.

Şükrü Özen

Kelâma Dair Görüşleri.

Kelâm tarihiyle ilgili kaynaklar Sünnî kelâmın kurucusu olarak Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî’yi gösterirse de günümüze intikal eden eserlerden hareket edildiği takdirde bu kurucunun Ebû Mansûr el-Mâtürîdî olduğunu söylemek gerekir. Eş‘arî’nin elde bulunup doğrudan kendi görüşlerini yansıtan en önemli eseri el-Lümaʿ dır. Risâle hacmindeki bu çalışmada sadece ilâhiyyât bahislerine onun içinde kader konusu ile beş sayfalık bir hacim çerçevesinde imanın tarifi ve sınırlarına, üç sayfa içinde de imâmet meselesine yer verilmiş, buna karşılık epistemoloji, nübüvvet konuları, âhiret bahisleri, çeşitli kelâm mevzularında İslâm fırkaları ile diğer din ve akımların inanç ve telakkilerine tatminkâr bir şekilde temas edilmemiştir. Mâtürîdî’den yetmiş küsur yıl sonra yaşayan İbn Fûrek tarafından telif edilen eserde Eş‘arî’ye nisbet edilen, fakat büyük çoğunlukla onun eserlerine atıfta bulunmadan veya herhangi bir rivayet zinciri zikredilmeden, “Şuna kāil oluyor, şunu benimsiyordu” denmek suretiyle

sıralanan görüşler içinde el-Lümaʿ dan farklı olarak epistemolojiyle ilgili bazı açıklamalar yapılmış, on sayfayı aşkın bir hacim içinde bazı nübüvvet ve âhiret meselelerine değinilmiştir (Mücerredü maḳālât, s. 10-33, 167-180). Mâtürîdî'nin Kitâbü't-Tevḥîd'i daha sonra Sünnî kelâm eserlerinin ana planını oluşturan üç temel esası (ilâhiyyât, nübüvvet, âhiret) içermektedir. Gerçi epistemoloji dışında benzer bir planı Ebû Hanîfe'nin akāid risâlelerini birleştiren eserde de görmek mümkündür (Beyâzîzâde Ahmed Efendi, el-Uṣûlü'l-münîfe, tür.yer.). Ancak bu risâlelerde konular sistematik olarak değil dağınık bir şekilde işlenmiş veya kısmî temaslar yapılmıştır. Mâtürîdî'nin kelâmî görüşleri Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân'ının çeşitli yerlerinde de yer almıştır.

Epistemoloji. Mâtürîdî, dinin gerekliliği konusunda ilke olarak iki bilgi kaynağından yararlanmanın kaçınılmaz olduğunu söyler. Bunlardan biri akıl, diğeri de nakildir. Ona göre toplumların farklı din anlayışlarına sahip bulunduğu, bunun yanında her bir grubun kendi anlayışının isabetli, diğerlerinin hatalı olduğu yolunda bir kanaat taşıdığı ve bu kanaatin atalarından kendilerine intikal ettiği hususu inkâr edilemeyecek sosyolojik bir gerçektir. Aslında bir anlamda nakli oluşturan toplumsal kabul, tarih boyunca hem yöneticilerin hem nübüvvet iddiasında bulunanların hem de meslek ve zanaat sahiplerinin önem verdiği bir şeydir. Akıl, kendisinin de bir parçasını teşkil ettiği evrenin sadece yok olmak (fenâ) için vücut bulmadığına, hikmet çerçevesinde bekā hedefi gözetilerek inşa edildiğine hükmeder. Evrenin çok farklı, hatta birbirine zıt karakterde ünitelerden meydana gelmiş bir yapısı olduğu gözlenmektedir. Özellikle nesne ve olayların birlik ve ayrılık noktalarını seçebilen akıl yeteneğine sahip insan, başka bir ifadeyle düşünürlerin "yoğunlaştırılmış evren" (el-âlemü's-sagīr) dedikleri beşer türü sahip kılındığı mizaç, arzu ve ihtiraslarla kendi haline bırakılacak olsa fertler ve toplumlar çekişme girdabına düşer, sonuç olarak da yokluğa mahkûm olurlar. Halbuki olağan üstü bir düzen arzeden evrenin var ediliş amacı bu değildir. Şu halde insan türünü ve bu türün içinde yaşadığı evreni yaratan yöneticinin (müdebbir) toplumları rehbersiz bırakması hikmete uygun değildir. Bu sebeple bir yandan herkesin güvenle başvuracağı peygamberler görevlendirmiş, öte yandan onların bu konumunu belgeleyecek kanıtlar göndermiştir; bu kanıtların başında insan aklı yer almaktadır (Kitâbü't-Tevḥîd, s. 3-7). Mâtürîdî, bu istidlâliyle akılla naklin bilgi kaynağı olma fonksiyonunu kanıtlamaya çalışmaktadır.

Mâtürîdî herkesin şahsî telakkisi, sahip kılındığı ilham, kura çekme veya yüz hatlarından, ayak izlerinden ahkâm çıkarma gibi bir temele dayanmayan ve sistematik olmayan yöntemlerin epistemolojik bir değer taşımadığını kabul eder. Ona göre nesne ve olayların gerçekliğine vukuf için duyuların idraki, haber ve istidlâl olmak üzere üç bilgi vasıtası mevcuttur. Duyuların idraki (iyân) temel bir araç olup zaruri şekilde meydana gelen bu tür bilgide zıddını teşkil eden bilgisizlikten söz etmek mümkün değildir. Aksi iddiada bulunan kimse problem çıkarmak için inadına davranış sergileyen bir tiptir. Ancak duyu vasıtalarının ârızalı olması, kâbus görmesi veya algılayacağı cismin çok küçük ya da çok uzakta bulunması gibi durumlar idraki engelleyebilir (a.g.e., s. 12, 18-19; Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân, vr. 104b, 204b, 234b, 404a). Mâtürîdî, epistemolojiyi ilgilendiren çeşitli konuları tartışırken duyuların algısına olan güvenine sık sık vurgu yapar (Kitâbü't-Tevḥîd, İndeks "el-ʿiyân" md.).

Haber her şeyden önce kişinin mensup olduğu varlık türünü ve soyunu, kendisinin ve her şeyin adını öğrenmeyi sağlayan ve beşer hayatının kurulup devam etmesini temin eden bilgi vasıtasıdır. Haber peygamberlerden gelen haber, tevâtür yoluyla sabit olan haber ve haber-i vâhid olmak üzere üçe ayrılır. Peygamberlerin doğruluğu mûcizelerle sabit olup verdikleri haberlerin kabul edilmesi aklî bir gerekliliktir. Onlardan gelen haber tevâtür derecesine çıkmışsa kesin bilgi doğurur. Tevâtür aklın, nakledenlerin -nicelik ve nitelik açısından-konumunu göz önüne alarak haberin doğruluğuna hükmetmesidir. Mâtürîdî âlimlerin ictihadlarına dayanan icmâı da tevâtür derecesinde kabul eder. Aslında âlimlerden her birinin ilke olarak yanılması ihtimal dahilindedir. Onların farklı yetenek ve arzulara sahip bulunmalarına rağmen bir noktada fikir birliğine varmaları, hükmünü icra etmeyi ve yaratıklarını korumayı murat eden yüce Allah'ın lutfundan başka bir şey değildir. Bu açıdan icmâ mütevâtir haber-i resûle benzemektedir.

Sistematik İslâmî ilimleri teşkil eden kelâm ve fıkıh disiplinlerinde önemli bir tartışma konusu olan haber-i vâhid Mâtürîdî'ye göre akıl tarafından râvilerin durumu, ifade ettiği muhtevanın niteliği ve kesinleşmiş nakil karşısındaki konumu açılarından değerlendirilmelidir. Kabul ve red alternatiflerinin hangisi baskın gelirse -yanılma ihtimali bulunmakla

birlikte-onunla amel edilmelidir. Aslında bilgi vasıtalarının en üstünü olan duyu alanında bile ağırlık kazanan alternatifle iş görülmektedir; meselâ duyuların yetersiz kalışı, algılanacak şeyin uzakta oluşu veya gizli bulunuşu gibi (a.g.e., s. 13-15, 19-20).

Mâtürîdî'ye göre istidlâl (nazar), önceki iki bilgi vasıtasının değerlendirilmesi için kaçınılmaz bir faktördür. Şöyle ki: Duyulardan uzak olan veya algımıza gizli kalan nesnelerin bilinmesi, ayrıca bize ulaşan bazan çelişkili haberlerin değerlendirilmesi, peygamberlerin mûcizeleriyle sihirbazların ve illüzyonistlerin göz bağcılığının ayırt edilmesi akıl yürütmekle mümkündür. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'in çeşitli âyetlerinde istidlâl ve tefekkürde bulunma teşvik edilmiş, bu yöntemin gerçeğe ulaştırdığı ifade edilmiştir (a.g.e., s. 15-16; Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân, vr. 74a, 126b, 218a, 368b, 538a). Mâtürîdî'nin kullandığı üslûptan, onun, istidlâlin gerekliliğini savunurken hem dahildeki muhafazakâr grubu hem de felsefeye karşı çıkan akımları göz önünde bulundurduğu anlaşılmaktadır. Bu açıdan istidlâli reddeden kimsenin bunu yaparken kendisinin de aynı yöntemi kullandığını söylemektedir. Gerek fizik tabiatı tanımak gerekse beşerî hayatı düzenlemek ve karmaşık olayların içinden çıkabilmek için akla başvurmanın zaruri olduğuna dikkat çekerek onun renkleri ve sesleri ayırmada görme ve işitme duyusu gibi bir konumda bulunduğunu belirtir. Ayrıca insanın çeşitli eğilim ve içgüdülerinin yanı sıra akılla da donatıldığını, insanın tabiatıyla aklının her zaman uyum içinde bulunmadığını ifade eder ve bu durumlarda akla hakem yetkisi tanır. Mâtürîdî, bilgi edinme yollarının en üstünü olarak kabul ettiği duyu idrakinin bile zihnî fonksiyonun yardımıyla gerçekleştiğini söyler ve bunun için önce yapılan algılamadan beyinde hâsıl olan izlenimler olmadan yeni algılamanın gerçekleşemeyeceğini örnek olarak gösterir. Fonksiyoner olmaları için insana verilen diğer organlar gibi aklın da dumura uğramaması mutlaka çalıştırılmasına bağlıdır. Mâtürîdî, aklı kullanmaya karşı çıkanların nefsânî arzulara ve şeytânî tahriklere mahkûm olduklarını belirtir (Kitâbü't-Tevḥîd, s. 15-17, 20-21, 207-210).

Onun Sünnî kelâm ekolüne model teşkil eden bilgi teorisi içinde yer alan duyuların idraki, haber ve akıl faktörlerinden her birinin günümüze intikal eden iki eserinde de çokça kullanıldığı görülmektedir. Kitâbü't-Tevḥîd'in âyet indeksinde yer alan 450'ye yakın âyetin muhafazakâr ekole mensup

âlimlerin akaid kitaplarında bile yer almadığını söylemek mümkündür. Aynı yöntemin Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân'da daha yoğun bir şekilde kullanıldığı görülür. Mâtürîdî'nin hadis rivayetlerine itikadî konularda az yer verdiği, buna karşılık Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân'da özellikle fıkıh meselelerinin çözümünde bu rivayetlere sıklıkla başvurduğu müşahede edilmektedir (bk. Tefsir İlmindeki Yeri).

Mâtürîdî, her iki eserinde aklı duyu ve haber yoluyla elde edilen bilgilerin anlaşılması, yorumlanması, problemlerinin çözülmesi ve değerlendirilmesi için vazgeçilmez bir araç kabul etmiş, onu insan olmanın, mükellef tutulmanın ve gerçeğe ulaşmanın temel şartı olarak görmüştür. Aklın gerçekleri anlamadaki rolünü gözün renkleri, kulağın sesleri ayırmasına benzetmiş (a.g.e., s. 17), kendisinden iki asır sonra gelen Gazzâlî de aklı göze, nakli de görmeye zemin hazırlayan güneşe benzetmiştir (el-İḳtiṣâd fi'l-iʿtiḳād, s. 2).

Ulûhiyyet. Mâtürîdî, Allah'ın varlığını ispat etmek için evrenin yaratılmışlığı (hadesü'l-a'yân) delilini kullanır. Ona göre yaratılmışlık üç bilgi vasıtasının her biriyle kanıtlanabilen bir gerçektir. a) Kendisinin kadîm olup sanatkârane bir yapıya sahip bulunan kâinatın bütün ünitelerini yarattığını ve yönettiğini söyleyen bir varlığın bu haberi elçileri vasıtasıyla insanlara ulaşmıştır. Bunun yanında hiçbir canlının kendisinin kadîm olup yaratılmışlık statüsünün üstünde bulunduğunu ileri sürdüğü bilinmemektedir. Esasen bir kimse böyle bir iddiada bulunacak olsa zaruri olarak herkes tarafından yalancı olduğu ilân edilecektir. İşte bu yolla canlı varlıkların yaratılmışlığı kanıtlanmaktadır. Cansız varlıklar ise diğerlerinin tasarruf ve yönetimine boyun eğmiştir. b) Duyuların idraki yoluyla yapılacak kanıtlama acz ve ihtiyaç esasına dayanır. Şöyle ki: Evreni oluşturan her varlık, çeşitli yönlerden kendisini başkasına bağımlı hale getiren ve yaratılmışlığını simgeleyen zaruretlerle kuşatılmıştır. Meselâ hiçbir canlı, mevcudiyetinin başlangıcından haberdar olmadığı gibi bilgi ve güç bakımından erginlik döneminde iken bile bedeninin bozulan, eskiyip pörsüyen kısımlarını onarmaya muktedir değildir. Şüphesiz aynı durum cansız varlıklarda da gözlenmektedir. Ayrıca duyularla algılanan her cismin yapısında karşıt özellikler, dıştan bir etkinin bulunmaması halinde dağılıp yok olmasını gerektiren hususiyetler bulunmakta, cisimlerin cüzlere ve parçalara ayrıldığı, onların büyüyüp geliştiği bilinmektedir. Bunlardan

başka tabiat varlıklarından iyi kötü, küçük büyük, güzel çirkin vb. olanların mevcudiyeti de söz konusudur. Bütün bunlar değişim ve yok oluş belirtileridir. Kadîm olan bir varlıkta ise bu tür ârızaların bulunması mümkün değildir. c) Mâtürîdî'nin evrenin yaratılmışlığını istidlâl yoluyla kanıtlamak için kullandığı delil, yukarıda cisimler için söz konusu edilen değişikliklerin aklî yolla değerlendirilmesini andırmaktadır. Mâtürîdî, daha sonra hudûs-i âlem için kullanılması gelenek halini alan cevheraraz söylemini öne çıkarmıyorsa da düşüncesinin örgüsüne göre cisimlerde müşahede edilen değişiklikler bu kanıt için önemli bir öncül oluşturmaktadır. Mâtürîdî, araz yerine sıfat kelimesinin kullanılmasının daha isabetli ve İslâmî terminolojiye daha yakın olduğu kanaatindedir, çünkü Kur'an'da araz "dünya metâı" anlamında maddî nesneler için kullanılmıştır (el-Enfâl 8/67; et-Tevbe 9/42; Kitâbü't-Tevḥîd, s. 27-33).

Evrenin kıdemi hakkında ileri sürülen fikirleri Mâtürîdî altı madde halinde sıralamaktadır. a) Duyulur âlemde gözlemlendiği gibi bir yaratıcı (münşî) olmaksızın şeylerin birbirinden oluşması. b) Hakîm olan bir yaratıcı sayesinde, fakat illet -mâlûl statüsünde şeylerin zaruri-olarak meydana gelmesi. c) Spermden ve yumurtadan oluşan canlılar örneğinde gözlendiği gibi temel maddenin (tıynet) kadîm, oluşumun hâdis olması. d) Temel maddenin kendisine sonradan gelen bazı özelliklerle (avârız) dönüşüp tabiatı oluşturması. e) Evrenin -kadîm asıldan-bir yaratıcı sayesinde vücut bulması. f) Heyûlâ diye isimlendirilen temel madde ile oluşması (a.g.e., s. 51-52). Mâtürîdî sözü edilen bu kıdemci telakkilerin ortak noktasının zihinde canlandırılıp şekillendirilemeyen (fizik ötesi) şeylerin kökten reddedilmesi gibi yanlış bir yöntemden ibaret olduğunu söyler ve bu yöntemle ona dayanılarak ileri sürülen görüşleri her fırsatta eleştirir. Ayrıca o, eserinde duyulur âlemin duyular ötesi için hangi açıdan delil teşkil ettiği konusuna müstakil bir

fasıl ayırmıştır (a.g.e., s. 47-50). Mâtürîdî, Allah'ın varlığı için hareket noktası oluşturan evrenin yaratılmışlığı meselesine başka münasebetlerle de temas etmektedir (a.g.e., s. 57-62, 93-99, 211-233). Şunu da belirtmek gerekir ki Mâtürîdî'nin isbât-ı vâcib yöntemi hudûs delilinden ibaret değildir. Kitâbü't-Tevḥîd'de çeşitli vesilelerle gaye ve nizam delili çerçevesine giren istidlâller de yapmaktadır (meselâ bk. s. 35). Evrenin yaratılmışlığı, yani başlangıçta yokken hariçten gelen bir tesirle varlık

alanına çıktığı kanıtlanınca onun bir yaratıcısının bulunduğu artık zorunlu olarak kabul edilir.

Mâtürîdî, Allah'ın varlığının ispatını ağırlıklı olarak evrenin gözlenmesine dayandırdığı gibi O'nun isim ve sıfatlarının mevcudiyetini de aynı yönteme dayandırarak kanıtlamaya çalışır. Evrende müşahede edilen mükemmel kuruluş ve işleyiş yaratıcısının ilim, kudret ve irade sahibi olduğunu gösterir. Ancak yüce yaratıcıya bazı sıfatların izâfe edilmesi, O'nunla, aynı sıfatlarla nitelendirilen yaratıklar arasında benzerlik oluşturup tevhid ilkesini zedelemez mi? Mâtürîdî'ye göre bu husus dikkatten uzak tutulmaması gereken bir ihtimal olup zâhirde bir benzerliğin oluştuğunu söylemek mümkündür. "Fakat biz insanlar duyulur âlemden elde ettiğimiz izlenimlerle algılayan ve düşünebilen varlıklarız, adlandırma ve nitelendirmeyi de aynı çerçevede yapabilmekteyiz. Eğer gücümüz, başka bir varlığın isimlendirilmediği kelime ve kavramlarla O'nu isimlendirmeye kâfi gelseydi elbette öyle yapardık" (a.g.e., s. 147). Aslında buradaki benzeşme sadece söylemdedir; tıpkı Allah'ın âlim, kādir oluşunun çeşitli dillerde ifade edilmesiyle muhtevada bir farklılığın meydana gelmemesi gibi. Buna göre Allah'a nisbet edilen isimler zât-ı ilâhiyyeye lâyık bazı mânaları zihinlere yaklaştıran lafızlardan ibarettir. Bu tür nitelemelerde herhangi bir teşbihin oluşmaması için, "Hiçbir şey O'nun benzeri değildir" (eş-Şûra 42/11) anlamındaki ilâhî beyan sıfatlar konusunda herkesin benimsediği bir ilke olmuştur (a.g.e., s. 146-151).

İlâhî sıfatlarla ilgili açıklamalarından Mâtürîdî'nin sîga bakımından sıfat olan hay, âlim, kādir, rahmân gibi kelimelere zâtî isim, bunların kökünü teşkil eden hayat, ilim, kudret gibi kelimelere de zâtî sıfat dediği anlaşılmaktadır (a.g.e., s. 70, 100-101, 147). Günümüze intikal eden her iki eserinde de Mâtürîdî, çeşitli münasebetlerle mistisizme varan taabbüdî ifadeler kullanarak zât-ı ilâhiyyeye birçok isim veya sıfat izâfe eder. Daha sonra Sünnî kelâm eserlerinde genellikle kullanılan sıfat tasnifi Mâtürîdî'de mevcuttur. Buna göre o, Allah'ın birliğini ispat edip her türlü teşbih belirtisini (yaratılmışa özgü acz ve eksiklik) nefyetmeyi amaçlayan selbî sıfatları (a.g.e., s. 37-69), evrenin yaratılış ve işleyişini, Allah'ın insanlara yönelik mesajını sistematik olarak zât-ı ilâhiyyeye bağlayan sübûtî sıfatları (a.g.e., s. 70-78, 100-103), Allahâlem ilişkisini konu edinen fiilî sıfatları (a.g.e., s. 73-82) ele alarak işler. Mâtürîdî, sübûtî sıfatlar içinde yer almakla

birlikte kadîm (gayr-i mahlûk) olup olmaması açısından ayrı bir önem taşıyan kelâm sıfatını (a.g.e., s. 83-91), iradî fiillerin oluşmasında kulun payı ile ilâhî iradenin tesiri ve dolayısıyla kader probleminin çözümünde bahis mevzuu edilen irade sıfatını (a.g.e., s. 92) ve tenzîhî sıfatlar çerçevesinde Allah'ın görülebilirliğini konu edinen rü'yetullah meselesini (a.g.e., s. 120-134) ayrıca ele alır. Onun ulûhiyyet anlayışında tevhid ilkesini sistemleştiren selbî-tenzîhî sıfatlar büyük önem taşır. Bu alanda İslâmî mezheplerin ve İslâm dışı inanç ve akımların eleştirilmesine büyük gayret göstermiştir (meselâ bk., a.g.e., s. 175-180, 239-268).

Nübüvvet. Sünnî kelâmının Eş'ariyye kolu nübüvvet konusunu, mezhebin kuruluşunu tamamladığı kabul edilen Bâkıllânî ile ağırlıklı olarak gündeme getirmiştir. Bâkıllânî'den yaklaşık bir asır önce Mâtürîdî, döneminde nübüvvete en büyük önemi veren kelâmcıdır. Aslında nübüvvete karşı direniş -belki de İslâmiyet'in gücünü kabul ettirmesinin hemen ardından-ondan evvel ortaya çıkmış ve delillerini ileri sürmeye başlamıştı (Abdurrahman Bedevî, tür.yer.; Yavuz, s. 135-168). Mâtürîdî'nin nübüvvet konusuna önem verme yolunda açtığı çığır sonraki müellifler tarafından devam ettirilmiştir. Onun hem kelâma hem tefsire dair eserlerinin şârihi sayılan Ebü'l-Muîn en-Nesefî, Tebṣıratü'l-edille'sinde 100 sayfaya yaklaşan bir bölümü nübüvvete ayırmış ve eseri için planladığını söylediği genel ölçüyü aşan bu hacmin nübüvveti inkâr eden akımlar karşısında mâzur görülmesini istemiştir (I, 443-535).

Mâtürîdî, Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân'ın çeşitli yerlerinde başta Hz. Peygamber'in nübüvvetinin ispatı olmak üzere konunun muhtelif yönlerine temas eder. Kitâbü't-Tevḥîd'inde de bu hususa dair yer alan yetmiş sayfalık bölümün yarısından fazlasını nübüvvet müessesesinin gerekliliğine ayırmıştır. Ona göre risâlet kurumunu hidayet önderleri, hayır öncüleri ve bilge kişilerin benimsemesine rağmen şu beş grup kabul etmemiştir: Yaratıcıyı inkâr edenler, O'nun mevcudiyetini benimsemekle birlikte emir ve yasak şeklinde mesajı olabileceğini kabul etmeyenler, bunu da benimsemekle beraber insan aklının tek başına yeterli olup risâletten müstağni kalınabileceğini zannedenler, risâlet iddiasında bulunan kişilerin gösterdiği mûcizelerin kâhin, sihirbaz ve gözbağcıların fiilleriyle denk tutulabileceğini söyleyenler, tarih boyunca ileri sürüldüğü iddia edilen mûcizeleri muhataplarının bu tür konularda bilgili ve deneyimli olmayışı realitesine bağlayanlar (s. 271).

Nübüvvete karşı ileri sürülen bu itirazların birincisine Mâtürîdî önceki bölümde cevap vermiş durumdadır. Diğerlerini de tek tek ele alarak çeşitli istidlâllerle cevaplandırmaya çalışır. Onun bu istidlâllerinde Allah'ın hikmetle (isabetli söz ve isabetli fiil) iş gördüğü, buna bağlı olarak çok değerli bir varlık olan insanı ve onun uğruna yarattığı evreni sonsuzluğa uzanan bir hedef olmaksızın yapıp yıkmak için icat etmediği, ilâhî mesajın kılavuzluğu bulunmadan dirlik ve düzenin kurulamayacağı, tek başına aklın ebediyete kadar uzanan bir seyrü sefer gelişmesini sağlayamayacağı gibi tezleri öne çıkarır ve bunların etrafında akla, insan tabiatına, sosyolojik realiteye, insanlık tarihinin genel kabullerine dayanarak açıklamalar yapar (Kitâbü't-Tevḥîd, s. 272-285). Mâtürîdî, Ebû Îsâ el-Verrâk'a nisbet ettiği mûcizelerin kehanet, sihir ve gözbağcılıkla eşit tutulabileceği yolundaki düşünceye, bu etkinlikleri gösteren tiplerle peygamberlerin sahip olduğu şahsiyet, etkileme gücü, mesajlarının içeriği ve kalıcılığı açılarından bakış yaparak eleştiriler yöneltir (a.g.e., s. 286-294). Verrâk'ın Kur'an'ın i'câzına dair itirazlarına İbnü'r-Râvendî'den de destek alarak cevaplar verir (a.g.e., s. 296-313).

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Hz. Muhammed'in risâletini ispat etmek üzere kullandığı delillerden mûcize nevileri ve bunları hissî -aklî- haberî şeklinde tasnife tâbi tutması (a.g.e., s. 314; Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân, vr. 79a) en azından kendisinden sonra gelen Mâtürîdiyye müellifleri için model oluşturmuştur (krş. Nesefî, I, 487-492; Nûreddin es-Sâbûnî, s. 47-53). O, bu tür mûcizelerin yanı sıra âyetlerden de destek alarak Hz. Peygamber'in mânevî portresi üzerinde durmuştur

(Kitâbü't-Tevḥîd, s. 296, 314-316). Hz. Peygamber'in tahsil görmemesine rağmen sunduğu mesajın kapsamı, derinliği ve mantıkîliğine dikkat çekmiş, Kur'an metninin sanatkârane kuruluş ve etkileyiciliğini gündeme getirmiştir (a.g.e., s. 322-325). Ayrıca konuya sosyolojik açıdan bakış yaparak risâletle görevlendirildiği devirde Peygamber'in yakın ve uzak çevresinin yeni bir ilâhî mesaja şiddetle ihtiyaç hissettiği, o dönemlerde semavî dinlerin özünü teşkil eden tevhid ve âhiret inancı üzerinde yeterince durulmadığı (a.g.e., s. 314, 320) ve Hz. Peygamber'in ilâhî bir dayanağı olmadan başarıya ulaşamayacağı, fakat bunun fiilen gerçekleşmesi gibi hususları da kanıt olarak kullanmıştır (a.g.e., s. 326-330). Mâtürîdî, Hz. Muhammed'in Ehl-i

kitap dışında kalan topluluklara gönderilmiş bir peygamber olabileceği yolunda ileri sürülebilecek iddiaya vahiy çizgisinin aynı niteliği taşıdığı, birinin kabulüyle diğerinin kabulünün gerekeceği şeklinde cevap vermiştir (a.g.e., s. 331-332; krş. Nûreddin es-Sâbûnî, s. 53).

Semavî dinler Allah'ın birliği ilkesi, O'nun eşi ve çocuklarının bulunmadığı gerçeği üzerine kurulmuşken yahudiler Üzeyir'in, hıristiyanlar da Mesîh Îsâ'nın Allah'ın oğlu olduğunu iddia ederek tevhidi zedelemiştir (et-Tevbe 9/30). Peygamberlere ve dolayısıyla dinî liderlere beşer üstü niteliklerin atfedilmesi aşkınlığın tabiat seviyesine indirilmesi ve dinin yozlaştırılması sonucunu doğurur. Ulûhiyyet makamının yüceliğine büyük önem veren Mâtürîdî, eserinin nübüvvet bölümünün sonunda Hz. Îsâ'ya kendisine intisap ettiklerini söyleyenler tarafından izâfe edilen oğulluk iddiasını ele alarak eleştirmiştir (a.g.e., s. 332-340).

Kazâ ve Kader. Kelâm alanında telif edilen eserler bir taraftan nassa, onu anlamakla görevlendirilmiş akla, bunların birleşmesinden oluşup İslâm'ın özünü teşkil eden genel kabul görmüş ilkelere, ayrıca fizik ve sosyolojik realiteye dayanarak doğru inancı belirlemek, diğer taraftan içeride ve dışarıda oluşan yanlış düşünüş ve inanışları eleştirmek gibi çift yönlü bir görev üstlenmiştir. Mâtürîdî'nin Kitâbü't-Tevḥîd'inde sistemli bir şekilde ve Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân'ında münasebet düştükçe bu görevin yerine getirildiği ve sözü edilen hususun bugünkü bilgilere göre bir ilki teşkil ettiği görülmektedir. Bu çerçevede Mâtürîdî, sorumlu olduğu halde insana irade ve davranış hürriyeti tanımayan Cebriyye ile ilâhî kudret ve iradeyi kısıtlayan, aslah teorisiyle Allah'a bir anlamda mükellefiyet yükleyen Mu'tezile'ye eleştiriler yöneltmeyi, yukarıda belirtilen ilkeler dahilinde kader hakkındaki doğru inancı belirlemeyi üstlenmiştir. Onun bu konuya ayırdığı bölümün hacmi Kitâbü't-Tevḥîd'in dörtte birini aşmaktadır.

Kader ilâhî sıfatların ilgi alanının daraltılmaması, mükellefin sorumluluğuna hukukî ve ahlâkî zemin hazırlanması açılarından gündeme geldiği gibi şer probleminin çözülmesi açısından da göz önünde bulundurulması gereken bir konudur. Mâtürîdî meseleye sonuncu problemle giriş yapmaktadır. Ona göre her şeyden önce "isabetli söz ve fiil" anlamındaki hikmetle zıddı olan sefeh, "bir şeyi yerli yerine koyma" mânasındaki adl ile zıddı olan cevr ve "iyi sonuç getiren davranış" demek

olan hayır ile zıddını teşkil eden şer kavramları açıklığa kavuşturulmalıdır. Bütün müslümanlar, hatta bütün din mensupları bu kavramların birinci sırasında yer alan mânalarla Allah'ın nitelendirilmesi, ikinci sıradakilerden O'nun tenzih edilmesinin gereğini kabul eder. Ancak düalist inancı benimseyenler hikmeti "sahibine fayda sağlayan şey", i'tizâl mensupları da "başkasına fayda sağlayan şey" diye tanımlamış ve her iki grup da ilâhî fiiller için illet belirlemeyi amaçlamış, ayrıca faydayı veya övgüye değer âkıbeti kendileri tesbit etmeye çalışmıştır. Halbuki Allah hâricî bir illet olmaksızın kendinden hakîm, bütün ihtiyaçlardan vâreste bir ganî ve her şeyi kuşatan bir alîmdir. Duyulur âlemde kişiyi isabetli söz ve davranıştan uzaklaştıran bilgisizlik ve ihtiyaç O'nun için bahis konusu değildir (a.g.e., s. 343-346).

Mâtürîdî'ye göre cevr (zulüm) ve sefehin çirkin, adl ve hikmetin güzel olduğunda şüphe yoktur. Ancak aynı şey bir şahısta veya bir durumda sefeh, diğer şahısta ve durumda hikmet olabilir. Konumu hiçbir durumda değişmeyen yalan hariç her şeyin zıt statülerde bulunması mümkündür. İnsanın, duyularıyla algıladığı şeylerdeki değişikliklere vâkıf olması derecesinde sefehhikmet olgularının neticelerini tesbit etmesi söz konusu değildir. Hiçbir zarar yoktur ki birinin ondan yararlanması imkân dahilinde bulunmasın; bu yararlanma yol gösterip kılavuzlukta bulunma, öğüt ve ibrete vesile teşkil etme açısından olabileceği gibi nimeti hatırlatma ve musibetten sakındırma gibi bazı unsurlar taşıması, kâinatta yaratma ve emretme yetkisine sahip bulunan varlığın tanıtılması gibi hususlar da olabilir (a.g.e., s. 347). Şu halde ilâhî fiillerin hikmetten uzak olmadığına mutlak mânada hükmetmenin gereği yanında tek tek her bir olgunun hikmet veya sefeh niteliğinin tesbitinin her zaman imkân dahiline girmediği gerçeği de ortaya çıkmaktadır (a.g.e., s. 343-351).

İnsanların sorumlu oldukları (iradî) fiiller hakkında İslâm mensupları üç ayrı görüşe sahiptir. Cebriyye'ye ait olan birinci telakkiye göre bu fiiller gerçek anlamda Allah'a, mecazi olarak kula izâfe edilir. Mu'tezile'nin benimsediği anlayışa göre ise kullara ait fiillerin tamamı gerçek anlamda onlara, mecazi olarak Allah'a nisbet edilir. Üçüncü bir görüş ise her fiilin hakikat mânasında hem Allah'a hem kula izâfe edilmesi olup Mâtürîdî'nin benimsediği anlayış budur. Fiil Allah'a halk, kula fiil ve kesb açısından nisbet edilir (a.g.e., s. 357-364). Bu durumda fiilin Allah ile insan arasında

ortaklaşa meydana getirildiği yolunda bir fikir ileri sürülebilirse de Mâtürîdî bunun söz konusu edilemeyeceğini söyler. Çünkü fiilin yokluktan varlık alanına çıkmasını bütün ayrıntılarıyla zihinde şekillendirip planlamak insan için mümkün olmadığı gibi, kişi fiili çevre, mekân ve belirleyici boyutlarıyla biçimlendirip gerçekleştirmeye de imkân bulamaz. Onun elinde olan şey, yasaklanan veya emredilen hususa yönelik olarak harekete geçmek ya da geçmemekten ibarettir (a.g.e., s. 365-366). Öyle anlaşılıyor ki Mâtürîdî, insanın gerçekleştirdiği sıradan bir eylemin bile fizik, fizyolojik ve psikolojik birçok ayrıntısının bulunduğunu, fâilinin bunların sadece bir kısmından haberdar olup fonksiyoner olabildiğini göz önünde bulundurmakta ve eylemin oluşmasında kişinin bilgi ve gücünün sınırlı kaldığını kabul etmektedir. Bununla birlikte eylemin bu sınırlı yönü bile onu gerçek anlamda fâil statüsüne getirmektedir. Mâtürîdî, müşterek fiile örnek olarak iki kişinin bir şeyi çekmesi sonucunda kopmasını veya yine iki kişinin bir şeyin yerini değiştirmesini zikretmektedir. Burada ikisinin fiili aynı gibi görünüyorsa da aslında ortak olan fiilin kendisi değil sonucu, yani kopma veya yer değiştirmedir. Buna göre herkesin fiili hakikat mânasında kendisine aittir. Kimse başkasını onun yapacağı fiil için güçlendiremez ve onun fiilini yaratmaya muktedir olamaz. Kimse de kendi mekânının veya kendi yapısal kuruluşunun dışında herhangi bir fiil gerçekleştiremez (a.g.e., s. 378-379). Mâtürîdî, ruhî yetenekleri yerinde bulunan insanın gerçekleştirdiği

fiillerde kendisini özgür hissedip dilediğini yapabilmesini ve bunu insan olmanın en üstün özelliği olarak telakki etmesini de bir delil olarak kullanır (a.g.e., s. 360, 387).

Kader meselesinin tartışılmasında -sonraki kelâm kitaplarında görüldüğü gibi-istitâat (kudret) ve irade konuları da gündeme getirilir. Mâtürîdî bu mevzularda da Sünnî literatüre model olacak şekilde açıklamalar yapar. Ona göre insana ait fiilin oluşmasını sağlayan kudret iki çeşittir. Birincisi zemin hazırlayıcı niteliğinde olup sebeplerin müsait, vasıtaların sağlıklı durumda bulunması, ikincisi de iyi veya kötü sonuçlar doğuran fiilin tam vuku bulacağı sırada kişide oluşan ve fiili gerçekleştiren kudrettir. Kişi birinci tür kudretle mükellef olabilmektedir (a.g.e., s. 410-414, 417-420). Mâtürîdî ayrıca, Ebû Hanîfe gibi aynı kudretin hem itaat hem mâsiyeti gerçekleştirebileceği kanaatini taşımaktadır (a.g.e., s. 420-424; krş.

Beyâzîzâde Ahmed Efendi, İşârâtü’l-merâm, s. 61).

İradeye gelince Mâtürîdî bu kavramın dört anlamda kullanıldığını söyler. Birincisi temenni niteliğinde olup hiçbir şekilde Allah’a nisbet edilmez. İkincisi emretme ve çağrıda bulunma, üçüncüsü rıza gösterip kabul etme şeklindedir; bunların ikisi de yergiye konu teşkil eden hususlarda zât-ı bârîye izâfe edilemez. Dördüncüsü başkasının hâkimiyet ve baskısı altında bulunmama, planladığı fiili hiçbir engelle karşılaşmadan gerçekleştirme ve yanılgıya düşmemedir. Allah’ı niteleyen irade budur. Mâtürîdî bu mânadaki ilâhî iradeyi ilim sıfatıyla ilişkilendirerek iyi veya kötü her şeye taalluk ettiğini belirtir (a.g.e., s. 458-468); ayrıca kader probleminin kapsamı içinde mütalaa edilen ecel ve rızık konularına da yer verir (a.g.e., s. 449-457).

Büyük Günah. Mâtürîdî, uhrevî kurtuluşu ve ebedî hayatın tasvirini konu edinen sem‘iyyât meselelerine Kitâbü’t-Tevḥîd’inde fazla yer vermemiştir. Muhtemelen bunun sebebi konunun nakle dayanması ve sistematik olarak işlenmesinin mümkün olmasıdır. Bununla birlikte kelâm sistemi içinde yer alan ve hem dünya hem âhiret hayatını ilgilendiren imanın oluşumu ve kaybedilmesi (tekfir) meselesine seksen sayfayı aşan bir hacim ayırmıştır.

Onun din anlayışından İslâmiyet’in benimsenmesi kolay, terki zor bir din olduğu yolunda bir sonuç çıkarmak mümkündür. Ona göre iman kalbin dinî gerçekleri onaylaması demektir. İman dairesinden çıkış da dinî gerçekleri reddetmekle olur. Kötü davranışlarda bulunmaktan ibaret olan günahlar kalpteki tasdiki etkilemedikçe iman zedelenmez. Aslında küçük günah işlemeyen hiçbir insan yoktur, çünkü beşer türü iyiye de kötüye de yetenekli olarak yaratılmıştır. Kur’ân-ı Kerîm’de peygamberlerin bile kendilerinden sâdır olan küçük hatalar sebebiyle göz yaşı dökerek makām-ı ulûhiyyete arz-ı halde bulundukları, ümit ve korku ile Allah’a yalvardıkları ifade edilir (a.g.e., s. 525). Mâtürîdî kişiyi günah işlemeye sevkeden psikolojik faktörleri şöyle sıralar: Nefsânî arzuların baskısı, gaflet, şiddetli öfke, tarafgirlik, bunların yanında tövbe edip affa mazhar olma ümidi (a.g.e., s. 527).

Mâtürîdî, büyük küçük ayırımı yapmadan bütün günahların mümini din dairesinin dışına çıkardığını ileri süren bazı Hâricîler bir yana, Havâric çoğunluğu ile Mu‘tezile kelâmcılarının büyük günah işleyeni imandan

çıkardığını belirtir. Büyük günah işleyen kimse Hâricîler'e göre küfre girer, Mu'tezile'ye göre ise imandan çıktığı halde küfre girmez. Bazıları da kebîre işleyeni münafık statüsünde görmektedir (a.g.e., s. 527-531). Mâtürîdî bu anlayışların hepsini delillerini zikrettikten sonra eleştiriye tâbi tutar (a.g.e., s. 517-586) ve taraftarlarını nassa, akla ve realiteye ters düşme ve insafsız davranma ile niteler.

Pratikler alanında kötü davranışlar sergileyen veya ihmalleri bulunan müminin sahip olduğu psikolojiyi tahlil eden Mâtürîdî, bir taraftan realite ile uyumun, diğer taraftan "müminlere karşı çok şefkatli ve merhametli" diye nitelenen (et-Tevbe 9/128) peygamberî ahlâkın örneklerini verir. Ona göre şirkin dışında kalmak şartıyla büyük günah işleyen kişi o haldeyken bile psikolojik olarak makbul bir eylem (taat) içindedir. Zira azap korkusu, Allah'ın gazabını celbetme endişesi, rahmetini umma ve keremine güvenme hissi taşır. Birer hayır niteliğinde olan bu hisler bazı itici sebeplerle işlediği kötülüklere galip gelecek durumdadır (a.g.e., s. 579). Bu noktada Cenâb-ı Hakk'ın günahkâr mümine lutfettiği bazı nimetleri hatırlamak gerekir. Allah öylesinin kalbine Allah'ın ve Allah dostlarının sevgisini yerleştirmiş, onlara ait haklara saygı gösterme duygusunu vermiştir. Yüce yaratıcının bu değerli nimetlerini zayi etmesi düşünülemez. Aslında hangi dine mensup olursa olsun bütün insanlar inançlarına ebediyen sâdık kalma kararlılığını taşır ve kendilerini dinden uzaklaştıracak davranışlardan nefret ederler. Onların inançlarını aklî istidlâl, mûcizelerin etkisi veya taklit yoluyla benimsemiş olması sonucu değiştirmez (a.g.e., s. 582-584).

Mâtürîdî bir âyete dayanarak büyük günahlardan kaçınanların küçük günahlarının bağışlanacağını hatırlatır (en-Nisâ 4/31). Tövbe ile her türlü günahın ortadan kalkacağı şüphesizdir. Şirk veya küfür dışındaki büyük günahlar ise rahmân ve rahîm olan Allah'ın affına mazhar olmak, dünyada veya âhirette cezasını çekmek, samimi kulluk ve iyi davranışlarda bulunmak (Hûd 11/114; el-Furkān 25/70) veya şefaate nâil olmakla affedilebilir (a.g.e., s. 520, 527). Mâtürîdî, sistemlerinde günahların şefaat yoluyla bağışlanmasına yer vermeyen Havâric ve Mu'tezile gruplarını eleştirir, bu arada naklî ve aklî yollarla şefaatin hak olduğunu ispata çalışır (a.g.e., s. 587-598).

İman ve İslâm. Dinî hayatın odak noktasını teşkil eden imanın oluşumu, bu

oluşumda insan iradesinin rolü, imana sahip çıkılması ve onun korunması gibi hususların çeşitli İslâm mezhepleri veya grupları arasında tartışıldığı bilinmektedir. Mâtürîdî, kelâm görüşlerini sistemleştirmek amacıyla kaleme aldığı Kitâbü't-Tevḥîd'inin son bölümünü bu konulara ayırmıştır. Aynı konuların bir kısmı çok kısa olarak Eş'arî'nin el-Lümaʿ ında (s. 75-76) ve daha ayrıntılı bir şekilde İbn Fûrek'in Mücerredü'l-Maḳālât'ında da (s. 149-163) yer almıştır. Bu meseleler Sünnî kelâmının sonraki kitaplarında işlenmiştir.

Mu'tezile, Havâric, Kerrâmiyye ve Haşviyye (Mâtürîdî sonuncu grupla bazı Selefiyye mensuplarını da kastedebilir) ameli imanın bir parçası (cüz) saydıkları için tanımında kalbin tasdikinden başka dilin ikrarı ve organların gerekli görevleri icra etmesini de hesaba katarlar. Buna göre diliyle ikrar etmeyen kimse en azından dünya hayatında mümin sayılmamakta, büyük günah işleyen kimse de imandan çıkmaktadır. Mâtürîdî, imanın kalbin tasdikinden ibaret olduğunu muhtelif âyet ve hadislerin yanı sıra aklî istidlâllerle de kanıtlamaya çalışır (a.g.e., s. 601-611).

Müminin şahsında odaklaşan iman olgusunun yaratılmış mı, ezelî mi olduğu tartışması iman eyleminin, başka bir ifadeyle hidayetin kulun fiili olup olmadığı problemine dayanır. Mâtürîdî'nin "Haşviyye'den bir fırka" dediği bir gruba göre hidayet tamamen Allah'ın fiili ise iman ezelî bir fi'l-i ilâhî statüsüne girer, bu

durumda iman etmeyenleri sorumlu tutmak mümkün olmaz (a.g.e., s. 618-624). Yine Mu'tezile, Havâric ve Haşviyye, ameli imanın bir ünitesi saymalarının sonucunda kişinin kesin olarak mümin olduğunu söylemesini doğru bulmamış ve meselâ, "Ben inşallah müminim" şeklinde bir ifade (istisna) kullanmasını önermişlerdir. Bu anlayış, Mâtürîdî tarafından hem esas hem de usul açısından hatalı bulunmuştur. Bir defa amel imandan cüz değildir. Ayrıca din ve inanç alanında inşallah söylemini kullanmak tereddüt ve kararsızlık ifade eder. Bu ise nakil ve akıl açısından doğru olmayan bir davranıştır (a.g.e., s. 624-630).

Mâtürîdî'nin planlı ve sistematik olarak Kitâbü't-Tevḥîd'inde, münasebet düştükçe Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân'da yer verdiği kelâmî görüşlerin incelenmesinden, onun en azından Sünnî kelâmının kurucusu olduğu

sonucu ortaya çıkar. İnsan için bilgi edinme yollarını sistemli bir şekilde ilkin ortaya koyan âlim Mâtürîdî'dir. Onun şekillendirdiği bu konu, sonraki müellifler için model oluşturmuştur. Sünnî kelâm eserlerinin ana planı Kitâbü't-Tevḥîd'e dayanmaktadır. Muhtevanın ayrıntıları ve işlenişinde de büyük çapta sözü edilen eserden istifade edildiği anlaşılmaktadır. Mâtürîdî'nin uzaktan hocası sayılan Ebû Hanîfe, ayrıca çağdaşı Ebü'l-Hasan el-Eş'arî yaşadıkları dönem ve çevrenin etkisi altında eserlerinde siyaset ve yönetim (imâmet) meselelerine yer vermişlerdir. Mâtürîdî'nin inanç esaslarıyla doğrudan bir münasebeti bulunmayan bu konuya ilgi göstermemesi onun sistematik yönteminin olumlu bir sonucu olarak değerlendirilmelidir.

Fıkıhta Hanefî mezhebine bağlı olan Mâtürîdî Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân'ında bu ekolün görüşlerini savunur ve eserlerinde Ebû Hanîfe'ye olan saygısını dile getirir. Ancak bu, bazılarının zannettiği gibi onun Hanefîliğin Mâverâünnehir'deki bir temsilcisi olduğu mânasına gelmez (Beyâzîzade Ahmed Efendi, İşârâtü'l-merâm, s. 23; Rudolph, el-Māturīdī, s. 135). Mâtürîdî, Teʾvîlât'ında Şâfiî'ye eleştiriler yönelttiği halde onun elimizde bulunan bu iki kitabında Ebü'l-Hasan el-Eş'arî veya ekolüne herhangi bir atıfta bulunduğu tesbit edilememiştir.

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Sünnî kelâmının ve dirâyet tefsirinin kurucusu olduğu halde son yıllara kadar meçhul kalmasının sebepleri üzerinde çeşitli açıklamalar yapılmıştır. Ancak M. Sait Yazıcıoğlu'nun da işaret ettiği gibi bu sebepler arasında Mâtürîdîliğin felsefî bir temelinin olmadığı yolunda bir unsurun aranması hiçbir şekilde isabetli değildir (AÜİFD, XXVII [1985], s. 289; ayrıca bk. Cerić, s. 52-56, 233).

Çeyrek asır önce Kitâbü't-Tevḥîd'in ve Teʾvîlât'ın bir cildinin basılması Mâtürîdî üzerine çalışmalar yapılmasına ve kendisinin çeşitli araştırmacıların ilgi odağı haline gelmesine vesile olmuştur. Yeni araştırmacılar, onun eskiye saygılı olmakla birlikte geleneğin vasfını tamamen değiştirerek yeni bir sistem ortaya koyduğunu, Kitâbü't-Tevḥîd'inde muhtelif fikirleri sıraladıktan sonra meseleyi askıda bırakmayıp süreklilik arzeden çözümler sunduğunu kabul ederler (Rudolph, el-Māturīdī, s. 135-138; krş. Cerić, s. 227-237; Pessagno, AÜİFD, XXXV [1996], s. 435; Isahak, VI/2 [2000], s. 254). Şimdiye kadar yapılan

araştırmalar Mâtürîdî’nin kelâm ilmini siyasî mecradan çıkardığı, red-cevap kuruluşunu usûl-i selâse planında sistemli bir bünyeye kavuşturduğu, akıl-nakil çatışmasını ortadan kaldırdığı, alanı içinde akla, onun istidlâl ve tahlillerine önem verdiği, sem‘iyyât konularında başta Kur’an olmak üzere nakli en çok kullanan kişi olduğu sonucuna varılmıştır. Mâtürîdî her iki eserinde de konuları işlerken hayattan kopuk bir teorisyen değildir. Fert ve toplum temelinde beşerî âlemi daima göz önünde tutmuş, insan psikolojisini ve toplum realitesini hesaba katmıştır. Onun Kitâbü’t-Tevḥîd’inin nübüvvet ve büyük günah bölümlerinde bu bakış açısının sonuçlarını görmek mümkündür.

Mâtürîdî’nin inanç konularına yaklaşım şekli açısından, ayrıca kısmî bir muhteva bakımından Ebû Hanîfe’den istifade ettiği bilinen bir husustur. Eserlerinde kendilerinden kabul çerçevesinde nakiller yaptığı âlimler bir yana kimlerden yararlandığı veya etkilendiği hakkında tahminlerin dışında bir şey söylemek kolay değildir. Şu bir gerçektir ki Kitâbü’t-Tevḥîd plan, üslûp, yöntem, akıl-nakil ilişkisi ve istidlâl şekli açılarından önceki ulemânın eserlerine benzememektedir.

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’nin etkilerine gelince, onun kurduğu ekole mensup kelâmcılara model teşkil ettiği şüphesizdir. Bunlar arasında Ebü’l-Yüsr el-Pezdevî, Ebü’l-Muîn en-Nesefî, Nûreddin es-Sâbûnî gibi şahsiyetleri zikretmek mümkündür. Kendisinden sonra gelen Eş‘arî kelâmcılarının eserlerinde de Mâtürîdî’nin söylem ve istidlâllerine benzeyen düşüncelere rastlanmaktadır. Fahreddin er-Râzî, rü’yetullah meselesini tartışırken konunun ispatı için ileri sürülen aklî delillerin sağlam olmadığını, bu sebeple Mâtürîdî’ye tâbi olup ilgili nasların zâhirine göre amel etmenin gerektiğini belirtir (Kitâbü’l-Erbaʿîn, I, 277; krş. Mâtürîdî, Kitâbü’t-Tevḥîd, s. 128). Mâtürîdî’nin Râzî’yi tefsir alanında da etkilediğini söylemek mümkündür (bk. Tefsir İlmindeki Yeri). Fethullah Huleyf, Kādî Abdülcebbâr’ın taklidin iptali konusunda Mâtürîdî’nin tesiri altında kaldığını söylemekte ve bazı örnekler vermektedir (Kitâbü’t-Tevḥîd, neşredenin girişi, s. 27-28; krş. Kādî Abdülcebbâr, XII, 123). Duncan B. Macdonald, Mâtürîdî’nin eskiden beri kendi taraftarlarınca bile ihmal edildiğini belirtmekle birlikte önemli kelâm konularında Eş‘arî mezhebinin beşerî ve ahlâkî hissine derin bir surette nüfuz ettiğini kaydeder ve şunu ekler: “Son devrin kendi mezheplerine tamamıyla inanmış Eş‘arîler’i az

veya çok yüksek derecede birer Mâtürîdîdirler.” Macdonald, Muhammed Abduh’un İslâm kelâmının gelişmesi ve kaydettiği yeni şekil hakkında görüşlerini belirtirken Mâtürîdî’ye herhangi bir atıfta bulunmadan bizzat kendini Mâtürîdî olarak gösterdiğini kaydeder (İA, VII, 406). Nitekim Risâletü’t-Tevḥîd’in kulların fiilleri (s. 60-66), hüsün ve kubuh (s. 67-75), insanlığın nübüvvete olan ihtiyacı (s. 78-83) gibi bahisleri incelendiğinde Mâtürîdî çizgisinde bir düşünce ile karşılaşılır. Onun bu isabetli teşhisi, Mâtürîdî kelâmının günümüz problemlerini çözmede başarılı olacağı anlamına gelmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Mâtürîdî, Kitâbü’t-Tevḥîd (nşr. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi), Ankara 1423/2003, tür.yer., ayrıca bk. İndeks “el-ʿiyân” md.; a.e. (nşr. Fethullah Huleyf), Beyrut 1970, neşredenin girişi, s. 27-28; a.mlf., Teʾvîlâtü’l-Ḳurʾân, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 40, vr. 74a, 79a, 104b, 126b, 204b, 218a, 234b, 368b, 404a, 538a; Eş‘arî, el-Lümaʿ (nşr. R. J. McCarthy), Beyrut 1952, s. 75-76; İbn Fûrek, Mücerredü’l-Maḳālât, s. 10-33, 149-180; Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî, XII, 123; Gazzâlî, el-İḳtiṣâd fi’l-iʿtiḳād (nşr. İbrahim Agâh Çubukçu - Hüseyin Atay), Ankara 1962, s. 2; Nesefî, Tebṣıratü’l-edille (Salamé), I, 443-535; Nûreddin es-Sâbûnî, el-Bidâye fî uṣûli’d-dîn (nşr. Bekir Topaloğlu), Ankara 1411/1991, s. 47-53; Fahreddin er-Râzî, Kitâbü’l-Erbaʿîn (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkā), Kahire 1406/1986, I, 277; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, el-Uṣûlü’l-münîfe li’l-İmâm Ebî Ḥanîfe (nşr. İlyas Çelebi), İstanbul 1416/1996, tür.yer.; a.mlf., İşârâtü’l-merâm min ʿibârâti’l-İmâm (nşr. Yûsuf Abdürrezzâk), Kahire 1368/1949, s. 23, 61; Abdurrahman Bedevî, Min Târîḫi’l-ilḥâd fi’l-İslâm, Kahire 1945, tür.yer.; Muhammed Abduh, Risâletü’t-Tevḥîd (nşr. M. Reşîd Rızâ), Kahire 1379/1960,

s. 60-75, 78-83; R. M. Frank, “Notes and Remarks on the Taba’i‘ in the Teaching of al-Māturīdī”, Melanges d’Islamologie (ed. P. Salmon), Leiden 1974, s. 137-149; Hanifi Özcan, Mâtürîdî’de Bilgi Problemi, İstanbul 1993, tür.yer.; Mustafa Cerić, Roots of Synthetic Theology in Islām: A Study of

the Theology of Abū Manṣūr al-Māturīdī (d. 333/944), Kuala Lumpur 1995, s. 52-56, 227-237; U. Rudolph, al-Māturīdī und die Sunnitische Theologie in Samarkand, Leiden 1997, s. 5, 11, 135-138, 163-167, 209, 350; a.mlf., “Ratio und Überlieferung in der Erkenntnislehre al-As‘ari’s und al-Māturīdī’s”, ZDMG, CXLII/1 (1992), s. 72-89; Salih Sabri Yavuz, İslâm Düşüncesinde Nübüvvet, İstanbul, ts. (İnsan Yayınları), s. 135-168; Adil Bebek, Mâtürîdî’de Günah Problemi, İstanbul 1998, tür.yer.; J. Meric Pessagno, “Irāda, Ikhtiyār, Qudra, Kasb the View of Abū Mansūr al-Māturīdī”, JAOS, CIV/1 (1984), s. 177-191; a.mlf., “Mâtürîdî’ye Göre Akıl ve Dinî Tasdik” (trc. İlhami Güler), AÜİFD, XXXV (1996), s. 425-435; Mustafa Sait Yazıcıoğlu, “Mâtürîdî Kelâm Ekolünün İki Büyük Siması: Ebû Mansûr Mâtürîdî ve Ebü’l-Muîn en-Nesefî”, a.e., XXVII (1985), s. 281-298; a.mlf., “Mâtürîdî Kelâmında İnsan Hürriyeti Meselesi”, a.e., XXX (1988), s. 155-169; Aldila Isahak, “Salient Features of al-Māturīdī’s Theory of Knowledge”, al-Shajarah, VI/2, Kuala Lumpur 2001, s. 253-279; D. B. Macdonald - [Ahmed Ateş], “Mâtürîdî”, İA, VII, 404-406.

Bekir Topaloğlu

Tefsir İlmindeki Yeri.

Mâtürîdî’nin tefsir anlayışına temas eden araştırmacılar genellikle onun tefsir ve te’vil ayırımına dikkat çekerler. Teʾvîlâtü’l-Ḳurʾân’ın bazı yazma nüshalarının baş tarafında yer alan ve müellifin tefsir anlayışını özetleyen metne göre tefsir, âyetin mânasının neden ibaret olduğuna kesinlik derecesinde hükmederek, “Allah’ın muradı şundan ibarettir” demektir. Bu da ancak, âyetlerin ne münasebetle ve hangi konumda nâzil olduğunu bilen sahâbîlerin yapabileceği bir şeydir. Te’vil ise “bir şeyi aslına ve buna bağlı olarak hedeflenen amacına döndürmek” şeklindeki sözlük içeriğinden hareketle (krş. Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “evl” md.) mânayı yönelebileceği istikametlere çevirmektir. Âlimlerin yapabileceği bu yönlendirmede Allah’ın muradının neden ibaret olduğu yolunda kesin belirleme yapmak söz konusu değildir. Buna göre tefsir tek hükme bağlı iken te’vil birden fazla mânaya kapı açan bir fikrî işlemdir (Teʾvîlâtü’l-Ḳurʾân, vr. 1b). Esasen Mâtürîdî’nin eserine Teʾvîlâtü’l-Ḳurʾân adının verilmesi de bu anlayışın bir ürünüdür. Bu ismin bizzat müellifi veya onun

tefsir telakkisine vâkıf öğrencileri tarafından verilmiş olması sonucu değiştirmez (bk. TE'VÎLÂTÜ'l-KUR'ÂN). Eserin incelenmesinden müellifinin hem tefsir hem te'vil yöntemini kullandığı anlaşılır. Çünkü başta Abdullah b. Abbas olmak üzere sahâbîlerden nakiller yapar. Bunun yanında kendi istidlâl ve tevcihlerini de kullanır; hem ilmî hem takvâ derecesine ulaşan dinî bir ihtiyatla, "Nihaî gerçeği bilen Allah'tır" (va'llāhu a'lem) ifadesini sık sık tekrar eder. Mâtürîdî'nin murâd-ı ilâhîyi tesbit etme konusundaki bu yöntemini Taberî'nin isim benzerliği taşıyan tefsirinde de görmek mümkündür (Câmiʿu'l-beyân fî teʾvîli âyi'l-Ḳurʾân, I, 52-54). Ancak Kur'an'ın anlaşılması ve âyetlerden hüküm çıkarılması için tefsir ve usûl-i fıkıh alanında daha sonra genel kabul görmüş ayırım, âyetlerin muhkem-müteşâbih, müfesser-mübhem gruplarına ayrılmasıdır. Bu açıdan bakıldığında Teʾvîlât'ta uygulanan yöntemin daha isabetli olduğunu söylemek mümkündür (krş. Kitâbü't-Tevḥîd, s. 352-356).

Allah kelâmının tefsir edilmesi ve âyetlerden O'nun muradının neden ibaret olduğunun ortaya konulması hususunda ilk dönem âlimlerinin ihtiyatlı davrandığı bilinmektedir (Taberî, I, 54-56). Bu devirlerde, sadece ashaptan nakledilen tefsir niteliğindeki açıklamaları rivayet eden tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn nesillerinin nakilleriyle Kur'an'da yer alan belli kelimelerin daha çok gramer ve sözlük açısından izah edilmesinden oluşan eserler mevcuttu. Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ et-Teymî'nin (ö. 209/824 [?]) Mecâzü'l-Ḳurʾân'ı bu tür teliflerin önde gelen bir örneğidir. Onun tefsirinde kısmen de olsa göze çarpan istidlâle dayalı açıklamalar ve bazı rivayetler çağdaşları ve sonraki bir kısım âlimler tarafından eleştirilmişse de Mecâzü'l-Ḳurʾân, başta Buhârî ve İbn Kuteybe olmak üzere asırlar boyunca ulemânın başvurduğu önemli bir kaynak olmuştur (Mecâzü'l-Ḳurʾân, neşredenin girişi, s. 16-17).

Tefsir tarihinde Kur'an'ı mevcut tertibine göre ve baştan sona kadar ilk olarak açıklamaya çalışan âlimin Taberî olduğu kabul edilir. Onun Câmiʿu'l-beyân'ı rivayetlere dayanmakla birlikte naklettiği farklı görüşler arasında tercihler yaptığı da bir gerçektir. Aynı nitelikte olmak üzere dirâyet tefsirinin ilk eseri olarak da Fahreddin er-Râzî'nin Mefâtîḥu'l-ġayb'ı zikredilir (M. Hüseyin ez-Zehebî, I, 205-207, 288-291; Subhî es-Sâlih, s. 333-335). Halbuki Râzî'den üç asra yakın bir zaman önce Mâtürîdî'nin Teʾvîlât'ı, yine Râzî'den yaklaşık yetmiş yıl önce Zemahşerî'nin el-

Keşşâf'ı mevcuttu. Tefsir disiplininin hadisten ayrılıp bağımsız bir ilim haline geldiği dönemde yaşayan Ebû Ca'fer et-Taberî rivayet yönteminin, Ebû Mansûr el-Mâtürîdî de dirâyet yönteminin ilk ve temel tefsir eserini meydana getirmiştir.

Bugün çoğu İstanbul'da olmak üzere İslâm dünyasında ve Batı'da kırk civarında yazma nüshası bulunan Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân takrir veya imlâ yoluyla meydana getirilmiştir. Eser metninde çokça hatanın mevcudiyeti, ayrıca âyetlerin tefsirleriyle birlikte sıralanışında veya bir âyeti açıklayan ibarelerin takdim tehir açısından yer değiştirmesinde göze çarpan karışıklıklar da bunu kanıtlamaktadır.

Mâtürîdî'nin tefsir yönteminin onun tefsir ve te'vil anlayışına uygun olarak hem nakle hem akla dayandığını söylemek mümkündür. Şekil açısından âyetlerin tefsirine genellikle kendi anlayışını kaydetmekle başlar. Açıklamalarında çoğunlukla isim belirtmeden "kīle" (denildi ki ...) ifadesini kullanarak çeşitli görüşleri aktarır. Teʾvîlât'ın İbrâhim Avadayn ve Seyyid Avadayn tarafından gerçekleştirilen I. cildinin neşrinde meçhule yapılan bu tür atıflardan bazılarının kaynaklarını görmek mümkündür. Mâtürîdî, izahlarında âyetin âyetle tefsir edilmesinin belki de ilk ve en güzel örneklerini ortaya koyar. Bu muhteva benzerliği açısından olduğu gibi hüküm birliği veya zıtlığı, yaklaşım şekli, üslûp beraberliği, kapalı görünen beyanların açıklanması niteliğinde de olabilir. Sebeb-i nüzûle ve hadislere dayanılarak yapılan yorumlar da az değildir. Sahâbî adının bazan zikredildiği bu rivayetlerde isnad zincirine rastlanmaz. Teʾvîlât üzerine yapılan ciddi bir çalışmada, sahâbe ve tâbiîn tabakalarına mensup olup Mâtürîdî'nin kendilerinden nakillerde bulunduğu doksana yakın şahsın adı tesbit edilmiştir (Özdeş, s. 63-65). Mâtürîdî ayrıca başta Ali b. Hamza el-Kisâî, Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ, İbn Kuteybe, Müberred ve Zeccâc olmak üzere sayıları yirmiyi aşan lugat ve tefsir âliminden istifade etmiş (a.g.e., s. 58-61), fıkıh konularında Ebû Hanîfe ve talebeleri, İbn Ebû Leylâ, Evzâî, Süfyân es-Sevrî, Mâlik b. Enes ve Şâfiî'ye atıflarda bulunmuş, kelâm alanında daha çok Mu'tezile mensuplarının görüşlerini nakledip eleştirmiştir (a.g.e., s. 66).

Onun tefsir anlayışı Kur'an'ı Kur'an'la veya sahih kabul ettiği hadis ve

haberlerin yanı sıra semantik yaklaşımlarla, ayrıca aklî istidlâl yoluyla açıklamaya dayanır. Mâtürîdî, tâbiînden itibaren

muhtelif şahsiyetlere ait olmak üzere naklettiği görüşleri bazan kabul ve red açısından değerlendirmeye tâbi tutar, bazan da herhangi bir fikir yürütmeyip bahsin sonunda, “Bu meselede aslolan şudur ...” diyerek tenkit süzgecinden geçirir. Meselâ Kevser sûresinin tefsirinde “çok” mânasına gelen “kevser” kavramının (Lisânü’l-ʿArab, “kşr” md.) “çok yönlü ve büyük iyilik” anlamına geldiğini, bunun da Hz. Peygamber’e verilen nübüvvet, ayrıca kendisinin meleklerce bilinip anılır olması, kelime-i şehâdet, ezan ve kāmet gibi bütün müslümanların tekrar ettiği metinlerde adının Allah adıyla birlikte zikredilmesi gibi zengin bir içeriğe sahip bulunduğunu kaydettikten sonra kevserin cennette bir nehir olduğu yolundaki hadise temas eder ve şöyle bir değerlendirme yapar: “Eğer bu tür haberler sahihse kevser ondan ibaret olur, bu durumda başka bir şey söylememiz gerekmez. Şayet sahih değilse biraz önce naklettiğimiz mâna daha isabetli görünür; çünkü Hz. Peygamber’e nehrin verilmesinde onu şereflendirme açısından özel bir durum bulunmamaktadır. Esasen Allah Teâlâ Muhammed ümmetine bundan daha fazlasını vaad etmiştir” (Teʾvîlât, vr. 903b).

Mâtürîdî semantik yaklaşımlarında kelimelerin sözlük anlamlarına bakış yapar, bu mânaları zaman zaman şiirlerle kanıtlamaya çalışır. Ancak kelime ve kavramların Kur’an’ın bütünlüğü içinde kazandığı muhtevayı dikkatten uzak tutmaz ve her durumda aklın hakemliğine başvurur. Nitekim İhlâs sûresinin tefsirinde Allah lafzının türemiş bir kelime olup olmadığı, eğer türemişse hangi kökten geldiği konusunda bilgi verdikten sonra kendi kanaatini şu şekilde belirtir: “Bir kelimenin kök mânasını bilmenin amacı onun ne tür bir ilâhî mesaj içerdiği ve nasıl bir hüküm getirdiğinin tesbit edilmesine yönelik olur. Allah kelimesinin türemiş olduğunu söyleyenlerin verdikleri mânalar gerçek mâbuddan başka varlıklara da nisbet edilebilir. Halbuki O’nu belirleyen bir lafzın içeriğinin başkasına izâfe edilmesi söz konusu değildir. Meselenin esas noktası şudur ki Allah kendisini tanıtan ismin başkalarına verilmesini yasaklamıştır. Bazıları aksi bir davranış sergilemişse bu, tanrı dedikleri varlığın kendilerini gerçek mâbuda yaklaştıracağı zannına bağlıdır ve Kur’an’da bunu ifade eden âyetler mevcuttur” (el-A‘râf 7/28; Yûnus 10/18; ez-Zümer 39/3; a.g.e., vr. 206a-b). Mâtürîdî’nin dikkat çeken bu istidlâline göre lafza-i celâl türemiş bir kelime

olmayıp insanın selim fıtratına yerleştirilen, kâinatı yaratan ve idare eden en yüce varlığın Arapça adıdır.

Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân'ın müellifinin tefsir yöntemini yansıtan ve bu ilimdeki yerinin belirlenmesine ışık tutan en önemli özelliği dirâyet yoluyla telif edilmiş olmasıdır. Sistematik Sünnî kelâmının kurucusu olan Mâtürîdî'nin konuları ele alış ve işleyiş yöntemi tefsirine de hâkim olmuştur. Bununla birlikte Teʾvîlât, sonraları ahkâmü'l-Kur'ân veya işârî tefsir türünde ortaya çıkan tefsir şeklini almamış, Fahreddin er-Râzî'nin Mefâtîḥu'l-ġayb'ı gibi bir felsefe veya kelâm kitabı niteliğine de bürünmemiştir. Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân dirâyet tefsirleriyle rivayet tefsirleri arasında, fakat dirâyete daha yakın bir özellik taşır. Ancak hemen her âyette bir aklîlik ve sistematik yaklaşım mevcuttur. Eserde zâhirî mânalar yanında Kur'an'ın genel hedefleri, toplumun dünya ve âhiret planındaki ihtiyacı, gelişme ve mutluluğu, sosyolojik, kültürel ve ekonomik şartları göz önünde bulundurularak yorum, sentez ve analizler yapılmıştır.

Mâtürîdî, murâd-ı ilâhîyi anlamak için aklı öne çıkarmasının bir sonucu olarak kelimelerin mecazi mânalarını göz önünde bulundurur ve bu anlamda te'viller yapar. Meselâ gökler, yer ve bunlarda mevcut herkesin Allah'ı tesbih ettiğini, O'nu övgüyle tesbih etmeyen hiçbir şeyin bulunmadığını, fakat insanların bunu anlayamadığını ifade eden âyetin tefsirinde (el-İsrâ 17/44) Taberî kayda değer bir açıklama yapmazken (Câmiʿu'l-beyân, X, 116-117) Mâtürîdî bu tesbihin "canlı ve cansız tabiatın sahip olduğu kuruluş ve işleyiş" anlamına gelebileceğini ve bu yönüyle tabiatın Allah'ın azamet ve birliğine tanıklık edeceğini söyler; bu durumda, "Ne var ki siz onların tesbihini anlayamazsınız" hitabının inanmayanlara yönelik olduğunu kaydeder. Mâtürîdî ikinci bir yorumunda, bütünüyle tabiatın tesbihinin Allah'tan başka kimsenin bilemeyeceği gizli bir fonksiyondan ibaret olacağı, üçüncü yorumunda ise ses çıkaran tabiat nesnelerinin bu seslerinin tesbih yerine geçeceği ve bunun hem kendileri hem peygamberler tarafından farkedileceği görüşlerini ileri sürer (Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân, vr. 420a-b). Yine kıyamet gününde amellerin tartılacağını, tartıları ağır gelenlerin kurtuluşa ereceğini, tartıları hafif gelenlerin ise hüsrana uğrayacağını belirten âyetlerin tefsirinde (el-A'râf 7/8-9) çeşitli telakkileri sıralayıp Hasan-ı Basrî'nin görüşü dahil olmak üzere bazı yorumları eleştirdikten sonra gerçek mânada bir tartı işleminin

yapılmayacağı, bu tür âyetlerdeki “ağırlık-hafiflik” kavramlarının “varlığını ve etkinliğini sürdürme-ortadan kalkıp yok olma” mânalarında temsilî ifadeler olması ihtimalinin kuvvetli bulunduğunu söyler ve bu tezi kanıtlamak için diğer âyetlerden örnekler verir (a.g.e., vr. 242b-243a). Mâtürîdî, cennet ve cehennemle ilgili beyanları da -bu beyanlara muhatap olan insan aklının idrak alanına yaklaştırmak amacıyla-te’vile tâbi tutar. Meselâ cennette altlarından ırmaklar akan köşklerin bulunduğundan, erkeklerle ilgili olarak altın bilezik ve ipek elbiseden söz edilmesinin, ancak yolculuk ve zaruret halinde kullanılacak çadır, ayrıca oda, kubbeli mekânlar vb. şeylerin özenti vesilesi olarak zikredilmesinin, kısmen vahyin ilk muhatapları olan Araplar’ın hayat telakkisine ve genelde insanların zevk ve estetik anlayışlarına bağlı, mahiyetleri bilinemeyen temsilî anlatımlar olarak anlaşılmasının gerektiğini söyler (a.g.e., vr. 250a, 440b, 604b; Özdeş, s. 267-272). “O gün cehenneme ‘Doldun mu?’ diye sorarız, o da ‘Daha var mı?’ diye cevap verir” (Kāf 50/30) meâlindeki âyetin tefsiri meyanında Mâtürîdî bu ifadenin temsilî olma ihtimaline ağırlık verir; Buhârî ile (“Tefsîr”, 50/1; “Eymân”, 12; “Tevḥîd”, 7) Müslim’in (“Cennet”, 37-38) naklettiği ve Taberî’nin ağırlık verdiği görüş için esas kabul ettiği hadis rivayetini ise (Câmiʿu’l-beyân, XXVI, 218-220) benimsemez. Ona göre bu rivayete dayanarak yapılan yorumlar aklî ve naklî delillerle imkânsızlığı belgelenen teşbih şaibesinden kurtulamaz (Teʾvîlâtü’l-Ḳurʾân, vr. 726a, 727a).

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’nin hadis ve haberler için isnad zikretmediği, dolayısıyla bunların sıhhatini hadis usulü kurallarına göre irdelemediği bilinmektedir. Ancak bunun, aktardığı nakilleri kabul ettiği anlamına gelmediği yukarıda belirtilmişti. Onun nakiller hakkındaki tutumu akla, ayrıca kabule mazhar olmuş nakle uygun düşenlerin benimsenmesi, bu niteliği taşımayanların reddedilmesi yönündedir. Bu hususun dikkat çekici örneklerinden biri de şudur: Kur’an bir dağa indirilmiş olsaydı dağın Allah korkusundan baş eğip parça parça olacağını beyan eden âyetin (el-Haşr 59/21) tefsirinde Mâtürîdî, konuyla ilgili olarak ileri sürülen görüşleri -beyân-ı ilâhînin temsilî veya hakikî olduğu alternatifleri arasında tercih yapmadan-sıralar. Ardından Kelbî’den nakledilen şu rivayeti zikreder:

Cenâb-ı Hak, kırmızı zebercedden levhalar üzerine yazılmış Tevrat’ı Hz. Mûsâ’ya indireceği zaman meleklere onu taşımalarını emretmiş, fakat onlar

buna güç yetirememiş, hatta güçleri harf harf taşımaya bile yetmemiştir. Nihayet Allah Tevrat'ı hafifletmiş, böylece Mûsâ tarafından taşınabilmiştir. Hz. Dâvûd'a, Îsâ ve Muhammed'e indirilen vahiyler de aynı mahiyettedir. Mâtürîdî'ye göre bu haberin gerçeklik payı varsa sözü edilen ağırlık kitabın levhalarında değil içerdiği ilâhî mesajın gereğine uygun biçimde davranılmasında aranmalıdır. Esasen levhaları yeryüzünde yaşayan Hz. Mûsâ taşıyabildiği gibi Kur'an da dahil olmak üzere diğer ilâhî kitap ve vahiyler taşınabilmekte ve yazıya geçirilebilmektedir. Mâtürîdî bu âyetten murâd-ı ilâhînin ne olduğunu bilmediğini ifade etmekte, eğer uyarma ve ibret almaya davet etme konumu olmasaydı âyeti mânası bilinemeyen (müteşâbih) gruptan sayarak yorumlama cihetine gitmeyeceğini söylemektedir (a.g.e., vr. 775a-b).

Tefsir yöntemi içinde rivayetleri ihmal etmeme ilkesini benimsediğinden Mâtürîdî, İsrâiliyat türüne giren bazı nakillere de yer verir. Gerek bu âyetlerin gerekse Kur'an'daki kıssaların yorumunda nakledilen olayların veya bilgi malzemesinin bizim için önem taşımadığını, bizden istenen şeyin bunlarla amaçlanan hedeflerin ve ibret alınacak noktaların belirlenmesinden ibaret olduğunu ifade eder. Mâtürîdî tefsirinde kıraat vecihlerini ve nüzûl sebeplerini göstermeyi amaçlamaz. Ancak âyetin mânasının ondan çıkarılabilecek hükme veya birinin fikrinin eleştirilmesine ışık tutması halinde bu hususlara yer verir (örnekleri için bk. Özdeş, s. 182 vd., 190 vd.). Onun tefsirinde hadis ve haberlerde isnadın, diğer nakillerde görüş sahibiyle eserinin zikredilmemesinin ilim tarihi açısından problem oluşturduğunu kabul etmek gerekir. Buna karşılık Mâtürîdî metin ve fikir tenkidine önem vermiş, aklı ve sistemli düşünmeyi hedef almıştır. Bu yönüyle Teʾvîlât'ı İbn Kesîr'in Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm'i değil Cessâs'ın Aḥkâmü'l-Ḳurʾân'ı takip etmiştir (a.g.e., s. 68-70).

Mâtürîdî'nin Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân'ında kelâm, fıkıh ve usûl-i fıkıh konularına ayrı bir önem atfettiği görülmektedir. Fıkıhla ilgili âyetlerin tefsirinde beyân-ı ilâhînin fıkhî açılımına geniş yer ayırmış, diğer mezheplerin yanı sıra Şâfiî fıkhına ağırlık vermiştir. Mâtürîdî'nin Şâfiî'ye ve onun ekolüne mensup olanlara yönelttiği eleştiriler, iki mezhep arasındaki fıkhî tartışmaların boyutlarını göstermesi açısından dikkat çekicidir. Bunun sebepleri arasında Şâfiî fıkhının Mâverâünnehir'de yayılma istidadı göstermesi, ayrıca Şâfiiyye'den başka sistematik bir fıkıh düşüncesine sahip

olan alternatif bir mezhebin, diğer bir ifadeyle bir rakibin bulunmayışı gibi hususlar zikredilebilir. Mâtürîdî münasebet düştükçe birçok akaid konusuna tefsirinde yer vermiştir. Allah'ın isim ve sıfatları, Hz. Muhammed'in nübüvvetinin ispatı ve büyük günahların mümini küfre düşürmediği gibi meseleler en çok vurguladığı konuların başında yer alır.

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ile çağdaşı İbn Cerîr et-Taberî'nin tefsir yöntemleri arasında mushaf tertibine göre âyetleri ele alıp muhtevalarına göre kısımlara ayırmak, gerektiğinde semantik açıklamalarda bulunmak, ileri sürülen görüşlerde tercihler yapmak gibi hususlarda benzerlik olduğunu söylemek mümkündür. Tefsir tarihinde dirâyet yönteminin kurucusu olan Mâtürîdî'nin ifade, üslûp ve işleyiş açısından Zemahşerî'yi etkilediğine muhakkak nazarıyla bakılmalıdır (a.g.e., s. 84-85). Rü'yetullah konusunda Mâtürîdî'nin görüşünü benimsediğini söyleyen Fahreddin er-Râzî'nin (Kitâbü'l-Erbaʿîn, I, 277) tefsir alanında da Teʾvîlât'tan yararlandığı şüphesizdir. Her iki eserde aklî istidlâlin öne çıkarılması, meselelere yaklaşım tarzı ve ele alınan konuların gruplara ayrılması bunlardan bazılarıdır. Her iki müfessir de kelâm, fıkıh ve fıkıh usulünü ilgilendiren mevzularda bazan ayrıntıya varan açıklamalar yapar. Mâtürîdî'nin fıkıh konularına ağırlık vermesine karşılık Râzî felsefî ve ansiklopedik bilgilere ağırlık verir. Esasen Râzî, tefsirinin beş yerinde Mâtürîdî'ye atıf yapmaktadır (Mefâtîḥu'l-ġayb, V, 163; VI, 200; XIV, 228; XXIV, 244; XXVII, 188). Müfessir Ebû Hayyân el-Endelüsî de tefsirinde Teʾvîlât'a atıfta bulunmaktadır (el-Baḥrü'l-muḥîṭ, III, 364). Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân'ın fıkıh ve fıkıh usulü alanındaki tesirleri ayrı bir önem taşır (bk. Fıkıh ve Fıkıh Usulündeki Yeri).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "evl" md.; Lisânü'l-ʿArab, "kşr" md.; Buhârî, "Tefsîr", 50/1, "Eymân", 12, "Tevḥîd", 7; Müslim, "Cennet", 37-38; Maʿmer b. Müsennâ, Mecâzü'l-Ḳurʾân (nşr. Fuat Sezgin), Kahire 1374/1954, neşredenin girişi, I, 16-17; Taberî, Câmiʿu'l-beyân (nşr. Sıdkī Cemîl el-Attâr), Beyrut 1415/1995, I, 52-56; X, 116-117; XXVI, 218-220;

Mâtürîdî, Teʾvîlât, tür.yer.; a.mlf., Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 40, vr. 1b, 242b-243a, 250a, 420a-b, 440b, 604b, 726a, 727a, 775a-b, 903b, 906a-b; a.mlf., Kitâbü't-Tevḥîd (nşr. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi), Ankara 1423/2003, s. 352-356; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, Kahire, ts. (el-Matbaatü'l-behiyye el-Mısriyye) → Tahran, ts. (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), V, 163; VI, 200; XIV, 228; XXIV, 244; XXVII, 188; a.mlf., Kitâbü'l-Erbaʿîn (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkā), Kahire 1406/1986, I, 277; Ebû Hayyân el-Endelüsî, el-Baḥrü'l-muḥîṭ, Kahire 1328-29 → [baskı yeri yok] 1403/1983 (Dârü'l-fikr), III, 364; M. Hüseyin ez-Zehebî, et-Tefsîr ve'l-müfessirûn, Kahire 1381/1961-62, I, 205-207, 288-291; Subhî es-Sâlih, Mebâḥiṡ fî ʿulûmi'l-Ḳurʾân, Dımaşk 1382/1962, s. 333-335; Talip Özdeş, Mâtürîdî'nin Tefsir Anlayışı, İstanbul 2003, s. 58-61, 63-66, 68-70, 84-85, 182-190 vd., 267-272.

Bekir Topaloğlu

Fıkıh ve Fıkıh Usulündeki Yeri.

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, genelde İslâm kültürü ve özelde Hanefî mezhebi içinde önemli dönüm noktalarının birini teşkil eden, fıkıh usulü ve fıkıh ilimlerinin kavramlarının titizlikle tanımlanmaya, bu ilimlerin birer disiplin haline gelmeye başladığı bir devirde yaşamış, fikirleri ve çalışmalarıyla sonraki nesillere ufuk açmış bir ilim ve fikir adamıdır. Yaşadığı dönem bir taraftan dinî, felsefî ve siyasî akımların sistematik düşüncelerini oluşturduğu, muhalifleriyle polemiklere girdiği, diğer taraftan dinî ilimlerin metodolojik yapıya kavuşarak her birinin terminolojisinin oluştuğu bir dönem olarak kendini gösterir. Mâtürîdî bilhassa teoriyle pratik, usul ile fürû irtibatını sağlayarak ortaya koyduğu çözümlerle fikirlerin daha saf biçimde sunulmasına katkı sağlamış ve en azından yaşadığı coğrafyadaki ilim âlemine kendini kabul ettirmiştir. Kelâm alanındaki görüşlerinin yanı sıra bilhassa fıkıh usulüne ilişkin çalışmaları Semerkantlılar üzerinde etkili olmuş ve kendisi zamanla Semerkant fıkıh okulunun reisi olarak kabul edilmiştir. Ancak VI. (XII.) yüzyıl başlarına kadar kendi memleketinde bile görüşlerinin yeterince incelendiğini söylemek mümkün değildir. Nitekim Hanefî mezhebinin Mâverâünnehir ve Horasan'daki üç büyük usulcüsü (meşâyih-i selâse) Ebû Zeyd ed-Debûsî, Ebü'l-Usr el-Pezdevî ve Şemsüleimme es-Serahsî usule dair eserlerinde Mâtürîdî'yi ismen hiç

zikretmemişlerdir. Fakat bu durum, adı geçen fakihlerin onun usul düşüncesinden habersiz oldukları anlamına gelmemektedir. Bazı kaynakların ifadelerinden Mâtürîdî'nin bir kısım düşüncelerini kabul veya reddettikleri (Abdülazîz el-Buhârî, I, 121, 616) ve ondan söz etmemelerinin sadece usul eserleriyle sınırlı olup fıkha dair teliflerinde kendisinden iktibaslarda bulundukları

anlaşılmaktadır (meselâ bk. Debûsî, s. 375; Ebü'l-Usr el-Pezdevî, vr. 113b, 266a; Serahsî, X, 191; XX, 139). VI. (XII.) yüzyıl başlarında Ebü'l-Muîn en-Nesefî, Mâtürîdî'yi Ehl-i sünnet kelâmının lideri olarak görüp fikirlerini merkeze almak suretiyle Tebṣıratü'l-edille'sini telif etmiş olduğu gibi öğrencisi Alâeddin es-Semerkandî de Semerkant Hanefî ekolünün fıkıh usulü alanındaki ana kaynaklardan biri olan Mîzânü'l-uṣûl fî netâʾici'l-ʿuḳūl adlı eserinde fıkıh usulünü kelâm boyutlarıyla birlikte düşündüğünü ortaya koymuş, Mâtürîdî'yi Hanefî fıkıh usulü içinde merkezî bir konuma yerleştirmiş ve onun bu disipline dair eserlerinden iktibaslar yaparak mirasını yeniden canlandırma gayreti içine girmiştir. Sonraki asırlarda yazılan eserler umumiyetle Semerkandî'nin bu telifine referansla Mâtürîdî'nin görüşlerine yer vermiştir.

Fıkıh dersleri verdiği, meselâ Ebü'l-Hasan er-Rüstüfeğnî'ye Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin el-Mebsûṭ'unun tamamını ve zekât bölümüne kadar el-Câmiʿu'l-kebîr'ini okuttuğu bilinen Mâtürîdî (bk. İbn Yahyâ, vr. 162a) döneminde fakih olarak anılmakta, günümüze intikal eden iki eserinde de muhtemelen müstensihler tarafından eklenmiş, “Fakih şöyle dedi” ifadesi yer almaktadır. Zamanımızda onun fıkıh yönü fazla bilinmediğinden bu ifadede geçen “fakih” kavramı daha çok Ebû Hanîfe'nin, akaid için kullandığı “el-fıkhü'l-ekber” terkibi çerçevesinde değerlendirilmiştir. Halbuki Mâtürîdî, fıkıh geleneğinin önemli bir temsilcisi olup fıkhın hem metodolojisi hem de meseleleri hakkında eserler vermiştir. Nitekim sonraki dönemlerde de kendisine “Ehl-i sünnet'in reisi” unvanının yanı sıra “Mâverâünnehir-Semerkant Hanefî fıkıh ekolünün reisi ve en büyüğü” unvanıyla atıfta bulunulmuştur (Alâeddin es-Semerkandî, Mîzânü'l-uṣûl, s. 3, 191, 280; Lâmişî, , s. 91, 103, 124, 134, 160; Ebü'l-Berekât en-Nesefî, s. 393; Abdülazîz el-Buhârî, I, 256, 605; III, 568). Mâtürîdî'yi fıkıh usulü tarihi bakımından oldukça merkezî bir konumda gören Alâeddin es-Semerkandî, kelâmla fıkıh usulü arasında kökdal ilişkisi bulunduğu için

fıkıh usulü müelliflerinin itikadî görüşlerinin bu konuda yazdıkları eserlere yansımasının kaçınılmaz olduğunu, fıkıh usulü kitaplarının çoğunun ya kendilerinden farklı itikadî temelleri benimseyen Mu‘tezile yahut fürûda muhalifleri olan ehl-i hadîs (Şâfiîler) tarafından yazıldığını belirttikten sonra Hanefî usulcüleri tarafından kaleme alınan eserlerin iki kısma ayrıldığını kaydeder. Ona göre Mâtürîdî ile onun hocaları ve talebeleri gibi şer‘î ve aklî ilimlere vâkıf âlimler tarafından yazıldığı için son derece sağlam ve güçlü olan ilk gruba giren eserlere gösterilen ilgi, lafızları ve mânalarının yabancılığı ya da himmet ve gayret azlığı sebebiyle zamanla azalmıştır. Gitgide yaygınlık kazanan ikinci grup eserler kavramların inceltilmesi ve iyi bir sistematik kurma hususunda başarılı olsalar da bunların müellifleri usulün (itikadî temeller) inceliklerine ve aklî meselelere yeterince nüfuz edemediklerinden bazı konularda muhaliflerin görüşlerini benimsemişlerdir (Mîzânü’l-uṣûl, s. 1-3).

Fıkıh usulü tarihinin nisbeten az bilinen bir döneminde yaşamış olmakla beraber fıkıh geleneği içinde yetişen ve düşünceleri bu çerçevede şekillenen Mâtürîdî bu alanla ilgili önemli çalışmalar kaleme almıştır. Bunlardan Meʾâḫiẕü’ş-şerâʾiʿ kaynaklarda kendisinden sıkça iktibas yapılan bir fıkıh usulü eseridir. Kitâbü’l-Cedel ise muhtemelen İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî’nin el-Kâfiye fi’l-cedel ve Ebû İshak eş-Şîrâzî’nin el-Maʿûne fi’l-cedel adlı eserleri tarzında fıkıh usulünde kabul edilen delillerin, fıkhî meselelerin müdafaası ve karşı görüşlerin eleştirilmesinde formel olarak nasıl kullanılacaklarını konu alan bir eserdir. Günümüze ulaştığı bilinmemekle birlikte Ebü’l-Muîn en-Nesefî ve Alâeddin es-Semerkandî’nin doğrudan istifade ettikleri anlaşılan söz konusu eserlerden bazı usul kitaplarında iktibaslar yer almaktadır. Bugün için Mâtürîdî’nin fıkıh ve usulüne ilişkin görüşlerini doğrudan kendi kitaplarından öğrenme imkânı bulunmamaktaysa da Teʾvîlâtü’l-Ḳurʾân bu disiplinlerle ilgili bol malzeme içermektedir. Mâtürîdî Teʾvîlât’ta ahkâm âyetlerinin tefsiri esnasında uzun tartışmalara girmekte, gerek ileri sürdüğü görüşün usulde dayandığı kuralı zikretme gerekse ahkâmla doğrudan ilgili olsun olmasın birçok âyetten usul kaidesi çıkarma sadedinde fıkıh usulünün temel konularına açıklık getirmektedir. Bazı metot ve kaideler farklı âyetlerden elde edilebildiği için tefsirin birçok yerinde aynı cümlelerle meselenin tekrar edildiği görülmektedir. Ancak bu durum, bir usul kuralının birçok âyete dayandırılarak ortaya konması ve Mâtürîdî’nin istinbat gücünü

göstermesi bakımından önem arzetmektedir. Mâtürîdî bazan da bir âyetten birden fazla kaide çıkarmaktadır.

Ebü'l-Muîn en-Nesefî, Mâtürîdî'nin biri usul, diğeri fürû alanında olmak üzere Karâmita'ya karşı iki reddiye yazdığını kaydeder (Tebṣıratü'l-edille, I, 359). Usulle ilgili olduğunu söylediği birinci eser Karâmita'nın kelâm görüşlerini eleştiren bir kitap olmalıdır. Zira itikadî mezhepler söz konusu olduğunda usul terimi genellikle kelâm görüşleri için kullanılmaktadır. İkinci eserin fıkıhla ilgili olmakla birlikte usûl-i fıkhı da içermesi muhtemeldir. Ayrıca Mâtürîdî'ye Şerḥu'l-Câmiʿ i'ṣ-ṣaġīr adlı bir eser de nisbet edilmektedir. Ebü'l-Usr el-Pezdevî'nin, Abdülkerîm el-Pezdevî tarafından rivayet edildiğini kaydettiği bu eser (Şerḥu'l-Câmiʿ i'ṣ-ṣaġīr, vr. 113b, 266a) Muhammed eş-Şeybânî'ye ait el-Câmiʿ u'ṣ-ṣaġīr'in şerhidir. Kâsânî de doğrudan bu şerhin adını zikrederek uzunca bir alıntı yapmaktadır (Bedâʾiʿ, VII, 47). Gerek Kâtib Çelebi ve Abdülhay el-Leknevî gibi el-Câmiʿ u'ṣ-ṣaġīr şerhleri hakkında bilgi veren kaynaklarda, gerekse günümüzde Mâtürîdî'ye dair yapılan çalışmalarda eserden söz edilmemesi, bu tür kaynakların Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin Tebṣıratü'l-edille'de verdiği kitap listesini tekrarlamaktan öte bir şey yapmadıklarını göstermekte ve bu husus Mâtürîdî'nin başka eserlerinin de bulunabileceği ihtimalini akla getirmektedir. Nitekim Nesefî sıraladığı listenin Mâtürîdî'nin eserlerinin tamamını kapsamadığını, onun başka kitaplarının da bulunduğunu kaydetmektedir (Tebṣıratü'l-edille, I, 359).

Fıkhın Tarifi ve Kaynakları. Mâtürîdî fıkıh kavramını, "Bir şeyin hem kendisini hem de başkasına delâletini bilmektir" şeklinde açıklar ve burada yer alan "başkası" ifadesinin benzer olsun olmasın onun delâletiyle bilinen her şeyi kapsayacağını belirtir. Diğer yerlerde ise "bir şeyi başkasına delâlet eden benzeriyle birlikte bilmek, görünenden hareketle görünmeyene vâkıf olmak yahut açık (zâhir) olandan hareketle gizli ve kapalı (hafî ve bâtın) olanı bilmek" şeklinde izah eder. Dolayısıyla ona göre fıkıh "şey"i tek başına bilmekten öte bir anlam ifade etmekte ve onu, mânasına nüfuz ederek bağlantılı olduğu anlam kümesi içinde kavramak gibi daha derin bir muhtevaya taşımaktadır. Bu bakımdan fıkıh "bir şeyden istidlâl yoluyla başka bir şeyi tanımak" demektir. Her ne kadar fıkıh ve ilim kavramları gerçekte aynı mânaya geliyorsa da Kur'an'da düşünme ve araştırmayı gerektiren hususlarla ilgili olarak "fıkıh", duymaya ve habere dayalı

bilgilerde ise "ilim" lafzı kullanılmıştır (Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân, vr. 224a, 569a, 787a, 788a). Mâtürîdî,

İbn Süreyc'e ait "bir şeyi benzerine delâlet eden mânasıyla bilmek" şeklindeki fıkıh tanımını eleştirerek "benzeri" (nazîr) yerine "başkası" (gayr) ifadesinin daha isabetli olacağını belirtir (a.g.e., vr. 787a, krş. vr. 224a; Mahmûd b. Süleyman el-Kefevî, vr. 155a). Şâfiî mezhebinin önde gelen âlimlerinden Ebü'l-Abbas İbn Süreyc, fıkhı "bir şeyi bilmek ve hakikatini keşfetmek" şeklinde tanımlamaktadır (el-Aḳsâm ve'l-ḫıṣâl, vr. 7b). Mâtürîdî'nin İbn Süreyc'den naklen verdiği tanımla bu tanımın öz itibariyle uyuşması, yani şeyin kendisini bilme ve tanıma anlamının ön planda olması, buna karşılık başkasını gösterme yönüne değinilmemesi burada eleştirilen şahsın Ebü'l-Abbas İbn Süreyc olduğunu göstermektedir. İbn Süreyc'in tanımı, nasları ve onların sadece benzerlik ilişkisiyle yani kıyas yoluyla delâlet ettiği anlamları içermekte olup Şâfiî'nin ictihadla kıyas terimlerini aynı mânada farklı isimler olarak görmesiyle paralellik arzetmektedir (ayrıca bk. Özen, İmam Mâturîdî ve Maturidilik, s. 214). Buna karşılık naslardan hüküm elde etme yollarının kıyasla sınırlandırılamayacağına işaret eden ve ictihadı bir şeyin taşıdığı mâna ve fıkha ulaşmanın yolu olarak gören Mâtürîdî (Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân, vr. 84b) bu kavrama daha kapsamlı bir anlam yüklemekte, böylece ictihad faaliyetinin kıyasla sınırlı olduğunu savunan Şâfiî'nin ve bu konuda onu takip edenlerin düşüncelerini eleştirerek kıyas dışında da delâlet yollarının bulunduğunu savunmaktadır.

Fıkıh hakkındaki bu düşüncesi Mâtürîdî'nin beyan anlayışını da etkilemiş, bunun bir uzantısı olarak beyanın bir şeyin hem kendisini hem başkasını açıklaması şeklinde iki yönünün bulunduğunu ve belli bir sayı ile sınırlandırılamayacağını ileri sürmüş, muhtemelen er-Risâle'de beyan kavramını beş kategoride ele alan Şâfiî'yi eleştirmiştir (a.g.e., vr. 405b-406a). Ancak Mâtürîdî'nin, beyanın sınırlandırılamayacağı tezi mânaya delâlet biçimlerinin sınırlandırılamayacağı mânasına gelmemektedir. Ona göre beyan, kastedilen mânanın bütününü ifade edip etmemesi açısından üç grupta değerlendirilir: 1. Beyân-ı Kifâye. Bütünden birini veya az bir kısmını açıklayarak bütünü beyana gerek bırakmayan türdür. Açıklanan bir veya az şeyden hareketle ictihad veya benzerlerine kıyas yoluyla bütünün durumu öğrenilebilir. Sözü edilen bir veya az şeyin bir mâna taşıdığını ve

bunun ictihad ve ta‘lîl mahallinde olduğunu gösterir. 2. Beyân-ı Nihâye. İctihada mahal bırakmayacak biçimde bütünü etraflıca açıklama. 3. Beyân-ı Tafsîl. Nihayetine ulaşmamakla birlikte çoğunluğunu açıklamak suretiyle hükmün beyan ettiği kısmın dışına taşmamasını ifade eden beyan türüdür. Çünkü bütünü toparlayacak bir mâna taşıyor olsaydı ona ziyade olanı zikredip bazısını terketmesinin bir anlamı kalmazdı (a.g.e., vr. 767a). Sonraları telif edilen birçok usul kitabında beyanın çeşitli biçimlerde tasnif edildiği görülmektedir. Ancak Mâtürîdî’nin yaptığı bu taksim ve kullandığı terminolojinin bu eserlerde yer alıp almadığı tesbit edilememiştir.

Mâtürîdî bilgi edinme yollarını duyular, akıl ve sâdık haber şeklinde sınıflandıran klasik kelâm anlayışının öncülerindendir. Ona göre dinî bilginin nakil ve akıl olmak üzere iki kaynağı vardır (Kitâbü’t-Tevḥîd, s. 5). Esas itibariyle dine ulaşmanın yolu akıl, şer‘î bilgiye ulaşmanın yolu nakildir (Ebû İshak es-Saffâr, vr. 22b). Habere dayalı dinî bilgiler (sem‘iyyât) vahiy gelmeksizin öğrenme imkânı bulunmayan yahut sadece Allah’ın bilebileceği hususlardır. Akla dayalı bilgiler ise (akliyyât) haklarında araştırma ve inceleme yapmak suretiyle bilinebilen şeyler olup bunlar sayesinde tevhid, nübüvvetin ispatı gibi hususların bilgisine ulaşılır (Teʾvîlâtü’l-Ḳurʾân, vr. 75a). Mâtürîdî’ye göre kötü şeylerin kötü, iyilerin iyi olduğunun bilgisi aklın tabiatına konmuş olduğundan insan ilke olarak bunların küllî bilgisine sahip bulunmaktadır. Ancak akıl belirlenmiş her şeyin iyilik ve kötülüğünü ayırt edemez (a.g.e., vr. 888b). Emir-nehiy, mubah-haram, va’d-vaîd gibi delili duyularla algılanamayan ve idrakine başka yol bulunamayan hususlar vahiyle bilinir. Vahyin aklın zorunlu veya imkânsız gördüğü çerçevenin dışında kalması mümkün değildir. Ancak aklın mümkün gördüğü hususlar halden hale, elden ele, mülkten mülke geçtiği için belli bir şekilde olması ne zorunludur ne de imkânsızdır. Bu tür konularda peygamberler her hâlükârda tercihe şayan olanı beyan ederler (a.g.e., vr. 327b; Kitâbü’t-Tevḥîd, s. 281-282). Helâl ve haramın bilgisine ancak vahiy yoluyla ulaşılabileceğinden dinî beyan gelmeden önce nesne ve olaylarda asıl olanın yasaklık mı, mubahlık mı kabul edileceği meselesinde çekimser kalıp bir fikir beyan etmemek (tevakkuf), yani beyan gelmeden önce bir şey yapan kimsenin bu fiiliyle Allah katından sevap veya cezaya müstahak olmadığını düşünmek gerekmektedir (Teʾvîlâtü’l-Ḳurʾân, vr. 7a, 235a, 393a, 410a, 468b; ayrıca bk. Abdülazîz el-Buhârî, III, 193-194). “Eşyada ibâha veya yasaklık asıldır” demek Allah’a iftiradır. Çünkü Allah

insanlara böyle bir şey söyleme iznini vermemiş, aksine bunu yasaklamıştır (Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân, vr. 410a; bk. en-Nahl 16/116). Aslında böyle bir konu hakkında konuşmak, şu veya bu asıldır demek yanlış bir davranıştır. Çünkü kendi başına hüküm vermek ancak peygamberin bulunmadığı dönemler için söz konusudur. Halbuki ilk insan olan Âdem aynı zamanda peygamber olduğundan ilke olarak ilâhî beyanın bulunmadığı bir zaman dilimi yoktur. Hz. Âdem'den sonraki dönemlerde bir peygamberin izleri silinince ardından diğeri gelmiştir (İbn Yahyâ, vr. 18b; Üsmendî, s. 663).

Kur'ân-ı Kerîm'in fesahat bakımından söz basamaklarının en üst noktasında bulunduğunu söyleyen Mâtürîdî'ye göre (Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân, vr. 900b) Kur'an, Allah kelâmı olmakla birlikte mushaflarda yazılı lafızlar ilâhî kelâmın anlaşılmasına ve ifade edilmesine vasıta olan şeylerdir. Lafız (nazım) değişikliği ve dil farklılığı varlıkları kendi mahiyetlerinden çıkarıp ayrı şeyler haline getirmediği gibi mânaların değişmesini ve hükümlerin farklılığını da gerektirmez (a.g.e., vr. 136a, 882a).

Usulünde sünnete büyük önem veren Mâtürîdî'ye göre peygambere itaat Allah'a itaat sayıldığından Resûl-i Ekrem bütün emirlerinde itaat edilecek konumda bulunmaktadır. Bir şey onun emri ise aynı zamanda Allah'ın da emri demektir, zira peygamber Allah adına beyan yetkisine sahiptir. Âyetlerin husus veya umum ifade ettiği ya da neshedildiği onun sayesinde anlaşıldığı için söz ve fiillerinde, ayrıca âyetlerin tefsirinde ona uymak gerekir. Allah kendisine muhalefet eden bir peygamber göndermeyeceği ve bütün dinî hükümler Allah adına peygamber aracılığıyla ortaya konmuş olduğu için onları Allah'a ait olanlar, peygambere ait olanlar diye taksime tâbi tutmak şüphe ve ihtilâf vehmini doğuracağından kabul edilemez (a.g.e., vr. 86b, 141b-142a). Hadislerin mütevâtir ve âhâd şeklindeki ikili tasnifini benimseyen Mâtürîdî (Kitâbü't-Tevḥîd, s. 13-15), rivayet bakımından âhâd haberlerden olmakla birlikte kendisiyle amel edildiğinin bilinmesi açısından mütevâtir diye nitelediği "amelen mütevâtir" rivayetlere ayrı bir önem verir. Ona göre amelen mütevâtir amel edilebilir en üstün rivayettir. Çünkü bunlar nesilden nesile aktarılmak suretiyle yaygın bir örf haline gelmiş, dolayısıyla gizli kalma tehlikesinden korunmuş, bu uygulamaların

ayrıca senedle rivayet edilmesine gerek görülmemiştir. Haber-i vâhidle Kur'an'daki bir hükmün neshedilmesi câiz değilse de amelen mütevâtir bir

haberle âyet neshedilebilir (Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân, vr. 35b). Sünnetin, Kur'an'da beyan edilmiş bir hükmü neshetmesi Allah tarafından Hz. Peygamber'e verilen Kur'an'ı beyan görevinin bir gereğidir (a.g.e., vr. 111a).

Mâtürîdî'ye göre haber-i vâhidin doğruluğu kesin olarak bilinemeyeceğinden böyle bir rivayete dayanarak verilen hüküm de kesin bilgi sağlamaz. Ancak içinde bulunulan durumun ölüme sebebiyet verip vermeyeceği açık olarak bilinmediği halde Kur'an'da yasaklanan şeylerin zaruret halinde yenmesinin mubah olması, şahitlerin yalan söyleme ihtimali bulunmasına rağmen sadece şahitliğe dayanılarak hüküm verilebilmesi gibi pek çok şer'î hususta maddî gerçekliğe uymasa da zâhire göre karar verilmesi kabul edilmiş, aynı şekilde zann-ı gālib sağlaması halinde haber-i vâhid de amel açısından bağlayıcı sayılmıştır. Birçok âyetten hareketle haber-i vâhidle amel etmenin gerekliliği sonucuna varan Mâtürîdî (meselâ bk. et-Tevbe 9/122; Yûnus 10/22; el-Ahkāf 46/31; el-Hucurât 49/6), haberin kabul edilebilmesi için râvilerin ve rivayet içeriğinin dikkatle incelenip doğruluk tarafının ağır bastığı kanaatine ulaşılması gerektiğini belirtir (a.g.e., vr. 719a-b; Kitâbü't-Tevḥîd, s. 15). Ayrıca ona göre peygamberlerle karşılaşan herkesin rivayetini kabul etmek gerekmez, çünkü böyle kimselerin de rivayet uydurmaları, peygamberlerden aktardıkları mûtat şeyleri dinleyicilerine dinî bir görevmiş gibi sunmaları ve kendilerince uygun bulmadıkları hususları nazarı itibara almamaları mümkündür. Bu sebeple âlimlerimiz, geniş kitleleri ilgilendiren ve sık karşılaşılan (umûmü'l-belvâ) konularla ilgili haber-i vâhidleri kabul etmemiştir (Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân, vr. 20b).

İcmâı, "delillerden hüküm çıkarmadaki kabiliyetleri ve dindarlıklarıyla tanınan fakihlerin bir konuda emir veya yasak bulunduğunda birleşmeleri" şeklinde anlayan Mâtürîdî'ye göre (a.g.e., vr. 141a) her bir ictihad tek başına ele alındığında hata ihtimali taşıyorsa da müctehidlerin istek ve amaçlarının çeşitliliğine rağmen ittifak edebilmeleri, ancak hak olan iradesini ortaya koyma ve dilediği hususlarda kullarını hatadan koruma gücüne sahip bulunan Allah'ın lutfu ve onları buna muvaffak kılmasıyla gerçekleşebilir (Kitâbü't-Tevḥîd, s. 14-15). İcmâın dinî konularda kaynak olduğunu ispat etmek için ayrıca bazı âyetleri delil gösteren Mâtürîdî'ye göre (el-Bakara 2/143; en-Nisâ 4/59, 115; et-Tevbe 9/119) Hz.

Peygamber'in sağlığında vahiy inmeye devam ettiği ve hükümler ancak onun vefatıyla birlikte son şeklini aldığı için Resûlullah hayatta iken onun görüşü bulunmaksızın gerçek bir icmâ teşekkül edemezdi, onun görüşü bulununca da -vahye dayalı konuştuğundan-başkasının görüşüne ihtiyaç kalmazdı (Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân, vr. 719b).

Abdülazîz el-Buhârî, Teftâzânî ve Molla Fenârî gibi müelliflerin doğrudan Mâtürîdî'ye nisbet ederek verdikleri "Bahis konusu edilen iki meseleden birinin hükmünün mislini illetinin misline dayanarak diğerinde göstermektir" şeklindeki kıyas tanımı Alâeddin es-Semerkandî, Lâmişî gibi birçok usulcü tarafından benimsenerek savunulmuştur. Mâtürîdî, ictihad ve kıyasın delil olduğunu âyetlere dayandırarak kanıtlamaya çalışmış ve muhaliflerin delil gösterdikleri âyetlerin tefsirinde onların itirazlarını cevaplandırmıştır (a.g.e., vr. 140b, 419a). Nasların lafzî mânalarıyla sınırlı olduğunu savunan Zâhirîler'e karşı çıkan Mâtürîdî birçok âyetten hareketle, kullanılan lafızlardan anlaşılanla yetinilmesinin ve sözün zâhirde ifade ettiği anlama münhasır kılınmasının isabetli olmadığı, aksine sözün hikmete ve içerdiği derin mânaya uygun biçimde yorumlanması gerektiği sonucuna ulaşmaktadır (a.g.e., vr. 403a, 408a, 428a, 433a, 433b, 439a). İctihad ve kıyasın zaruretine inanan Mâtürîdî'ye göre kıyamete kadar insanların imtihan edilmesiyle ilgili bütün hadiselerin hükmü kitapta apaçık beyan edilmemişse de mutlaka dolaylı olarak açıklanmıştır. Zira ona göre kitapta anılmayan hadiselerle karşılaşacaklarını bildiği halde Allah Teâlâ'nın bunu beyan etmeyip insanları ihtilâf içinde şaşkın bırakması mümkün değildir. Bu bakımdan tasrih edilmeyen konularda Resûlullah'ın sünnetine başvurmak ve bu iki kaynaktaki çözümlerle yeni olaylar arasındaki benzerliklerden hareketle ictihad etmek gerekmektedir (a.g.e., vr. 140b-141a, 156a, 400b). Hz. Peygamber'in vefatından sonra dinin hüküm ve öğretilerini açıklama görevi ümmetin âlimlerine kalmıştır. Bu konuda âlimler eski peygamberler gibidir. Eski zamanlarda hüküm bekleyen konuların mevcudiyeti devam ederken bir peygamberin devri sona ermişse diğeri gönderilmiştir. Bunun gibi bu ümmette de kıyamete kadar her asırda ilim otoritelerinin nesilleri tükendikçe zorunlu olarak bir başka nesil ortaya çıkar. Çünkü Allah'ın, yol gösteren ve hükümleri açıklayan âlimler bulunmaksızın kullarını başı boş bırakması düşünülemez (İbn Yahyâ, vr. 18b-19a). Mâtürîdî, kendi imâmet anlayışlarına uygun vasıflara sahip bulunan imama itaat etmenin farz, muhalefet etmenin ise küfür olduğunu

savunan Şîa'ya karşı çıkar ve hiç kimsenin görüşünün hüccet teşkil etme konusunda Hz. Peygamber'in sözü makamına geçemeyeceğini vurgular (Teˀvîlâtü'l-Ḳurˀân, vr. 140b).

Mâtürîdî istihsanı, "Bir hadisenin çözümü için irca edebileceği bir asıl ve kurabileceği bir benzerlik bulunmadığı takdirde âlimin yapabileceği en iyiyi tercih için ictihad etmesinden ibarettir" diye tanımlar (a.g.e., vr. 419a). Ona göre müctehid iki yol izler: Bazan başkasına bakar, onu örnek alır, buna kıyas denir, bazan da zann-ı gālibe göre hüküm verir, buna da istihsan denir (a.g.e., vr. 841a).

Geçmiş şeriatların bizim için de geçerli kaynak olup olmadığı konusunda Mâtürîdî, Hanefî mezhebince genel kabule mazhar olan görüşü benimser. Ona göre de Kitap ve Sünnet yoluyla bizden öncekilerin şeriatından olduğu bilinen ve neshedildiği sabit olmayan hususlar son peygamberin şeriatı haline gelir ve bağlayıcı olur. Bu tür hükümlerin bağlayıcılığı önceki peygamberlerin şeriatı olması yönüyle değil bizim şeriatımızda yenilenen diğer konulardan biri gibi olması açısındandır (Lâmişî, s. 160; Alâeddin es-Semerkandî, Mîzânü'l-uṣûl, s. 469-470).

Mâtürîdî'nin Meˀâḫiẕü'ş-şerâˀiʿ adlı eserinden istishâbla ilgili olarak yapılan bir iktibasa göre mutlak bir delille vücûbu sübût bulan bir hükmün devam ettiği veya ortadan kalktığı bilinmiyorsa müctehid hükmü ortadan kaldıran delili gücü yettiği ölçüde araştırır, bulamazsa istishâbın bu kısmı münazarada hasma karşı bir delil teşkil eder. Kitap ve Sünnet gibi daha üstün bir delil bulunmadığı takdirde mükellefin bununla amel etmesi vâciptir. Bu tür bir istishâbı kıyasla terketmek câiz değildir (Lâmişî, s. 189; Alâeddin es-Semerkandî, Mîzânü'l-uṣûl, s. 659-660).

Mâtürîdî fetva ve görüşlerinde sahâbeyi taklit etmenin ve naklettikleri haber veya hadisle amel etmenin vâcip olduğunu belirtir (Teˀvîlâtü'l-Ḳurˀân, vr. 313b). Ancak ona göre sahâbîye uymanın vücûb kazanabilmesi için o sahâbînin fetva vermeye ehil olması ve dengi durumunda

başka bir sahâbîden aksine bir görüşün bulunmaması şarttır. Muhalif sahâbînin bulunması halinde birinin görüşünü delile dayanarak tercih etmek gerekir (Alâeddin es-Semerkandî, Mîzânü'l-uṣûl, s. 481-482; Abdülazîz el-

Buhârî, III, 407). Mâtürîdî, sahâbe ile sonraki âlimlerin (fukaha) Kur'an hakkındaki açıklamalarından ilkine "tefsir", ikincisine "te'vil" dendiğini aktarır; âyetlerin iniş sebeplerini bilmeleri ve o dönemin şartlarına tanık olmaları sebebiyle sahâbenin Kur'an tefsirine ayrı bir önem atfeder (Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân, vr. 1b).

Usulünün Genel Özellikleri. Gerek Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân'dan gerekse kendisine ait usul kitaplarından yapılan alıntılar göz önünde bulundurulduğu takdirde Mâtürîdî'nin usul anlayışının genel özellikleri şöyle sıralanabilir: Tefsirinde Ebû Hanîfe'nin akaide dair el-ʿÂlim ve'l-müteʿallim'inden alıntılar yapan (a.g.e., vr. 10a, 12a, 49b, 838b), onun fıkıh usulü ve fıkha ilişkin görüşlerini âyetlerden istidlâl ederek savunan Mâtürîdî, kendisinin fıkıh usulü alanındaki görüşlerini sistemleştirirken de onun kelâmî çizgisini takip eder. Ebü'l-Muîn en-Nesefî, Mâtürîdî'nin Ebû Hanîfe'nin görüşlerini en iyi bilen (Tebṣıratü'l-edille, I, 162), hem itikad hem fıkıhta Ebû Hanîfe'ye en çok bağlı kalan insanlardan olduğunu vurgulamaktadır (et-Temḥîd, s. 16-17). Mâtürîdî fıkıh usulü kavramlarını, Sünnî-Hanefî anlayışa aykırı ifadelerden kaçınmak ve kelâm alanında söyledikleriyle çelişmemeye özen göstermek suretiyle tanımlamıştır. Bunu yaparken sistematik bir düşünür olduğunu kanıtlamayı da başarmıştır. Meselâ illeti, "Mevcut olduğunda kendisi sebebiyle ve onunla birlikte hükmün de vâcip olduğu mânadır" diye tanımlamıştır. Mâtürîdî, fıkıh usulü tarihinde bilinen en eski illet tanımlarından biri olan bu tarifte yer verdiği ifadelerle Mu'tezile mezhebinin iki temel yaklaşımına karşı tavır almıştır. İlk olarak "onunla birlikte" kısmıyla kudretin (istitâat) fiille birlikte olduğu belirtilmiştir. İkincisi, Mu'tezile'nin illet tanımında yer alan "hükmü gerektiren mâna" ifadesi yerine "kendisi sebebiyle birlikte hükmün vâcip olduğu mâna" ifadesi kullanılmakla hükmün illetle beraber vâcip olduğu vurgulanarak hükmün vücûb ve sübûtunun Allah'ın vâcip kılmasıyla gerçekleştiği anlatılmıştır. Bu sakıncaları bertaraf ettiği için Lâmişî ve Alâeddin es-Semerkandî, Mâtürîdî'nin tanımını sahih olarak görmüş, diğer tanımları ise yanlış saymışlardır (Kitâb fî uṣûli'l-fıḳh, s. 191; Mîzânü'l-uṣûl, s. 580-581).

Mâtürîdî'nin bazı temel usul konularında çağdaşı Ebü'l-Hasan el-Kerhî liderliğindeki Irak Hanefîleri'nden farklı düşündüğü görülmektedir. Mâtürîdî'ye göre mutlak emrin hükmü (mûceb) itikad açısından değil amel

açısından vücûb ifade etmesidir; vücûb vaktin ilk cüzüne taalluk eder. Bir emrin neshedilebilmesi için inanma süresinin geçmesi yeterli olur; gelen emrin hükmüne inanmanın gerçekleşebileceği uygun bir süre verilmeden neshe gidilmesi karar değiştirme ve işlerin âkıbetini bilmeme (bedâ) demek olduğundan Allah için söz konusu değildir. Daha sonra gelen hususilik veya takyid (ziyade) ifade eden delil nesih değil muradı beyan etme konumundadır, dolayısıyla haber-i vâhid ile beyan ziyadesi câizdir. Âm lafız amel bakımından umum ifade eder, Allah bu lafızdan umum mu, husus mu ne kastetmişse onun hak olduğuna ihtimallerden birini tercih etmeksizin inanılır. Hakkında nas bulunan meselenin hükmü nastaki illetidir; bu hükmün illeti, hakkında nas mevcut olmayan başka bir yerde bulunduğu zaman orada da hüküm sabit olur. Şer'î illetlerin tahsisi câiz değildir. İlâhî beyan gelmeden önce eşyada asıl olanın ne olduğu konusunda tevakkuf etmek lâzımdır. Küfür amelî konularla ilgili mükellefiyeti ortadan kaldırır; bu sebeple gayri müslimler sadece imanla mükellef olup ibadetlerden sorumlu değildir. Her müctehid isabetli değildir. Kişi amel alanındaki ictihadında hata etmesi halinde sorumlu olmaz. Bütün bu konularda Irak Hanefîleri karşı görüşü müdafaa etmektedir.

Usule ilişkin birçok konuda Mâtürîdî, amel-itikad ayırımına gidip bu iki alan arasında epistemolojik açıdan farklılık bulunduğunu göz önüne alır. İtikadî hükümlerin dayanağını teşkil eden delillerin sübût ve delâlet yönünden kesinlik taşıması şartını ararken ameli ilgilendiren konularda böyle bir şart aramaz. Meselâ ona göre âm olan lafzın içeriği, emrin hükmü, emrin bir defaya mahsus olması veya tekrarı gerektirmesi gibi konularda kesin olarak bir şeye inanılmaz, ancak amel açısından ihtiyaten icabı yerine getirilir. Yine zekât ve hac gibi vücûb vakitleri muayyen olmayan ibadetlerde -mutlak emir sîgasının ötesinde ek bir delil bulunmadıkçabunların mümkün olan ilk vakitte hemen yerine getirilmesi veya geciktirilebilmesi alternatiflerinden herhangi birine inanılmaz; ancak amel bakımından mümkün olan en erken vakitte fiilin yerine getirilmesi gerekir. Prensip olarak bu gibi durumlarda ek bir delil bulunmadığı sürece Allah'ın muradı ne ise -farklı ihtimallere açık biçimde-onun hak olduğuna inanılır, hakikat ve kesin nazarıyla bakılmaksızın o konudaki emrin gereği olduğu gibi yerine getirilir.

Mâtürîdî ve onu takip eden Semerkant Hanefî âlimlerinin Iraklı Hanefîler'le

aralarındaki usule ilişkin bu görüş ayrılıkları esas itibariyle kelâmî ihtilâflardan kaynaklanmakta ve Hanefî usul tarihinde önemli bir çizgi farklılaşmasını göstermektedir. Başta Mâtürîdî olmak üzere Semerkant Hanefî ekolü Sünnî anlayışa bağlılığını tam olarak sürdürürken Irak ekolünün daha çok Mu‘tezile etkisi altında kaldığı görülmektedir. Meselâ Kerhî ve Cessâs başta olmak üzere Iraklı Hanefîler, umum lafzın hem amel hem inanç alanında kesinlik ifade edeceğini söylerlerken Mâtürîdî âm bir lafızla has, has bir lafızla âm kastedilebileceğini vurgulamakta ve vaîd-i füssâk (büyük günah işleyenlerin ebedî cehennemde kalacak olması) hakkındaki âyetleri -aksini ifade eden âyetleri de göz önünde bulundurarak- bütün fertleri ifade etme konusunda zannî kabul etmektedir. Öte yandan Ebû Hanîfe’nin fıkıhla ilgili naslardaki âm lafızların delâletini kesin saydığı bilindiği için Mâtürîdî amel alanında âm lafızları kesin kabul ederken onun anlayışını benimsediğini ortaya koymakta, itikad bakımından zan ifade edeceğini söylerken de Sünnî akîdeye ters düşmemektedir. Mâtürîdî’den sonra Ebû Zeyd ed-Debûsî ve onu izleyen Semerkant meşâyihinin çoğunluğu -Mu‘tezile’nin geneli tarafından da paylaşılan-Irak ekolünün görüşünü benimsemiş olmakla birlikte başta Ebü’l-Muîn en-Nesefî ve Alâeddin es-Semerkandî olmak üzere Mâtürîdîliği ekol haline getiren Semerkant ulemâsı Mâtürîdî’nin anlayışına yeniden sahip çıkmıştır. Mâtürîdî’nin düşünceleri etrafında kurulan Semerkant (Mâverâünnehir) Sünnî kelâm ve usul akımı İslâm tarihinde kendine has görüşleri bulunan orijinal bir ekol olarak ortaya çıkmış ve itikadî konularda olduğu kadar fıkıh usulü alanında da çok etkin bir rol oynamıştır.

Hanefî Mezhebinin Gelişimine Katkısı. Matürîdî’nin kendi eserleri dışındaki kaynaklarda, özellikle Horasan ve Mâverâünnehir geleneğine mensup Hanefî müellifleri tarafından yazılan pek çok fıkıh eserinde onun fıkha dair görüş ve fetvalarının yanı sıra mezhep birikimini yorumlayışına da yer verilmektedir. Fıkhî görüşlerine temas eden âlimler zaman zaman

eleştirseler de çoğunlukla bu görüşlerinde ve açıklamalarında Mâtürîdî’yi desteklemektedir. Sonraki nesiller tarafından görüşlerine yer verilmesi onun fikirlerinin gücünü ve mezhep içindeki otoritesini göstermektedir. Büyük ölçüde onun Şerḥu’l-Câmiʿi’ṣ-ṣaġīr ve Teʾvîlâtü’l-Ḳurʾân adlı eserlerine dayanan müelliflerin yaptıkları iktibaslar çerçevesinde Mâtürîdî’nin fıkıhçılığı, mezhep içindeki faaliyet ve etkileri değerlendirilecek olursa şu

sonuçlara ulaşılabilir: Mâtürîdî Hanefî mezhebini anlama ve yorumlama, mezhep birikimini sonraki kuşaklara aktarma yolunda önemli çalışmalar yapmıştır. Mezhep imamlarının ve bilhassa Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin delillerini ortaya koymanın yanında farklı ya da çelişkili gözükenleri bütün içindeki yerini belirterek mânalandırmaya çalışmakta ve muhalif mezhepler tarafından şer'î delillere aykırı bulunan mezhep görüşlerinin gerçekte söz konusu delillere aykırı olmadığını izah etmektedir. Mâtürîdî, mezhep imamlarından gelen mutlak fetvaların özel durumlara uygulanmasının yolunu göstermiş, onların mutlak söyledikleri hükümlerin kayıt ve şartlarını beyan etmiş, göze çarpan fikir ayrılıklarında ya bunların gerçekte ayrılık olmadığını, her birinin farklı şartlar göz önünde bulundurularak söylendiğini açıklamaya çalışmış ya da rivayet ve dirâyet açılarından tercihte bulunmuş, bazan da sentezci bir görüş ileri sürmüştür. İmamlardan hakkında açıklama bulunmayan konularda da ya kendisi ictihadda bulunarak müstakil bir görüş ortaya koymuş veya mezhep âlimlerinin ileri sürdükleri görüşlerden birini tercih etmiştir. Onun mezhep içi fıkhî faaliyetlerinin büyük bir kısmının mezhep imamlarının ulaştıkları hükümlerin illetlerini tesbite yönelik açıklamalar (ta'lîl) olduğu ve tesbit edilen bu illetlere dayalı olarak yeni meselelere çözümler getirdiği görülmektedir (geniş bilgi için bk. Özen, Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşâsı, s. 45-67). Bütün bunlar Mâtürîdî'nin, mezhebin fıkhî birikiminin sistemleştirilip bir ekol olarak kurumsallaşmasına önemli bir katkı sağladığını göstermesi yanında onun tamamen bağımsız hareket eden bir müctehid değil bir mezhep âlimi olduğunu ve faaliyetlerini bu çerçevede sürdürdüğünü ortaya koymaktadır. Bu tür mezhep içi faaliyetler sonraki dönemlerde "ictihâd fi'l-mes'ele", "tahrîc" ve "tercîh" terimleriyle ifade edilmiş, bunu gerçekleştirenlere de "müctehid fi'l-mes'ele", "ashâbü't-tahrîc" (muharric) ve "ashâbü't-tercîh" denilmiştir.

Mâtürîdî tefsirinde Ebû Hanîfe ve öğrencileri yanında İbn Ebû Leylâ, Evzâî, Şâfiî ve Dâvûd ez-Zâhirî gibi müctehidlerin görüşlerine de yer verir. Gerek kelâm gerekse fıkıh alanında Ebû Hanîfe'ye bağlılığı ile dikkati çeken Mâtürîdî, muhtemelen Kitâbü'l-Cedel'i de fıkıh usulündeki delillerden yararlanarak mezhep görüşlerini savunmak ve karşı görüşleri çürütmek üzere kaleme almış ve bu alanda eser veren ilk müelliflerden biri olmuştur. Öyle görünüyor ki Şâfiî mezhebinin Mâverâünnehir'de diğer mezheplere göre daha yaygın olması veya yayılma eğiliminde bulunması

sebebiyle fıkhî konularda ağırlıklı olarak Şâfiî'nin görüşlerini eleştirmiş, bu eleştirilerinde zaman zaman maksadı aşan ifadeler de kullanmıştır. Meselâ Kur'an'ın sünneti neshedemeyeceğini savunan Şâfiî'yi bu anlayışla kitabı devre dışı bırakıp ondan uzaklaşmak ve neshi bilmemekle suçlamış ve ağır ifadelerle sert biçimde eleştirmiştir (Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân, vr. 27a). Yine Şâfiî'nin inkârdan sonra sulh yapılmasını câiz görmemesiyle ilgili olarak kullandığı, "Şeytan müslümanlar arasında düşmanlık ve nefret çıkarmada inkârdan sonra sulhu bâtıl sayan kişi kadar başarılı olamamıştır; çünkü bu, insanlar arasında davaların uzayıp gitmesine sebep teşkil eder" şeklindeki ifade kendi mezhebinden olan Serahsî gibi âlimleri bile rahatsız etmiştir (el-Mebsûṭ, XX, 139).

Bazı fıkıh kitaplarında Mâtürîdî'ye ait ilginç fetvalara yer verilmektedir. Meselâ ona göre her müslümanın çocuğuna, cömert davranma ve sahip olduğu imkânlardan ikramda bulunma alışkanlığını öğretmesi tıpkı tevhidi ve yaratana imanı öğretmesi gibi farzdır. Kendisini ilme adayan herkesin geçimini sağlamak müslümanların görevidir, toplum bu görevini yerine getirmediği takdirde tıpkı zekât borcu gibi zorla ödeme durumunda bırakılabilir. Devlet başkanının kendi devrinin en üstün şahsiyeti olması şart değilse de günahlardan en çok sakınan, işleri en iyi kavrayan ve kamu yararını en iyi bilen kişinin devlet başkanlığına getirilmesi diyâneten daha uygundur. Zulme adalet demek küfrü gerektireceğinden zalim bir sultana âdil diyen dinden çıkar.

Fıkıh usulü tarihinin nisbeten az bilinen bir döneminde yaşamış olan Mâtürîdî'nin fıkıh usulüne ait görüşleri hakkında Şükrü Özen tarafından gerçekleştirilen bir çalışmada (bk. bibl.), gerek kendi tefsirinden gerekse günümüze gelmeyen eserlerinden alıntı yapan Semerkantlı usulcülerin kitaplarından derlenen metinler edisyon kritikleri yapıldıktan sonra bölümlere ayrılmak ve başlıklar konmak suretiyle bir kitap şeklinde düzenlenmiş, böylece kendi ifadelerine dayalı olarak Mâtürîdî'ye ait bir fıkıh usulü metni oluşturulmuştur.

BİBLİYOGRAFYA

Mâtürîdî, Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 40, tür.yer.; a.mlf., Kitâbü't-Tevḥîd (nşr. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi), Ankara 1423/2003, s. 5, 11-15, 281-282; Ebü'l-Abbas İbn Süreyc, el-Aḳsâm ve'l-ḫıṣâl, Chester Beatty Library, nr. 5115, vr. 7b; İbn Yahyâ, Şerḥu Cümeli uṣûli'd-dîn, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1648, vr. 18b-19a, 93b, 160b-161b, 162a; Debûsî, el-Esrâr fi'l-uṣûl ve'l-fürûʿ (nşr. Salim Özer, doktora tezi, 1997), EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 375; Ebü'l-Usr el-Pezdevî, Şerḥu'l-Câmiʿi'ṣ-ṣaġīr, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 605, vr. 113b, 266a; Serahsî, el-Mebsûṭ, X, 191; XX, 139; Nesefî, Tebṣıratü'l-edille (Salamé), I, 146, 162, 318, 359; II, 780-781, 784, 885-886, 894-895; a.mlf., et-Temhîd fî uṣûli'd-dîn (nşr. Abdülhay Kābîl), Kahire 1407/1987, s. 16-17; Lâmişî, Kitâb fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. Abdülmecîd Türkî), Beyrut 1995, s. 91, 103, 105, 124-125, 134, 160, 177-178, 184, 189, 191, 202; Ebû İshak es-Saffâr, Telḫîṣü'l-edille, Âtıf Efendi Ktp., nr. 1220, vr. 22b, 35b, 157b; Alâeddin es-Semerkandî, Mîzânü'l-uṣûl (nşr. M. Zeki Abdülber), Katar 1404/1984, s. 1-3, 70, 96-97, 113-114, 191, 194, 201, 212-213, 255, 277-280, 300-301, 352, 360, 469-470, 481-482, 554, 571, 580-581, 630-631, 636, 649, 659-660, 699, 725, 746, 753; a.mlf., Şerḥu't-Teʾvîlât, Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 176, vr. 1b, 31b, 36b-37a; Sadrüşşehîd, Şerḥu'l-Câmiʿi'ṣ-ṣaġīr, Süleymaniye Ktp., Laleli, nr. 850, vr. 27a, 118a, 129a, 134a; Ebû Abdullah Muhammed b. Abdurrahman el-Buhârî, Meḥâsinü'l-İslâm, Beyrut 1406/1985, s. 17, 87, 96; Üsmendî, Beẕlü'n-naẓar fi'l-uṣûl (nşr. M. Zeki Abdülber), Kahire 1412/1992, s. 663; Muhammed b. Yûsuf es-Semerkandî, el-Mülteḳaṭ fi'l-fetâva'l-Ḥanefiyye (nşr. Mahmûd Nassâr - Seyyid Yûsuf Ahmed), Beyrut 1420/2000, s. 50, 51, 139, 244, 275; Ahmed b. Muhammed el-Attâbî, Şerḥu'l-Câmiʿi'ṣ-ṣaġīr, Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 463, vr. 132a, 136a, 166b; Kâsânî, Bedâʾiʿ, I, 26, 27; II, 3, 119; V, 124; VI, 40; VII, 47; ayrıca bk. tür.yer.; Burhâneddin el-Mergīnânî, el-Hidâye [baskı yeri ve tarihi yok] (el-Mektebetü'l-İslâmiyye), III, 115, 144; Burhâneddin el-Buhârî, el-Muḥîṭü'l-Burhânî fi'l-fıḳhi'n-Nuʿmânî (nşr. Ahmed İzzû İnâye), Beyrut 1424/2003, II, 382; V, 577; VI, 167; Ebü'l-Berekât en-Nesefî, Şerḥu Ḥâfıẓiddîn en-Nesefî li-Kitâbi'l-Münteḫab fî uṣûli'l-meẕheb (nşr. Salim Öğüt) [baskı yeri ve tarihi yok], s. 80, 385, 393, 685, 844; Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü'l-esrâr (nşr. Muhammed el-Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1417/1997, I, 31, 42, 121-122, 128, 256, 458-460, 605, 616; II, 63, 280-281, 601-602, 619,

748; III, 21, 82, 193-194, 227, 316-317, 338-342, 398-399, 407, 472, 482, 491, 546, 568, 611, 662; IV, 29, 34, 287, 289, 386, 581; Âlim b. Alâ el-Ensârî,

el-Fetâva’t-Tâtârḫâniyye (nşr. Seccâd Hüseyin), Karaçi 1996, I, 328, 425; II, 217; V, 471, 523; Mahmûd b. Süleyman el-Kefevî, Ketâʾibü aʿlâmi’l-aḫyâr min fuḳahâʾi meẕhebi’n-Nuʿmâni’l-muḫtâr, Süleymaniye Ktp., Reîsülküttâb, nr. 690, vr. 155a; Şükrü Özen, Ebû Mansûr el-Mâtürîdî’nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşâsı (basılmamış doçentlik çalışması, 2001), İSAM Ktp., nr. 95434, s. 28-108, 214, 215-226; a.mlf., “İmam Ebû Mansûr el-Mâtüridî’nin Fıkıh Usûlünün İnşâsı”, İmam Mâturîdî ve Maturidilik (haz. Sönmez Kutlu), Ankara 2003, s. 203-242; Hanifi Özcan, “Mâtürîdî’nin Bilgi Teorisinde ‘Fıkh’ Terimi”, DÜİFD, sy. 4 (1987), s. 143-150; Talip Özdeş, “Mâtürîdî’nin Fıkhî Yönü ve Metodu Üzerine Bazı Değerlendirmeler”, Cumhuriyet Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 2, Sivas 1998, s. 343-360.

Şükrü Özen

MÂTÜRÎDİYYE

(الماتريديّة)

Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) görüşleri etrafında oluşan kelâm mektebi.

I. TARİHÇE

Bazı kaynaklarda Hanefiyye-Mâtürîdiyye olarak da adlandırılan (Beyâzîzâde Ahmed Efendi, s. 56) Mâtüridiyye'nin kuruluşunu Ebû Hanîfe'ye kadar geriye götürmek mümkündür. Benimsenen yöntem ve temel kelâm görüşlerine ilham veren ana fikirlerin Ebû Hanîfe tarafından ortaya konması bunu teyit eder. İslâm dünyasında oluşan siyasî, fikrî ve itikadî zümreleşmeler sonunda Havâric, Cehmiyye, Mu'tezile, Cebriyye, Müşebbihe ve Şîa gibi belli başlı itikadî ekollerin teşekkül etmeye başladığı II. (VIII.) yüzyılın ilk yarısında Ebû Hanîfe Kur'an'a ve âlim sahâbîlerin görüşlerine dayanarak İslâm'ın ana ilkelerini belirlemeye çalışmıştır. İtikadî konuları aklî bilgilerle temellendirmiş ve bu bilgiler öğrencileri tarafından kendisine nisbet edilen eserlerde nakledilmiş, hadisçilerin bid'at olarak eleştirdikleri kelâm yöntemine başvurmayı zaruri görmüştür (el-ʿÂlim ve'l-müteʿallim, s. 11-12). Matürîdî'nin, eserlerinde Ebû Hanîfe'nin fikirlerini nakledip benimsemesi, bunların Kur'an'a uygun olduğunu belirterek doğrulamaya çalışması ve eleştirenlere karşı savunması (Kitâbü't-Tevḥîd, s. 483, 593, 615; Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân, vr. 17a, 42a, 87a, 136a), ayrıca Mâtürîdiyye'nin önemli kelâmcılarından Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin Ebû Hanîfe'yi ekolün önderi (imam) olarak göstermesi, ilâhî sıfatların tenzihçi bir yaklaşımla ilk defa onun tarafından incelendiğini, kelâmcıların daha sonra ona uyduğunu belirtmesi ve Mâtürîdî'nin kelâmda ve fıkıhta Ebû

Hanîfe'ye uyduğunu açıkça ifade etmesi, Ebû Hanîfe'nin Mâtürîdiyye'nin görüşlerine öncülük yaptığını kanıtlayıcı mahiyettedir (et-Temhîd, s. 16-17; Tebṣıratü'l-edille, I, 148-149, 161-162).

Ebû Hanîfe'den sonra Mâtürîdî'ye kadar geçen bir asrı aşkın dönemde Ebû Hanîfe'ye ait görüşlerin öğrencilerince nakledilmesi bunların etrafında yeni âlimlerin yetişmesini sağlamıştır. Özellikle öğrencisi Ebû Yûsuf'un Bağdat başkadılığına getirilmesinin ardından Mâverâünnehir bölgesine Hanefî kadıları tayin edilmiş, bu durum bölgede Ebû Hanîfe'nin itikadî ve fıkhî görüşlerinin yayılmasını sağlamış ve Mâtürîdî'nin yetişmesini hazırlamıştır. Bu dönemde ekol daha çok "ashâbu Ebî Hanîfe" ve "ashâbü'r-re'y" diye adlandırılmıştır (Eş'arî, s. 139; İbnü'n-Nedîm, s. 255). Mâtüridî'nin ortaya çıkışına kadar bu ekole bağlı çeşitli âlimler yetişmiş ve kelâma dair eserler yazılmıştır. Bu âlimlerin bir grubu "meşâihu'l-Irâk" diye bilinen (Nûreddin es-Sâbûnî, s. 86) Bağdat Hanefî âlimleri olup bazı Sünnî görüşleri benimsemekle birlikte daha çok i'tizâlî telakkileri kabul etmiş ve literatürde Mu'tezile kelâmcıları arasında zikredilmiştir. er-Red ʿale'l-Müşebbihe adıyla bir eser yazan ve Selefiyye âlimlerinden Osman b. Saîd ed-Dârimî'ce er-Red ʿale'l-Merîsî isimli eserde görüşleri eleştirilen İbnü's-Selcî, Ebü'l-Hasan el-Kerhî ve Cessâs bunlardandır (Nesefî, Tebṣıratü'l-edille, II, 780; İbnü'l-Murtazâ, s. 120, 130). Bu âlimler, Ebû Hanîfe'nin Sünnî değil Mu'tezilî bir kelâmcı olduğunu ileri sürmüştür (Bezzâzî, II, 122). Ebû Hanîfe taraftarlarının asıl grubunu oluşturan ve Mâtürîdiyye'ye vücut vermiş fikrî harekete ivme kazandıran Mâverâünnehirli âlimler olmuştur. Yer yer Hanefiyye kelâmcıları diye de anılan (Kemâleddin İbn Ebû Şerîf, s. 77) bu âlimlerin başında Ebû Yûsuf ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'ye öğrencilik yapan Ebû Süleyman el-Cûzcânî yer alır. Cûzcânî, kelâma dair eseri bulunmamakla birlikte Semerkant'ta daha sonra Dârü'l-Cûzcâniyye diye anılan ve Hanefî âlimlerini yetiştiren önemli bir medrese kurmuştur (İbn Yahyâ, vr. 161b). Burada yetişip eser veren ilk kelâmcı Ebû Bekir el-Cûzcânî'dir. Kelâma dair el-Farḳ ve't-temyîz, Kitâbü't-Tevbe ve Kitâbü't-Tevḥîd adlı eserleri yazan Ebû Bekir el-Cûzcânî, Ebû Nasr Ahmed b. Abbas el-İyâzî ve Ebû Mansûr el-Mâtürîdî gibi iki önemli kelâmcı yetiştirmiştir. Mâtürîdî'ye hem hocalık hem ders arkadaşlığı yapan ve soyu bazı kaynaklarca Sa'd b. Ubâde'ye dayandırılan Ebû Nasr el-İyâzî, Mesʾeletü'ṣ-ṣıfât adlı eserinde Sünnî kelâmının ilâhî sıfatlarla ilgili görüşünü temellendirmiş, bu konuda Mu'tezile'ye ve diğer muhaliflere karşı deliller

geliştirmiştir. Ebû Nasr el-İyâzî'nin çağdaşları arasında Ebû Abdullah Muhammed b. Eslem el-Ezdî, Ebû Bekir Nusayr b. Yahyâ el-Belhî ile Kerrâmiyye'ye karşı ilk reddiye er-Red ʿale'l-Kerrâmiyye ve Meʿâlimü'd-dîn, el-İʿtişâm, gibi eserleri yazan Muhammed b. Yemân es-Semerkandî de yer alır. Mâtürîdî öncesinde yaklaşık yarım asır boyunca Semerkant bölgesinde Sünnî çizgide bir kelâm faaliyeti icra eden bu ekol Cûzcâniyye ve İyâziyye diye anılmışsa da (İbn Yahyâ, vr. 121a) Ehl-i sünnet adı daha yaygındır (Rudolph, s. 294-303; Madelung, s. 305-319). Burada gelişen Sünnî ekole Mâtürîdiyye adını veren Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî'dir. Fahreddin er-Râzî'nin Mâverâünnehir âlimlerinin tâbi olduğu önder olarak söz ettiği Mâtürîdî (Münâẓarât, s. 23-24), Ebû Hanîfe'den itibaren oluşan ilmî geleneğe bağlı âlimlerce benimsenip devam ettirilen itikadî görüşleri ve din anlayışını sistemleştirmiş, öncelikle Türkler arasında yayılan bir Sünnî kelâm mektebi haline getirmiştir.

Dinde sadece nakille yetinen Selefiyye ile nakli ihmal edip aklı öne çıkaran Mu'tezile'nin din anlayışları isabetli bulunmadığından Mâtürîdî nakille aklı uzlaştırma yöntemini uygulayıp geliştirmiştir. İhtiyaç bulunmadığından kelâm ilmiyle uğraşmadığına, Selef mezhebini benimsediğine veya Eş'ariyye'ye tâbi olduğuna ilişkin bazı iddiaların aksine (Arapkirli Hüseyin Avni, s. 71; Yörükân, II [1953], s. 127) nasları ihmal etmemekle birlikte itikadî esasların yanı sıra İslâm'ın bütün ana ilkelerini aklî bilgilerle yoğun bir şekilde temellendirmeye çalışmıştır. Nasları akılcılık ve hikmet felsefesi diye nitelendirilebilecek bir düşünce yapısının ışığında tahlil ettiği Kitâbü't-Tevḥîd ve Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân adlı eserleri, onun üstün bir kelâmcı olduğunu ve Sünnî kelâm yöntemini başarılı bir şekilde uygulamakla kalmayıp ileri bir merhaleye ulaştırdığını kanıtlamaktadır. Hocası

Ebû Nasr el-İyâzî'nin Mâtürîdî'nin derin vukufuna olan hayranlığını dile getirirken, "Senin rabbin dilediğini yaratır ve seçer" meâlindeki âyete (el-Kasas 28/68) atıfta bulunması onun üstün muhâkeme kabiliyetini anlatır (Nesefî, Tebṣıratü'l-edille, I, 359). Ebü'l-Muîn en-Nesefî de Mâtürîdî'nin dinî ilimlerde ve bilhassa kelâm alanındaki olağan üstü başarısının ancak Allah'ın kendisine lutfettiği özel bir yetenekle açıklanabileceğini söyleyerek onun yüksek konumuna vurgu yapar. Yine Nesefî, Mâtürîdî'nin İslâm'ın gerçekliğine ilişkin kanıtları geliştirdiğini ve İslâm dinini

Semerkant bölgesinde ihya ederek bunun sonuçlarını hayatta iken gördüğünü belirtir (a.g.e., I, 355-359; II, 831-832). Mâtürîdî'nin kelâm yönteminde akla Eş'arî'den çok daha fazla önem verdiği dikkate alınırsa onun Eş'ariyye'ye tâbi olduğu iddialarının tutarsızlığı anlaşılır. Ancak Mâtürîdî'nin aklî bilgilere güvenip bunları dini temellendirmekte fazlaca kullanması Mu'tezile'nin kelâm yöntemini aynen benimsediği anlamına gelmez. Zira eserlerinde i'tizâlî görüşleri titizlikle eleştirmiş ve bu konuda müstakil eserler yazmıştır. Günümüze kadar gelmeyen Beyânü vehmi'l-Muʿtezile, Reddü evâʾili'l-edille li'l-Kaʿbî, Reddü'l-Kaʿbî fî vaʿîdi'l-füssâḳ, Reddü ʿUṣûli'l-ḫamse li-Ebî ʿAmr el-Bâhilî bunlardan bazılarıdır. Mâtürîdî, Reddü Kitâbi'l-İmâme li-baʿżi'r-Revâfıż adlı eserinde de Şîa'nın imâmet merkezli din anlayışını eleştirmiş, er-Red ʿale'l-Ḳarâmiṭa'da Gālî-Bâtınî inançları reddetmiştir. İsabetli din anlayışının Ehl-i sünnet (kelâm) yöntemiyle belirleneceğini savunarak Allah'ın müslümanları mutedil bir ümmet yaptığını bildiren âyetle (el-Bakara 2/143) itidalin en hayırlı bir durum olduğunu ifade eden hadisi buna delil getirmiştir (Kitâbü't-Tevḥîd, s. 507-508). Böylece sadece nakle veya yalnızca akla dayanmanın yeterli olmadığına, dolayısıyla Selefiyye ve Mu'tezile yöntemlerinin iki aşırı ucu temsil ettiğine dikkat çekmiş, isabetli yöntemin naklî ve aklî bilgileri uzlaştıran Sünnî yöntem olduğunu vurgulamak istemiştir. Adını kullanmasa da yönteminden Sünnî bir kelâmcı olduğu anlaşılmasına rağmen bazı araştırmacılarca Mâtürîdî ve Mâtürîdiyye'nin mezhebî arka planını Mürciî akîdenin oluşturduğu ve asıl gücünü Mürcie'den aldığı ileri sürülmüş, bu iddiaya kendisini Ehl-i sünnet'e nisbet etmemesi ve ircâ fikrini benimsemesi delil gösterilmiş, Sünnî bir kelâmcı olarak ancak ölümünden sonra İbn Yahyâ, Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, Ebü'l-Muîn en-Nesefî gibi âlimler tarafından nitelendirildiği belirtilmiştir (Kutlu, s. 127-146). Fakat bunlar, Mâtürîdî'yi ve temsil ettiği mezhebi Sünnî olmayan bir kelâmcı ve kelâm okulu olarak göstermeyi haklı kılmaz. Zira "mürcie" varlık ve bilgi teorisi, ulûhiyyet, nübüvvet ve âhiret meselelerinden oluşan ana itikadî konularda değil sadece kelâm ilminin "el-esmâ ve'l-ahkâm" diye bilinen iman-günah-tekfir problemleriyle ilgili olarak ortaya çıkan bir terimdir. Sıfat anlayışlarından ötürü muhaliflerince Sıfâtıyye-Müşebbihe, insanlara ait fiillerin Allah tarafından yaratıldığına inandıklarından Cebriyye-Mücbire denilmesine benzer bir şekilde büyük günah işleyenlerin müslüman olduğunu söyleyip âhiretteki durumlarını Allah'a havale ettiklerinden (ircâ) dolayı Sünnî kelâmcılara Mürcie denilmiştir. Aslında bu ad sadece sözü

edilen büyük günah anlayışını yansıtmaz, günah işlemenin müslümana zarar vermediğini ve sahibinin cehenneme asla girmeyeceğini ileri sürenleri de kapsar. Bu sebeple ayırım yapmadan Mâtürîdî'ye ve onun ekolüne Mürcie adını vermek kelâm ekollerinin yaygın tasnifine uygun değildir. Nitekim bizzat Mâtürîdî övülen ve yerilen olmak üzere iki ayrı ircâdan söz etmiş ve Ehl-i sünnet Mürciesi'nden olduğuna işaret etmiştir (Kitâbü't-Tevḥîd, s. 613-618). Öğrencisi Ebû Bekir el-İyâzî'nin Ehl-i sünnet'in on meselede Mu'tezile'den ayrıldığını belirtmesi de kendilerinin Sünnî olduğunu açıklamaya yöneliktir.

Mâtürîdî'nin görüşleri çevresinde büyük yankı uyandırmış, ölümünden sonra öğrencileri tarafından yayılmış ve bir asrı aşkın bir zaman içinde ekolleştirilmiştir. Bunu gerçekleştirenlerin başında ders arkadaşlarından, es-Sevâdü'l-aʿẓam adlı risâlenin müellifi Hakîm es-Semerkandî ile hocası Ebû Nasr el-İyâzî'nin oğulları Ebû Ahmed el-İyâzî ve Ebû Bekir el-İyâzî gelir. Bunlardan özellikle Ebû Ahmed, yöresinde otorite kabul edilen ve Mâtürîdî'ye denk olan bir âlimdi. Nitekim Ebû Hafs el-Kebîr'in torunu olan Ebû Hafs el-İclî'nin ona dair şu sözleri bu hususu göstermektedir: "Ebû Ahmed el-İyâzî'nin Ebû Hanîfe'nin mezhebini benimsemesi Hanefî mezhebinin hak olduğunu gösterir, çünkü onun gibi büyük bir âlimin bâtıl bir mezhebi kabul etmesi düşünülemez." Hakîm es-Semerkandî de Ebû Ahmed el-İyâzî'yi döneminde son asrın en büyük kelâmcısı olarak niteler (Nesefî, Tebṣıratü'l-edille, I, 357). Ebû Bekir el-İyâzî ise Ehl-i sünnet ile Mu'tezile arasındaki temel farklılıkları konu edinen ʿAşru mesâʾil min uṣûli'd-dîn (el-Mesâʾilü'l-ʿaşr el-ʿiyâżiyye) ve Beyânü aṣli meẕhebi Ehli's-sünne adıyla iki risâle yazarak Sünnî kelâmının esaslarını belirlemiştir. Mâtürîdî'nin bir diğer öğrencisi Ebü'l-Hasan Ali b. Saîd er-Rüstüfeğnî de (Rüstüğfenî) İrşâdü'l-mühtedî'sinde Mâtürîdî'nin görüşlerini paylaşmıştır. Mâtürîdî'nin bu öğrencileri mezhebin ve dolayısıyla Mâverâünnehir bölgesinde Ehl-i sünnet kelâmının oluşumunda önemli bir aşamayı teşkil eder. Bunları Ebû Ahmed el-İyâzî ve Ebü'l-Hasan er-Rüstüfeğnî'ye öğrencilik yapan Ebû Seleme es-Semerkandî takip eder. Semerkandî, Cümelü uṣûli'd-dîn'inde Mâtürîdiyye kelâmını teyit etmiştir. Bu dönemde Karmatîler'le yapılan fikrî mücadelede Ebû Ca'fer Mansûr b. Ca'fer ed-Debûsî ve öğrencisi Ebû Muhammed Abdülkerîm b. Muhammed el-Mîgī'nin büyük payı olmuştur. Ebü'l-Hasan er-Rüstüfeğnî'nin diğer bir öğrencisi İbn Yahyâ'nın Şerḥu Cümeli uṣûli'd-dîn'i Mâtürîdiyye'nin erken

devrine ait önemli bir kaynaktır.

Ebü'l-Muîn en-Nesefî, Semerkant civarındaki Sûfiyye geleneğine tâbi âlimlerin çoğunun buradaki Sünnî kelâm ekolüne bağlı olduğunu ve Ebû Bekir el-Kelâbâzî'nin bunlara örnek teşkil ettiğini kaydeder (Tebṣıratü'l-edille, I, 360). Yine Nesefî'nin verdiği bilgilerden anlaşıldığına göre 250-370 (864-980) yılları arasında 100'e yakın Hanefî âlimi kelâm konularında yoğunlaşmış ve Mâtürîdiyye'nin teşekkülünü sağlayarak bu ekolün ilk kelâmcılarını (mütekaddimîn) oluşturmuştur. Bu dönemin son kelâmcısı olarak Uṣûlü'd-dîn'i ve Şerḥu'l-Fıḳhi'l-ekber'i yazan Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî zikredilebilir.

Mâtürîdiyye'nin ekolleşmesi Ebü'l-Muîn en-Nesefî ile tamamen belirgin hale gelmiştir. Ekolün gelişmesine önemli katkılarda bulunan Nesefî, Gazzâlî'nin Eş'ariyye içindeki konumuna benzer bir mevkide bulunmuştur (İbrâhim Medkûr, II, 124-125). Özellikle Tebṣıratü'l-edille ve et-Temhîd li-ḳavâʿidi't-tevḥîd adlı eserlerinde hem Mâtürîdiyye'nin görüşlerini açıklayıp geliştirmiş hem de ekolün temsilcileri ve tarihçesi hakkında değerli bilgiler vermiştir. Ekole yaptığı katkılardan dolayı Mâtürîdiyye bazı kaynaklarda Nesefiyye olarak da anılmıştır (İzmirli, Muhassalü'l-kelâm, s. 75). Onun kelâm anlayışında dikkati çeken husus, itikadî problemleri semantik bir yöntemle çözmeye çalışarak zamanımızda önem kazanan dil

felsefesi çözümlemelerine benzer bir tarz geliştirmesidir (Yazıcıoğlu, s. 162). Nesefî, Mâtürîdiyye adını kullanmamakla birlikte "Ehlü's-sünne ve'l-cemâa, ehlü'l-hak, ashâbünâ, meşâihu Semerkant, ulemâu Mâverâinnehr" gibi adlarla (Tebṣıratü'l-edille, I, 233) kelâmda Ehl-i sünnet'in Ebû Hanîfe geleneğine bağlı olan Mâverâünnehir âlimlerince temsil edildiğini, bunların, adını yer yer zikredip benzer görüşleri paylaştıklarını belirttiği ve "muhaliflerimiz" diye de nitelediği (a.g.e., I, 264, 340) Eş'ariyye'den ayrı bir kelâm okuluna mensup olduklarını defalarca vurgulamıştır (a.g.e., I, 360). Nesefî'nin verdiği bilgilerden anlaşıldığına göre Mâtürîdî âlimleriyle Eş'arî âlimleri arasındaki tartışmalar iki ekolün liderlerinin vefatından yarım asır gibi kısa bir süre sonra başlamıştır. Eş'arî âlimlerinden Ebû Mansûr el-Eyyûbî'nin el-Muḳniʿ adlı eserinde Mâtürîdiyye'nin tekvîn sıfatına ilişkin görüşlerini eleştirmesine Nesefî'nin temas etmesi bu hususu kanıtlamaktadır (a.g.e., I, 333). Nesefî'nin, Mu'tezile'ce kendilerine

yöneltilen eleştirilerin sadece Eş‘ariyye’yi ilzam ettiğini söylemesi de Mâtürîdiyye’nin ayrı bir Sünnî kelâm okulu olduğunun bilindiğine dair dikkat çekici bir açıklamadır (a.g.e., I, 268, 277). Bütün bunlar Montgomery Watt’ın, muhtemelen Teftâzânî’ye dayanarak (Şerḥu’l-Maḳāṣıd, V, 231-232) Mâtürîdiyye’nin Eş‘ariyye’den ayrı bir Sünnî kelâm ekolü olduğunun ancak VIII. (XIV.) yüzyılda farkedildiği iddiasını (İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri, s. 390-391) geçersiz kılmaktadır. Kaynaklarda Mâtürîdiyye adından geç dönemlerde bahsedilmesi (İbn Fazlullah el-Ömerî, VI, 46), ekole bağlı âlimlerin Mâtürîdiyye yerine Ehl-i sünnet adını tercih edip öne çıkarmaları sebebiyle olmalıdır.

Mâtürîdiyye müteahhirîn devrinde de çeşitli kelâmcılarca temsil edilmiştir. Bunlar arasında et-Temhîd fî beyâni’t-tevḥîd’in yazarı Ebû Şekûr Muhammed b. Abdüsseyyid el-Keşşî, el-Ḥâvî fi’l-fetâvâ’yı telif eden Muhammed b. İbrâhim el-Hasîrî, Telḫîṣü’l-edille li-ḳavâʿidi’t-tevḥîd’in müellifi Ebû İshak İbrâhim b. İsmâil es-Saffâr, el-ʿAḳāʾid’inde Mâtürîdiyye akîdelerini özetleyen Necmeddin en-Nesefî, ekolün itikadî esaslarını el-Emâlî’sinde manzum hale getiren Ali b. Osman el-Ûşî zikredilebilir. Bu devirde Mâtürîdiyye kelâmını teyit edip yayan en meşhur âlim ise Buharalı Nûreddin es-Sâbûnî’dir. Sâbûnî, döneminin en hacimli kelâm kitabı olan el-Kifâye fi’l-hidâye’sinin yanı sıra bunun muhtasarı konumunda bulunan el-Bidâye fî uṣûli’d-dîn’in de müellifidir. VII. (XIII.) yüzyıl Mâtürîdî kelâmcıları arasında el-ʿUmde fi’l-ʿaḳāʾid’iyle Ebü’l-Berekât en-Nesefî, Şerḥu ʿUmdeti ʿaḳīdeti Ehli’s-sünne’siyle Halîl b. Ali el-Hanefî, el-ʿAḳīdetü’r-Rükniyye’siyle (el-ʿAḳīdetü’zzekiyye) Ubeydullah b. Muhammed es-Semerkandî, eṣ-Ṣaḥâʾifü’l-ilâhiyye’siyle Muhammed b. Eşref es-Semerkandî, et-Tesdîd fî şerḥi’t-Temhîd’iyle Hüseyin b. Ali es-Sığnakī, el-Hâdî fî uṣûli’d-dîn’iyle Ömer b. Muhammed el-Habbâzî, en-Nûrü’l-lâmiʿ ve’l-burhânü’s-sâṭıʿıyla Ebû Şücâ‘ en-Nâsırî yer alır.

VIII. (XIV.) yüzyıldan itibaren Eş‘ariyye ekolünde yetişen Fahreddin er-Râzî, Seyfeddin el-Âmidî, Teftâzânî, Seyyid Şerîf el-Cürcânî gibi güçlü kelâmcıların otoritesi İslâm dünyasını nüfuzu altına aldığından Mâtürîdiyye’ye bağlı kelâmcılar da bundan etkilenmiş ve ekolün görüşlerini ihtiva eden muhtasar kelâm kitapları yazmışlardır. Bu eserlerde bile Mâtürîdî kelâmcıları Eş‘arî kelâmcılarına atıflar yaparak veya eserlerinden bolca iktibaslarda bulunarak onların görüşleri etrafında kelâm yapmaya

çalışmışlardır. Bu durum Mâtürîdiyye'nin ikinci plana düşmesine sebep olmuştur. İbnü'l-Hümâm'ın el-Müsâyere'si, Hızır Bey'in el-Ḳaṣîdetü'n-nûniyye'si, Taşköprizâde Ahmed Efendi'nin el-Meʿâlim fî ʿilmi'l-kelâm'ı gerileme devrinin Mâtürîdî eserleri arasında zikredilebilir.

Eşʻariyye'de olduğu gibi Mâtürîdiyye'de de şerhçilik ve hâşiyecilik geleneği mevcuttur. Din bilimlerinde duraklamayı yansıtan Mâtürîdî şerh ve hâşiyeleri arasında Beyâzîzâde Ahmed Efendi'nin İşârâtü'l-merâm min ʿibârâti'l-İmâm'ı, Ali el-Kārî'nin Şerḥu'l-Fıḳhi'l-ekber'i, Şemseddin Hayâlî'nin Şerḥu'l-Ḳaṣîdeti'n-nûniyye'si ve Ḥâşiye ʿala Şerḥi'l-ʿAḳāʾidi'n-Nesefiyye'si, Dâvûd-i Karsî'nin Şerḥu'l-Ḳaṣîdeti'n-nûniyye'si, İbn Kutluboğa'nın Şerḥu'l-Müsâyere'si, Mütercim Âsım Efendi'nin Merahu'l-meâlî fî şerhi'l-Emâlî'si örnek olarak sayılabilir. Bunların içinde Beyâzîzâde Ahmed Efendi'nin İşârâtü'l-merâm'ı bir istisna teşkil edecek şekilde Mâtürîdiyye açısından büyük önem taşır. Zira müellif, Ebû Hanîfe'nin görüşlerini şerhederken belli başlı Mâtürîdiyye kaynaklarına başvurup bunların adını belirtmiş, özellikle Mâtürîdiyye ile Eşʻariyye arasındaki ihtilâfları belirlemiş ve kendisinden sonra bu konuya dair eser yazanların kaynağı haline gelmiştir. Osmanlı devri Mâtürîdiyye âlimleri ekollerine sadece sözde bağlı kalmışlardır. Zira medreselerde Eşʻariyye âlimlerine ait kelâm kitapları okutulmuş, teliflerde de Eşʻariyye kelâmcılarının görüşlerine ağırlık verilmiştir (Dâvûd-ı Karsî, s. 40-61).

Aydınlanma döneminin etkileri karşısında müslüman kitleleri bilgilendirmek amacıyla önemli bazı Mâtürîdî kelâm kitaplarının Türkçe'ye çevrilmesinin ardından kelâm ilmini yeniden inşa etme faaliyeti büyük ölçüde Mâtürîdiyye kelâmcılarınca başlatılmış, bu arada inkârcı akımlara karşı İslâm'ı savunan ve materyalizmi reddeden eserler telif edilmiştir. M. Zâhid Kevserî'nin el-İstibṣâr fi't-teḥaddüs̱ ʿani'l-cebr ve'l-iḫtiyâr, Gelenbevîzâde Ahmed Tevfik'in Nebze-i İlm-i Kelâm, Harputlu İshak Efendi'nin Zübde-i İlm-i Kelâm, Abdülbâki Ârif'in Ḥaḳāyıḳu'l-merâm fî taḥḳīḳi deḳāyıḳı ʿilm-i kelâm, Celâleddin Efendi'nin Hulâsa-i İlm-i Kelâm, Arapkirli Hüseyin Avni'nin İlm-i Kelâm Dersleri, Abdüllatif Harpûtî'nin Tenḳīḥu'l-kelâm fî ʿaḳāʾidi ehli'l-İslâm, Ömer Nasuhi Bilmen'in Muvazzah İlm-i Kelâm, İsmail Hakkı İzmirli'nin Yeni İlm-i Kelâm, Filibeli Ahmed Hilmi'nin Üss-i İslâm adlı eserleri yeni kelâm dönemini müjdeleyen çalışmalardandır. Mehmet Ali Ayni'nin Reybîlik, Bedbinlik, Lâilâhîlik

Nedir?, İsmâil Ferîd'in İbtâl-i Mezhebi Maddiyyûn, Mehmed Emin Feyzî'nin İlim ve İrâde, Filibeli Ahmed Hilmi'nin Huzûr-ı Akl ü Fende Maddiyyûn Mesleki Dalâleti, İsmail Fenni Ertuğrul'un Maddiyyûn Mezhebinin İzmihlâli adlı kitapları da Mâtürîdiler'ce telif edilmiş, materyalizmin eleştirisine ilişkin eserlerden bazılarıdır. Bu telifler, aydınlanma felsefesinin İslâm dünyasında meydana getirdiği din aleyhtarı atmosferin olumsuz etkilerini kısmen de olsa azaltmış ve modern dönemde İslâmî kimliğin yeniden canlanmasında önemli katkılarda bulunmuştur. Cumhuriyet devrinde Mâtürîdiyye âlimlerine ait eserlerin ilmî neşirleri yapılarak eğitim ve öğretimde kaynak kitap haline gelmesinin de etkisiyle Türkiye'de ve diğer İslâm ülkelerinde bu ekol canlanma sürecine girmiştir.

II. GÖRÜŞLERİ

A) Bilgi Teorisi. Varlığın gerçekliğini ve bilgiyi inkâr etmek mümkün değildir. Mâtürîdî, bilginin duyuların ve aklın alanına giren konuların bilinmesini sağlayan nitelik olduğuna işaret etmesine karşılık bazı Mâtürîdîler bilgiyi insanın bilen

olmasını sağlayan nitelik veya zihnin her bilgi alanına ait hükmü kabul eder (Nesefî, Tebṣıratü'l-edille, I, 10-13; Kemâleddin İbn Ebû Şerîf, s. 10-11; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, s. 39). Bilgi kaynakları duyular, akıl ve doğru haberden oluşur. 1. Duyular. Duyular vasıtasıyla elde edilen bilgi her türlü bilginin esası ve en açık olanıdır. Her duyu kendisi için belirlenen fonksiyonu icra eder. Duyu bilgilerinin gerçeği yansıtmadığına ilişkin iddialar sağlıksız duyuların ürettiği bilgi için geçerlidir (Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevḥîd, s. 11; Nesefî, Tebṣıratü'l-edille, I, 13-14, 476). 2. Akıl. Duyular aracılığıyla görünen âlemi, kavramlar ve deliller vasıtasıyla da görünmeyen alanı algılayan ruhî bir güçtür. Ebü'l-Kāsım el-Lâmişî gibi bazı Matürîdîler aklı "ruhî bir cevher" olarak tanımlamışlarsa da bu, çoğunluk tarafından isabetli bulunmamıştır. Akıl sadece bazı zorunlu bilgileri değil hem zorunlu hem zorunsuz bilgileri ürettiğinden Eş'ariyye'nin akıl tanımı yanlıştır (Beyâzîzâde Ahmed Efendi, s. 66-77). Akıl daha çok duyularla algılanamayan alanı bilme vasıtası ise de duyular ve haber yoluyla bilgi edinmenin de zaruri şartıdır. Bu da aklî bilgilerin duyu alanının yanı sıra dinin de kaynağını teşkil eden doğru haber alanını kuşattığını ve her türlü bilginin kriterini oluşturduğunu gösterir. Akıl yürütmekle üretilen bilgilerin

doğru olmadığı iddiası akıl yürütmeye dayandığından çelişik ve geçersizdir. Akıl yürütenlerin farklı sonuçlara ulaşması hatalı istidlâlden kaynaklanabileceği gibi aklî bilgiyi kabul etmeme isteğinden de kaynaklanabilir. Bu durum akıl yürüten insanın duygusal bir yapıda olmasıyla irtibatlıdır. Çünkü insan doğru bilgiye tâbi olabileceği gibi arzularına tâbi olmayı da tercih edebilir. Bu da insandaki psikolojik muhtevanın aklî bilgi yerine konulabileceğini gösterir (Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevḥîd, s. 11-12, 17, 156-158, 279-282; Nesefî, Tebṣıratü'l-edille, I, 17-21, 74). Kur'an'da insanın ulûhiyyet, nübüvvet ve âhiret hayatının varlığı hakkında bilgilenmesi için akıl yürütmesi gerektiğine dikkat çekilmiş, hak inançlarla bâtıl inançları ayırt etme amacıyla doğru bir yöntemle düşünme emredilmiş ve dinî ilkelerin doğruluğuna ilişkin aklî deliller getirilmiştir (Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevḥîd, s. 125-126, 138-141; Nesefî, Tebṣıratü'l-edille, II, 847). Bundan dolayı akıl yürütebilen herkes peygamber davetiyle karşılaşmasa bile dinen yükümlüdür. Mâtürîdî ve ona tâbi olan Semerkant âlimleriyle Iraklı Hanefîler'e göre aklın bu temel bilgilere ulaşabilmesi dünyevî ve dinî sorumluluğu gerektirici mahiyettedir (Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevḥîd, s. 137, 221; Dâvûd-i Karsî, s. 54). Mâtürîdiyye çoğunluğuna göre ise insanın bu temel bilgilere ulaşması sorumluluk için yeterli değildir. Kişinin ürettiği aklî bilgiler sadece doğruları benimseyip iyilere tâbi olanların övülmeyi, yanlışları benimseyip kötülük yapanların yerilmeyi hak ettiği anlamına gelir, bu ise sorumluluk için yeterli değildir. Dolayısıyla sorumluluk ancak Allah'ın emretmesiyle gerçekleşir (İbnü'l-Hümâm, s. 151-152, 160-162; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, s. 75-84; Dâvûd-i Karsî, s. 53-54). 3. Doğru haber. Duyulara ve akıl yürütmeye başvurularak üretilemeyen konulardaki bilgiye ancak doğru haberle ulaşılabilir. İnsanın nesebine ve sağlığına varıncaya kadar hayata dair pek çok bilginin doğru haber dışında bir kaynakla bilinmesi mümkün değildir. Eğitim öğretim ve dil gerçeği bunun diğer bir kanıtıdır. Zira öğretim ve dil haberi ileten araçlardır. Yalan karışacağı endişesi doğru haberi kesin bilgi kaynağı olmaktan çıkarmaz. Çünkü araştırma sonucu bir haberin doğru olup olmadığı belirlenebilir (Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevḥîd, s. 13-15; Nesefî, Tebṣıratü'l-edille, I, 15-16). Mütevâtir haber ve peygamberin haberi olmak üzere iki doğru haber türü vardır. Yalan olmasını aklın kabul etmeyeceği bir muhteva taşıyan mütevâtir haber zorunlu bilgi ifade eder. Doğru haber verdiğini kesin bir şekilde kanıtlayan peygamberin haberinin de doğruluğunun kabul edilmesi aklen zaruridir (Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevḥîd, s.

14-15; Nesefî, et-Temhîd, s. 2-3). Peygamber'in verdiği haber kendi içinde mütevâtir ve âhâd kısımlarına ayrılır. Onun mütevâtir statüsünde olan haberleri dinen bağlayıcı ve kesin bilgi ifade eder, âhâd haberler ise zan ifade eder, kabul edilmesi ve bağlayıcı olması şartlara bağlıdır. Kur'an'a, mütevâtir sünnete ve aklî bilgilere aykırı bilgiler içermemesi, güvenilir râvilerce müteselsilen nakledilmesi bu şartların başında gelir. Bu şartları taşısa bile yine de âhâd haberler zan ifade ettiğinden dinî bir esası belirlemek için tek başına yeterli olmaz. Sahih yolla Resûl-i Ekrem'e isnat edilen âhâd hadisler mütevâtir naslara ve aklî bilgilere aykırılık taşırsa nassın zâhiri gibi mütalaa edilerek yoruma tâbi tutulur. Ancak Kur'an'da kapalı bir şekilde işaret edilen itikadî konulara sahih olması şartıyla âhâd haberlerle istidlâlde bulunulabilir (Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevḥîd, s. 15; Nesefî, Tebṣıratü'l-edille, I, 131, 279; II, 803-804; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, s. 46-47, 239). Din âlimleri, naslarda her müslümanın uyması gereken umumi hükümlerin bulunduğunda ittifak etmişlerdir. Birden çok mânaya gelebilen (müteşâbih) nasların anlaşılabilmesi için o konuyla ilgili açık anlamlı naslara (muhkem) ve aklî bilgilere başvurmak gerekir. Aksi takdirde nasların birbiriyle ve akıl ilkeleriyle çelişmesi gibi bir sonuç çıkar ki Kur'an'da yer alan beyanlar bunun isabetsizliğini ortaya koymaktadır (Nesefî, Tebṣıratü'l-edille, I, 182). Mâtürîdiyye'nin çoğunluğuna göre umumi hükümlerin dışında kalan ictihadî meselelerde müctehid âlim isabet edebileceği gibi hataya da düşebilir, bazı Mâtürîdîler ise delile dayanması itibariyle her müctehidin ictihadında isabet ettiğini ileri sürmüşlerdir (Dâvûd-i Karsî, s. 123-124). İslâm dini gelişmiş ve yenilenmiş bir dindir. Kısmen dinî, büyük çoğunluğu bakımından dünyevî konularda geniş bir alan âlimlerin ictihadına bırakılmak suretiyle daima yeniliğe ve gelişmeye açık tutulmuştur (Hayâlî, s. 88). Dinî metinlerin doğru olarak anlaşılmasını sağlayan disiplin usûlü'd-dîndir (Beyâzîzâde Ahmed Efendi, s. 28, 106). Peygamberlerce inkârcılara karşı getirilen deliller Kur'an'da zikredildiğinden aklî bilgiler açısından da naslar büyük önem taşır (Mâtürîdî, Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân, vr. 63a, 569a; İbn Kutluboğa, s. 52-53, 56-57).

B) Tabiat Felsefesi. Allah evreni mevcut bir nesneden değil yokluktan (lâ min şey') yaratmıştır. Bütün varlıklar bir sebep veya vasıta olmaksızın Allah'ın kudretine dayanır. Eğer varlıklar mevcut bir nesneden meydana gelmiş olsaydı Allah'ın kudretine ihtiyaç kalmazdı (Mâtürîdî, Kitâbü't-

Tevḥîd, s. 27-29, 71-72, 135-136, 220-222). Maddenin en küçük yapı taşı zihnen ve fiilen bölünemeyen atomdur (cevheri ferd), bütün atomlar da tek cins olup farklı maddenin oluşması taşıdığı niteliklerden kaynaklanır. Bu sebeple ateş suya, su da ateşe dönüşebilir. Mâtürîdî cevheri bizzat mevcut olan bir varlık kabul etmediğinden cisimlerin, dolayısıyla evrenin birleşik arazlardan ibaret olduğuna ilişkin görüşe meyletmiş gibi görünüyorsa da bu onun nihaî görüşü değildir ve Mâtürîdiyye çoğunluğunca benimsenmemiştir (a.g.e., s. 62-64, 217-218; Nesefî, Tebṣıratü'l-edille, I, 44-45, 51-52, 56). Madde öncesiz değil yokken var olmuştur, yokluğa ve değişime mâruz kalması bunu kanıtlamaktadır. Maddî varlıkların belli bir tabiatı yoktur ve nesnelerde gizlenmiş özellikler mevcut değildir; bu sebeple meselâ ilâç hastalığı iyileştirmez,

zehir de hastalık yapmaz, ilâcın ve zehirin içilmesinden sonra hastalığın iyileşmesini ve zehirlenmeyi doğrudan doğruya yaratan Allah'tır. Ancak Allah, iyileşmeyi veya zehirlenmeyi ilâç veya zehirin içilmesinin ardından yaratmayı bir âdet haline getirmiştir (sünnetullah). Allah'ın sebep-sonuç ilişkisine bağlı olarak yarattığını söylemek kudretini sınırlandırmak ve ona acz nisbet etmektir. Mâtürîdiyye çoğunluğu bu görüşü benimsemekle birlikte (Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevḥîd, s. 52-56; Nesefî, Tebṣıratü'l-edille, I, 416-417, 477-479; II, 680, 684, 739-741; Dâvûd-i Karsî, s. 65-68) Allah'ın nesneleri belli tabiatlarda yaratması ve evreni meydana getirirken bunu sebep-sonuç ilişkisi düzeninde gerçekleştirmesini naslara ve aklî bilgilere uygun bulan bazı Mâtürîdî kelâmcıları da vardır. Beyâzîzâde Ahmed Efendi bunlardan biridir (İşârâtü'l-merâm, s. 278-280).

C) Ulûhiyyet. 1. Allah'ın Varlığı. Peygamberlerin insanları tevhid inancına çağırmasından da anlaşılacağı üzere Allah'ın varlığı, evren hakkında yapılacak basit bir tefekkür sonunda bilinebilecek bir husustur. Fakat apaçık gerçekler de kişilere farklı zaman ve durumlara bağlı olarak değişik görünümlere bürünebilir. Bundan dolayı Allah'ın varlığı konusu her biri değişik şekillerde ifade edilen hudûs, imkân, fıtrat, gaye-nizam, ahlâkî delil, ontolojik delil gibi değişik kanıtlarla istidlâlde bulunulan bir aklî-itikadî alandır. Evrenin var oluş açısından incelenmesi halinde ilim, kudret ve irade sahibi yüce bir varlık tarafından yaratıldığına hükmetmek aklen zorunludur. Allah'ın varlığını inkâr etmenin sebebi aklî bilgilere aykırı oluşu değil tamamen psikolojiktir. Çünkü inkârcılar problemi aklî değil duyu

bilgileriyle çözmek istemektedir, bu ise bütün varlık alanını duyusal alana indirgemektedir. Duyularla algılanmamak yokluğu gerektirmez. Aksi takdirde duyuları özürlü olan insanın algılayamadığı varlıkları inkâr etmesi tutarlı olurdu. Duyularla algılanamayan varlık alanını bilmenin yöntemi akıl yürütmektir. Bu alanı yine duyular aracılığıyla veya duyu bilgileriyle bilmeye çalışmak açık bir yöntem hatası olup gözle görülebilecek renkleri kulakla, kulakla işitilebilecek sesleri gözle algılamaya benzer (Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevḥîd, s. 25-36, 47-50, 93-96, 170-172, 191-192, 266-268; Nesefî, Tebṣıratü'l-edille, I, 37, 74-81, 188-189; II, 639-702; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, s. 85-89; İzmirli, II, 5-56; Bilmen, s. 120-142).

2. İlâhî İsim ve Sıfatlar. Allah'ın zihinde canlandırılamayan zâtı hakkında sadece isim ve sıfatları vasıtasıyla bilgi sahibi olunabilir. Bu sebeple "Allah nedir" sorusuna -O'nun zâtının mahiyetine yönelik olduğundan-sadece "bilendir, görendir, dileyendir" şeklinde cevaplar verilebilir. Benzeri ve bir türe mensubiyeti bulunan yaratıklarda olduğu gibi Allah'a mahiyet atfedilemez. Allah hacimli bir varlık değildir, çünkü hacim yaratılmışların niteliğidir. Allah zâtını algılama yöntemlerine göre tanıtmıştır, çünkü insanlar bir şeyi idrak etmek için mevcut algılama tarzından başka bir yeteneğe sahip değildir. O'nun âlim, kādir, mürîd oluşu ilim, kudret ve irade sıfatlarının bulunduğunu gösterir (mâna sıfatları). İlk bakışta Allah'ı yaratıklarına benzetmeyi andırsa da O'nu üstün sıfatlarla nitelemek teşbihi gerektirmez. Çünkü bu sıfatlar hem benzetme ilişkisi kurulamayacak aşkın varlığa aittir hem de zatından dolayıdır. Allah'ın yetkinliklerden yoksun bulunmasını aklın imkânsız görmesi, evrende gözlemlenen mükemmel kuruluş ve işleyişin üstün nitelikli bir yaratıcının eseri olduğuna işaret etmesi, ayrıca dil mantığının ilâhî sıfatların varlığını zorunlu kılması, naslarda görüldüğü gibi Cenâb-ı Hakk'ın üstün sıfatlarla nitelendirilmesini zaruri kılar. İlâhî sıfatlar kıdem sıfatına bağlı olarak değil ilâhî nitelikler olmaları itibariyle kadîmdir, yani sıfatlar ilâhî zâta ait olmalarından ötürü kadîmdir, çünkü sıfatın varlığı sıfata bağlı olamaz (Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevḥîd, s. 146-150, 162-166; Nesefî, Tebṣıratü'l-edille, I, 56, 109-111, 162-163, 345; II, 200-203, 224; et-Temhîd, s. 21-22; Kemâleddin İbn Ebû Şerîf, s. 68-69). Erken devir Mâtürîdiyye kelâmcıları ilâhî sıfatların zâtın ötesinde ve zâta ilâve varlıklar olduğunu kabul etmekle birlikte bunu fazlaca vurgulamamışlar, buna karşılık müteahhir dönem âlimleri bunu açıkça belirtmişlerdir (Nûreddin es-Sâbûnî, s. 28; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, s.

119). Iraklı Hanefîler’den Ebü’l-Hasan el-Kerhî ve Cessâs mâna sıfatlarını kabul etmemiş, Allah’ın zâtıyla âlim, kādir, mürîd olduğu tezini savunmuştur (Cessâs, Aḥkâmü’l-Ḳurʾân, I, 62-63). İlâhî zât ile sıfatlar arasında başkalık yoktur ve sıfatlar zâttan bağımsız bir varlığa sahip değildir (Nesefî, Tebṣıratü’l-edille, I, 258; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, s. 122-123). Hayat, ilim, irade, kudret, sem‘, basar ve kelâmın yanı sıra tekvîn de ezelî olan sübûtî sıfatlardandır. İlâhî fiiller bu ezelî tekvîn sıfatıyla gerçekleşir. Tekvîn yaratma, diriltme, öldürme, rızık verme gibi fiillerin dayanağı olan bir sıfattır. Tekvînin ezelî olması yaratıkların da ezelî olmasını gerektirmez. Eğer tekvîn hâdis olsaydı Allah ezeldeki bir yetkinlikten yoksun bulunurdu, bunun yanlışlığı ise açıktır (Nesefî, Tebṣıratü’l-edille, I, 307-308, 316-317, 345-354). İbn Ebû Şerîf, erken devir Mâtürîdiyye âlimlerinin tekvîni ezelî bir sıfat kabul etmedikleri halde müteahhir dönem Mâtürîdiyye kelâmcılarının Ebû Hanîfe’yi yanlış yorumladıklarını ileri sürmüşse de bu iddia doğru değildir; Ebû Hanîfe’den itibaren Mâtürîdiyye âlimleri tekvîn sıfatının ezelîliği konusunda görüş birliği içindedir (İbn Kutluboğa, s. 85-86; Kemâleddin İbn Ebû Şerîf, s. 84-87; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, s. 114-115, 212-214). Iraklı Hanefîler’den Cessâs ise tekvîn sıfatının hâdis olduğu görüşündedir (Aḥkâmü’l-Ḳurʾân, I, 397). Dâvûd-i Karsî’ye göre ilâhî fiillerin dayanağı olan asıl tekvîn sıfatı ezelî, buna karşılık ihyâ, imâte, inşâ, icad gibi tekvîne bağlı olarak gerçekleşen fiilî sıfatlar ne hâdis ne de kadîm olup itibarîdir. Bazı Mâverâünnehir âlimleri tekvîni hakiki ve itibarî kısımlarına ayırmadan ezelî kabul etmiş ve bu görüşe her asırda katılan Mâtürîdîler olmuşsa da çoğunluk hakiki sıfat olan tekvînin ezelî, itibarî-izâfî tekvînin ise ne kadîm ne de hâdis olduğu görüşündedir (Şerḥu’l-Ḳaṣîdeti’n-nûniyye, s. 33, 38-39). Mâtürîdiyye çoğunluğuna göre ilâhî isimler tevkīfî olup naslarda bulunmayan ismi Allah’a nisbet etmek uygun değildir. Bununla birlikte eksiklik (noksan) özelliği taşımayan sâni‘, vâcibü’l-vücûd gibi isimler Allah’a izâfe edilebilir. Allah’a “şey” denmesi halinde anlamı “mevcut” demek olur (Nesefî, Tebṣıratü’l-edille, I, 138-140; Dâvûd-i Karsî, s. 22-23). Zât-ı ilâhiyye maddeye, sıfatları da maddenin niteliklerine benzemediğinden Allah sonsuz ve sınırsızdır, bir yerde ve yönde bulunmakla nitelenmez, fizikî ve psikolojik keyfiyetlerden de münezzehtir (Mâtürîdî, Kitâbü’t-Tevḥîd, s. 40-43, 103, 104; Nesefî, Tebṣıratü’l-edille, I, 119-122, 141-159). Mâtürîdiyye çoğunluğu kıdem sıfatının zâtın ötesinde bir sıfat olduğunu kabul ederken bazı âlimleri Allah’ın zâtından dolayı

kadîm olduğu, dolayısıyla kıdem sıfatı bulunmadığı görüşündedir (Nesefî, Tebṣıratü'l-edille, I, 210-211, 231; İbn Kutluboğa, s. 21; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, s. 124). Bekā sıfatı Allah'ın zâtından dolayı vardır, diğer sıfatlar da ilâhî zâttan bağımsız olmadığından onlar da aynı bekā ile bâkīdir. Bekā ilâhî zâtın ikinci zamanda var olması

demektir. Mâtürîdiyye çoğunluğunun bu görüşü benimsemesine karşılık müteahhir dönem kelâmcıları ilâhî zâtın ötesinde bir bekā sıfatını kabul eder (Nesefî, Tebṣıretü'l-edille, I, 237-238; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, s. 123-124). İrâde sıfatı Allah'ın, fiillerini dilediği gibi düzenleyip gerçekleştirmesi anlamına gelir. Bütün varlık ve olayları kapsayan ezelî bir sıfattır. Allah kâfirin tercihi olarak inkârı, müminin tercihi olarak da imanı dilemiştir. Bu sebeple her var olan Allah'ın dilemesi, kaderi ve kazâsının bir sonucu olarak vardır. Allah kâfirin iman etmesini dilememiştir, dileseydi inkârı seçen kâfirin iradesi geçerli, Allah'ın iradesi geçersiz olurdu; bunun ulûhiyyetle bağdaşması mümkün değildir. Allah'ın, kalbini daraltarak kâfirin dalâletini dilemesi ve kalbini imana açarak müminin hidayetini istemesi irade sıfatının bir sonucudur (Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevḥîd, s. 468-469; Nesefî, Tebṣıratü'l-edille, I, 374; II, 689-705, 726; Dâvûd-i Karsî, s. 36). Kelâm sıfatı Allah'ın zâtıyla kāim ezelî bir mânadan ibaret olup kelâm-ı nefsî diye adlandırılır. Peygamberin gönderildiği kavmin diline büründürülen ve onun vasıtasıyla insanlara iletilen kelâm-ı nefsî kelâm-ı lafzî adını alır. Kelâm-ı lafzînin hâdis olduğunda şüphe yoktur. Kelâm-ı nefsînin hâdis olduğunu, ayrıca harf ve seslerden oluşmayan kelâmın bulunmadığını ileri sürmek ilâhî kelâmı beşer kelâmı statüsünde tutmaktır. Mutlak bir ifade ile "Kur'an mahlûktur" demek yanlıştır, lafızlarının mahlûk olduğunu belirtmek gerekir. Erken dönem Mâtürîdîler'i Kur'an lafızlarının ilâhî kelâmı "hikâye" ettiğini söylerken müteahhir dönem Mâtürîdîler'i beşer kelâmına benzemeyi çağrıştırdığı düşüncesiyle hikâye kavramını kullanmayı uygun bulmamıştır (Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevḥîd, s. 88-91; Nesefî, Tebṣıratü'l-edille, I, 276-305; Kemâleddin İbn Ebû Şerîf, s. 75-80; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, s. 182-183). Kemal sıfatlarından birini teşkil eden hikmetin Allah'a nisbeti, karşıtı olan sefehin ise O'ndan nefyi zaruridir. Allah'ın hakîm oluşu fiillerinin hikmetli olmasını gerektirir. İnsanlar, ilâhî fiillerden bazılarının hikmetini biliyorsa da aklın hikmetini anlamaktan âciz kaldığı ilâhî fiiller de vardır. Bazı fiillere ait hikmetlerin bilinmemesi, ayrıca şer niteliğindeki fiillerin Allah'ın fiilleri zannedilmesi

sonucunda ilâhî fiillerin hikmetsiz ve şer olarak kabul edilmesi yanlıştır. Hangi şeyin hayır, hangisinin şer olduğunu belirlemek amacıyla duyu ötesini duyular âlemine kıyaslamak da isabetsizdir. İnsanlarca Allah'ın fiili zannedilen şerler fiilinin kendisi değil onun bir sonucudur. Bu sebeple meselâ inkâr olgusu doğrudan değil insanı iradeli bir varlık olarak yaratmasının sonucudur. İnsan hikmet felsefesi açısından ilâhî fiillere baktığı takdirde pek çok hikmeti görebilir. Dünyada şer ve onun karşılığı olan ceza olmasaydı kişilerin yaptıkları kötülüklerin karşılığını bulacakları cehennemden sakınmaları mümkün olmazdı. Şerler mutlak değil izâfîdir, bir yönden şer olan diğer yönden hayır taşıyabilir. Hikmetsiz fiil bilgisizlikten ve ihtiyaçtan kaynaklandığından Allah'ın fiilleri hikmetsiz olamaz. Mâtürîdiyye çoğunluğu bu görüştedir (Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevḥîd, s. 60-62, 168-170, 260-268; Nesefî, Tebṣıratü'l-edille, I, 96-97; II, 661-670). Naslarda Allah'a atfedilen arşa istivâ, gitmek (zehâb), oturmak (kuûd), gelmek (mecî'), yakın olmak (kurb) gibi kavramlar Allah'ın yaratıklara benzemesini nefyeden anlamlar içerir. Nurdan veya mahiyeti bilinmeyen bir şeyden ibaret olan arşa istivâ Allah'ın yüksek bir mekânda bulunmasını değil ululuk, yücelik ve hükümranlığını ifade eder. Bir yerde ve yönde bulunmak değişmeyi gerektiren yaratıklara özgü bir özelliktir. Allah değişime mâruz kalan sonlu bir varlık değildir, ezelde nasılsa her zaman öyledir. Allah her yerde hâzır ve nâzır da değildir. Bu anlamı içeren naslar zâhirî mânada anlaşılamaz, mâkul bir yoruma tâbi tutulur. Mâtürîdiyye'nin çoğunluğu bu görüşü benimser. Bu tür naslara yoruma tâbi tutulmadan inanılması gerektiğini kabul eden Mâtürîdîler de vardır (Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevḥîd, s. 107-119, 163-166; Nesefî, Tebṣıratü'l-edille, I, 129-131, 168-185; Hayâlî, s. 26; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, s. 189). Allah'ın cennette cisimlere ait özelliklerden münezzeh olarak müminlerce görülmesi gereklidir. Eğer Allah görülemez olsaydı dünyada gözle algılanmasının nefyedilmesi (el-En'âm 6/103) anlamsız kalırdı. Akıl da müminlerin Allah'ı görmesini gerekli kılar. Çünkü dünyada görmeden gerçekleşen imanın mükâfatı âhirette görmekten başka bir şey olamaz. Naslar da rü'yeti teyit etmektedir. Allah'ın dünyada görülmesi mümkün olmakla birlikte vuku bulmamıştır. Dâvûd-i Karsî gibi bazı Mâtürîdîler, Hz. Peygamber'in bu dünyada Allah'ı iki defa gördüğünü ve bunun sadece ona özgü olduğunu ileri sürmüştür (Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevḥîd, s. 120-130; Nesefî, Tebṣıratü'l-edille, I, 403-405, 420-421; Dâvûd-i Karsî, s. 46). Mâtürîdiyye çoğunluğu Allah'ın rüyada görülemeyeceğini söylerken Nûreddin es-Sâbûnî ve Ebü'l-

Berekât en-Nesefî gibi âlimler ruhanî bir müşâhede ile Allah'ın rüyada görülebileceği görüşündedir (Beyâzîzâde Ahmed Efendi, s. 210; Dâvûd-i Karsî, s. 46). Cessâs'a göre ise Allah dünyada da âhirette de görülemez, zorunlu bilgi ile bilinir (Aḥkâmü'l-Ḳur᾿ân, I, 169-170).

D) Kader. İnsan gerçek anlamda fiil işleyen (fâil) bir varlıktır. Kur'an'da insanın dilediğini yapabileceğinin ve eylemlerine karşılık mükâfat veya ceza göreceğinin belirtilmesi bunu kanıtlamaktadır (Fussılet 41/40; ez-Zilzâl 99/7-8). Kur'an'da insan fiillerinin onun yanı sıra Allah'a da nisbet edilmesi kula aidiyetini ortadan kaldırmaz, aksine bunların Allah'la irtibatlı olduğunu gösterir, bu irtibat ise fiillerin Allah tarafından yaratılmasıdır. Şu halde fiiller kazanılmaları (kesb) ve icra edilmeleri yönünden insanın, yaratılmaları yönünden ise Allah'ın tesiriyle meydana gelir. Fiil yapamayan birine emir verip yasak koymak anlamsızdır. İnsanın kendini hür hissetmesi ve istediği fiilleri yapması fiillerinin fâili olduğunu kanıtlar. Eğer sözü edilen fiiller Allah tarafından yaratılmasaydı O'nun halk fonksiyonu eksik kalır ve yaratmasının kapsamına girmeyen alanlar mevcut olurdu. Fiillerini insanın yarattığını kabul etmek yaratıcılıkta Allah'ın ortağı ve benzeri bulunmasını gerektirir. Ayrıca insanın, fiillerini planladığı tarzda her zaman gerçekleştiremeyişi kendisi dışında yüce bir varlıkla fiilleri arasında irtibat bulunduğunu gösterir. Fiillerinin ilke bazında Allah tarafından yaratılması kişinin sorumluluğunu ortadan kaldırmaz. Zira onları gerçekleştirmeyi mümkün kılacak irade ve güç insana verilmiştir. Her ne kadar gerçekleşmesi sırasında asıl rol oynayan güç fiil anında Allah tarafından yaratılıyorsa da varlık ve yoklukla nitelenemeyen cüz'î iradesini kesin bir kararlılıkla fiile yöneltmesi halinde onu yaratmak ilâhî âdet olduğundan insan pratikte dilediği fiili yapabilecek bir konumdadır. Fiilin oluşmasında asıl rol insana verildiğinden kişi sorumludur, mükâfat veya cezayı hak eder. İnsanın küllî iradesi hâdis olmakla birlikte cüz'î iradesi zihnî bir fonksiyondur ve zihnin dışında mevcut değildir, bu sebeple Allah'ın yaratmasına konu teşkil etmez. Buna göre cüz'î irade hâdis değildir ve insanın fiillerinde hür olması için yeterlidir. Kişinin fiile başlamadan önce eylem yapmaya elverişli olması (istitâat) gerektiği noktasında şüphe yoktur, bu

anlamda fiilden önce güç sahibi kılınmıştır (Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevḥîd, s. 357-360, 493-494; Nesefî, Tebṣıratü'l-edille, II, 541-571, 618-643, 666-

667; İbnü’l-Hümâm, s. 112-113; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, s. 241-261). Mâtürîdîler’in çoğunluğuna göre insanın irade ve kudreti iman-inkâr, itaat-isyan gibi iki zıt fiile elverişlidir. Nesefî’nin beyanına göre Mâtürîdî’nin dahil bulunduğu bazı âlimler insanın irade ve gücünün iki zıt fiile elverişli olmadığından zıt fiiller için Allah’ın ayrı ayrı irade ve güç yarattığı görüşündedir (Tebṣıratü’l-edille, II, 545, krş. Kitâbü’t-Tevḥîd, s. 420-422). Hızır Bey, hidayet ve dalâlet meselesinde insanın bir tür icbar altında bulunduğunu savunurken Mâtürîdîler’in çoğunluğu hidayetin insanın hidayete ermek veya dalâlette kalmak istemesine bağlı olarak Allah’ın lutuf veya hızlanıyla gerçekleştiğini kabul eder (Dâvûd-i Karsî, s. 52). Cessâs’a göre insan fiilinin yaratıcısıdır ve fiile ilişkin irade ve kudret fiilden önce insanda Allah tarafından yaratılmıştır (Aḥkâmü’l-Ḳurʾân, IV, 316).

Kader hayırşer, güzel-çirkin, hikmet-sefeh gibi nitelikler açısından bir şeyi planlamak ve oluş zamanıyla mekânının yanı sıra hak veya bâtıl olmasına göre doğuracağı mükâfat ve cezayı belirlemektir. Kazâ ise belirlenen plana göre varlık ve olayları yaratmaktır. Kaderin anlamı insan fiillerinde ortaya çıkar ve merkezinde onun fiilleri yer alır. Kader ve kazâ sorumlu bulunduğu fiillerinde insanı icbar altında bırakmaz ve yükümlülükten kurtarma aracı olarak görülemez. Çünkü insan kader ve kazâya ilişkin bilgilerden habersiz ve iradesini kullanmak suretiyle fiillerinde rol oynar (Mâtüridî, Kitâbü’t-Tevḥîd, s. 486-493; Nesefî, et-Temhîd, s. 81-83; Tebṣıratü’l-edille, II, 716-718). Hiçbir olay kaderin kapsamı dışında kalmadığından canlıların ecelleri ve rızıkları da aynı kapsam içinde yer alır. Her canlının ölümü ilâhî ilim ve iradeye göre gerçekleşir, maktul de eceliyle ölür. İnsanın ömrü sıla yapıp yapmayacağı ve sadaka verip vermeyeceği dikkate alınarak belirlendiği için sıla ve sadaka ömür uzunluğu ve kısalığı üzerinde etkilidir. İlgili âyet (Fâtır 35/11) ve hadisler böyle yorumlanmalıdır (Mâtürîdî, Kitâbü’t-Tevḥîd, s. 282-284; Nesefî, Tebṣıratü’l-edille, II, 686-688; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, s. 235-241).

E) Nübüvvet. İnsanlar bireysel ve toplumsal düzeyde varlıklarını sürdürebilmek için çeşitli bilgilere muhtaçtır. Kişide bulunan güçlü nefsânî arzular aklının gösterdiği yoldan hareket etmesini engeller ve dirliğin bozulmasına sebep teşkil eder. Nefsânî arzulara uymanın kötülüğünü öğretecek ve toplumun dirliğini sağlayacak bilgileri getirip hayata geçirecek bir kılavuzun varlığı aklen gereklidir. Bu kılavuz, her şeyi bilen yüce

yaratıcının elçisi olması halinde insanların gönüllü olarak kendisine itaat etmesini sağlayabilir, mânevî bir yaptırım gücüne sahip olduğundan tesir icra edebilir. Nübüvvet iddiasında bulunan kişinin hak peygamber olduğu mûcizelerde sübût bulabileceği gibi bir insanın eğitim yoluyla kazanması mümkün olmayan erdemlere sahip bulunması, iyiyi ve doğruyu öğütlemesi, kötü arzuların peşinden gitmeyi yasaklaması ve ülke yönetimini kolaylaştıran ilkeler getirmesi dikkate alınarak da bilinebilir (Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevḥîd, s. 5, 271-293). Allah'ın yarattığı insanlara lutufta bulunarak kendilerini dünyevî ve dinî konularda bilgilendirmesi, doğru yolu göstermek suretiyle ileri seviyelere yükselmelerini sağlaması aklen mümkün, hikmet açısından ise zorunlu bir husustur. Zira sadece aklı ve duyularıyla baş başa bırakılan insan kişisel arzu ve menfaatlerini gözeterek hemcinslerini yok etmekten geri durmaz, bu da dünyada zulüm ve bozgunculuğu arttırır. Nübüvvet ayrıca insanın yaratılış amacını ve bu amaca uygun hayat tarzını da öğretmektedir (Nesefî, et-Temhîd, s. 41-45). Nübüvvetin tarihte fiilen gerçekleşmesi bu teorik temeli doğrulayıcı mahiyettedir (Nesefî, Tebṣıratü'l-edille, I, 455-463).

Mâtürîdî ve Ebü'l-Muîn en-Nesefî gibi kelâmcılar mûcizeyi nübüvvetin kanıtlayıcı delilleri arasında zikretmekle birlikte daha çok imkân, gereklilik, tarihî gerçeklik ve beşerî ihtiyaç gibi sosyolojik açılardan peygamberliği temellendirmişler, müteahhir dönem Mâtürîdîler'i ise özellikle hissî mûcizeler ve velilerce gösterilen kerametler aracılığıyla nübüvveti kanıtlamaya yönelmiştir (Hayâlî, s. 70; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, s. 313-318; Dâvûd-i Karsî, s. 69-70).

Peygamberler yalan söylemeyen, kötülük yapmayan, güvenilir, akıllı, zeki erkekler arasından seçilmiştir. Kadınlardan peygamber gönderilmemiştir, naslar bunu açıkça belirtmiştir. Peygamberler günah işlemekten korunmuştur. Bu ise günaha meyletmeleri halinde uyarılmaları anlamında olup irade ve yükümlülüklerini yok etmediği için onları itaat etmeye zorlamaz. İsmet aynı zamanda peygamberliğin delillerinden birini teşkil eder. Peygamberler nübüvvetle görevlendirildikten sonra büyük günahtan ve bilerek küçük günahtan korunmuştur. Nebîlerin günah işlediği düşüncesini uyandıran naslar zâhirî anlamda olmayıp te'vil edilmelidir veya sahih olup olmadığı araştırılmalıdır. Peygamberlerin sayısına ilişkin kesin bir rakam yoktur.

Peygamberlerin sonuncusu Hz. Muhammed'dir. Onun mûcizelerinin başında Kur'ân-ı Kerîm yer alır. Lafız ve mâna yönünden benzerinin meydana getirilememesi, fert ve toplumların ihtiyaçlarına dair vazgeçilmez bilgiler içermesi, gayba ilişkin haberler ihtiva etmesi, öğrenim görmemiş bir insan tarafından getirilmesi Kur'an'ın dikkat çeken i'câz yönleridir. Teoride Kur'an'ın benzeri olacak bir metin meydana getirmek mümkün olmakla birlikte Allah'ın bu gücü özel olarak insanlardan aldığı (sarfe) şeklindeki görüş tutarlı bir i'câz teorisi değildir. Hz. Muhammed'in getirdiği dinin geçmiş peygamberlerce tebliğ edilen mesajları teyit etmesi ve o peygamberlerce geleceğinin müjdelenmesi, insanlara iyilik yapmayı öğretip kötülüklerden sakındırması, dünya hayatına düşkün olmaması, insanı maddî ve mânevî kirlerden arındıracak hikmet dolu ibadetler öğretmesi, güçlülere karşı zayıfları gözeten, sosyal adaleti tesis edip toplumsal barışı sağlayan ilkeler uygulamayı telkin etmesi, getirdiği dinin her ilkesinde bireysel ve toplumsal faydaların bulunması, ayrıca âhâd haberlerle sabit olsa da hissî mûcizeler göstermesi peygamberliğinin delillerini oluşturur (Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevḥîd, s. 190-208; Nesefî, Tebṣıratü'l-edille, I, 480-530; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, s. 318-319).

Velîlerin elinde gerçekleşen kerametler Hz. Peygamber'in devam eden hissî mûcizeleridir. Bu konuda sahâbîlerden itibaren pek çok sâlih müslümanın elinde ortaya çıkan hârikulâde olaylar vardır. Takvâya yaklaştıran yöntemlerden biri, insanın geçirdiği ömür üzerinde ibret nazarıyla tefekkür etmesi ve ölünce kabre konulacağını düşünerek nefsini eğitmesi, böylece ilâhî buyruklara uyması gerektiğini görmesidir. Kerametlerin bir kısmını ileri derecede ilim ve takvâya sahip olunması gibi mânevî kerametler teşkil eder. Mâtürîdîler'in çoğunluğu keramet inancının bir sonucu olarak tasavvufî anlayışı benimsemiştir (Mâtürîdî, Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân, vr. 93a-b; Nesefî, Tebṣıratü'l-edille, I, 504, 538-539; Hayâlî, s. 95; Dâvûd-i Karsî, s. 96).

E) Âhiret. Kıyametin kopma zamanı bilinmemekle birlikte yaklaştığını ifade

eden alâmetler naslarda mevcuttur (Mâtürîdî, Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân, vr. 239a, 474b-475a, 708a; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, s. 67). İnsanın iyilik yapana

mükâfat, kötülük işleyene ceza vermek gerektiğini benimseyip bunu dünyada uygulaması âhiret hayatını fikren zorunlu kılar. Zira âhiret âleminin gerçekleşmeyeceğini var saymak iyilik yapanla kötülük işleyeni sonuç itibariyle eşit hale getirir, bu da adaletsizliğe yol açar. Âhiretin gerçekleşmeyeceğini düşünmek insanın içinde yaşadığı evrenin son bulmayacağı ve yokluğa mâruz kalmayacağı anlamına gelir, bu ise dünya hayatını, hatta bütünüyle varlığı anlamsız, amaçsız ve yararsız hale getirir. Akıl bunu hikmete uygun bulmadığından âhiret âleminin gerçekleşeceğine kesinlikle hükmeder. Âhiret düşüncesinin insanların büyük çoğunluğu arasında kabul görmesi bu aklî zorunluluğun bir yansıması olarak algılanmalıdır (Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevḥîd, s. 4-5, 101, 108, 178; Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân, vr. 414a, 442a, 537a, 539a, 872b).

Ölenin kabirde sorguya çekilmesi, azap veya nimet görmesi âhâd hadislerle sabittir, ancak buna işaret eden âyetler de vardır. Berzah hayatını ve kabir hallerini mümkün kılacak şekilde ölünün bedenine ait bir parçaya bir tür algılama gücünün verilmesi mümkündür (bk. ACBÜ'z-ZENEB). Kabir hallerini dünya hayatı ve şartlarına benzetip inkâr etmek doğru değildir. Bu, ruhla beden arasında bizce bilenmeyen bir şekilde geçici bir süre için kurulacak irtibatla sağlanabileceği gibi cesette bir tür hayatın yaratılmasıyla da gerçekleşebilir. Kabir hallerinin keyfiyeti bilenemeyeceğinden bu algılama tarzına dair kesin bir hüküm vermek mümkün değildir (Nesefî, Tebṣıratü'l-edille, II, 763-765). Peygamberlerle çocuklar kabirde sorgulanmaz.

Ölenlere ait ruhlar mertebelerine göre berzah âleminde değişik makamlarda bulunur. Ruhun mahiyeti konusunda farklı görüşler mevcuttur. Mâtürîdîler'in bir kısmına göre ruh bir tür cisim kabul edilirken diğer bir kısmı onun mücerred bir varlık olduğuna inanır. Mâtürîdî berzah âleminin bir tür ruhî hayat olmasını ihtimal dahilinde görür (Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân, vr. 665a, 862a).

Kıyametin kopmasından sonra ölülerin bedenleriyle birlikte dirileceği âyetlerle sabit olan kesin bir itikadî hükümdür. Akıl da bunu mümkün görür. Dinden olduğu kesin olarak bilindiğinden bunu inkâr edenin müslüman olamayacağında âlimler icmâ etmiştir. Çürüyen cesetlerin aynıyla diriltileceği naslardan anlaşılmaktadır, ancak Allah'ın bunların benzerlerini

yaratması da mümkündür. Mâtürîdî ve ona uyan bir kısım kelâmcı “misliyle iade”-yi ve ruhlubedenli dirilişi benimsemiştir. Müteahhir Mâtürîdîler ise aynıyla iadeyi daha doğru kabul etmiştir (a.g.e., vr. 138a-139a; İbn Kutluboğa, s. 212-215; Kemâleddin İbn Ebû Şerîf, s. 214-227; Dâvûd-i Karsî, s. 101-104).

Naslarda bildirilen hesap, mizan ve diğer âhiret hallerine inanmak gerekir, keyfiyetlerini bilmek mümkün olmadığından bunları dünya şartlarıyla kıyaslayarak te’vil etmek doğru değildir (Kemâleddin İbn Ebû Şerîf, s. 238-240; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, s. 72-73). Havz-ı Kevser’e dair rivayetler sahih ise zâhirî mânada kabul edilebilir, ancak zayıf olma ihtimali bulunduğundan Hz. Peygamber’e verilen yüksek makam ve itibar anlamıyla te’vil edilmelidir (Mâtürîdî, Teʾvîlâtü’l-Ḳurʾân, vr. 903b).

Cennet ve cehennem yaratılmış olup cennet yedi göğün üstünde, cehennem yedi yerin altındadır (İbn Kutluboğa, s. 249-251; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, s. 73). Kıyametin kopmasıyla cennet ve cehennemin helâk olacak nesneler dışında tutulması mümkündür (Kemâleddin İbn Ebû Şerîf, s. 252). Cennet ve cehennem tasvirleri hakikat mânası taşımakla birlikte özendirme ve sakındırmaya yönelik eğitici hedefleri içermesi de muhtemeldir (Mâtürîdî, Teʾvîlâtü’l-Ḳurʾân, vr. 249b, 475b, 640b, 681a). Cennet ve cehennem ebedîdir. Zira Allah işlenen kötülüklere misliyle ceza vereceğini bildirmiştir. Şirk ve inkârda direnişin cezası ebediyen cehennemde bırakılmaktır. Kâfir sonlu bir azapla cezalandırılacak olsa buna tahammül edebileceğini düşünür ve onun hakkında caydırıcı olmaz, ayrıca inkâr suçuna da denk düşmez. Çünkü inatçı kâfir sonsuza kadar inkâr etmek ister, cezasının kaldırılması bu açıdan hikmetle bağdaşmaz (Kitâbü’t-Tevḥîd, s. 339, 360-362; Mâtürîdî, Teʾvîlâtü’l-Ḳurʾân, vr. 558b). Allah’ın, kâfiri affettikten sonra cennete koyup ebediyen mükâfatlandırması, buna karşılık müminleri cehenneme koyup ebediyen cezalandırması aklen ve naklen mümkün değildir, zira bu durum iyi ile kötü arasındaki farkı ortadan kaldırır ve zulme yol açar. Halbuki naslarda iyi ile kötünün bir tutulmayacağı, farklı muamele göreceği ve Allah’ın kullarına asla zulmetmediği belirtilmiştir. Dünyada gerçekleşmeyen mükâfat ve ceza âhirette mutlaka gerçekleşmelidir. Mâtürîdîler’in çoğunluğu bu görüştedir. İbnü’l-Hümâm gibi bazı âlimler ise kâfirlerin cennete ve müminlerin cehenneme konulmasını fiilen kabul etmemekle birlikte aklî var sayımdan uzak

görmemektedir (Nesefî, Tebṣıratü'l-edille, II, 789-790; İbn Kutluboğa, s. 178-180; Kemâleddin İbn Ebû Şerîf, s. 176-177; Dâvûd-i Karsî, s. 112).

G) İman-Küfür. İmanın asıl unsuru kalp ile tasdik etmektir, dilin ifadesi kalpteki imanın anlatılmasına ilişkin bir vasıtadır. Buna göre iman Allah'tan başka ilâh bulunmadığına ve Hz. Muhammed'in O'ndan getirdiği kesin olarak bilinen vahiylere inanıp içtenlikle benimsemektir. Amellerin geçerlilik şartı kılındığından dinde en ileri seviyedeki amel kalbin ameli olarak nitelenen imandır. Dil ve diğer organlar icbar altında bırakılabildiği halde kalbe müdahale edilemez. Bu sebeple iman bütün ilâhî buyruklara itaat etmenin adı değildir. Bazı buyruklara uymayanlara Kur'an'da "iman edenler" diye hitap edilmesi bunu kanıtlar. Bilgi imanı çağrıştırsa da iman ilâhî buyrukları bilmenin adı da değildir. Zira bir gerçeği bilmeyen onu inkâr etmiş sayılmaz, bunun gibi gerçeği bilen kimse de onu tasdik etmekle nitelenemez. Bilgi ancak kişiyi imana götüren bir sebep olabilir. İmanın artıp eksilmesi her an iman etmeye devam etmek yahut imanda güç, itminan ve nurun artıp eksilmesi anlamına gelir. Mâtürîdîler'in çoğunluğu bu görüştedir. Bazı Mâtürîdîler ise dille ifadeyi imana dahil etmişlerdir (Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevḥîd, s. 350, 373-380; Nesefî, Tebṣıratü'l-edille, I, 25, 42; II, 799-813; Kemâleddin İbn Ebû Şerîf, s. 321-330).

Sözlükte farklı anlamlar taşımakla birlikte dinin amacını gerçekleştirmek açısından iman ve İslâm aynı konumdadır. Kişide biri varsa diğeri de vardır, yani her müslüman mümin, her mümin de müslümandır. Kur'an'daki kullanım da bu yöndedir (el-Bakara 2/136; Yûnus 10/84; en-Nahl 16/102), İslâm tarihinde geçerli olan anlayış da budur. Mâtürîdîler'in tamamı bu görüştedir (Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevḥîd, s. 630-642; Nesefî, Tebṣıratü'l-edille, II, 817-819; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, s. 63).

İmanda istisna yapılamaz. Kişi gerçekten mümin olduğunu söylemeli ve "inşallah" (istisna) gibi bir ifade kullanmaksızın kendini mümin diye nitelemelidir. Zira istisna ifadesi kesinlikle emin olunmayan konularda kullanılır, ayrıca zan ve tahmin anlamı içerir, imanda ise şüphe ve

tahmine yer yoktur. Kur'an'da da, "İman ettik deyiniz" buyurulmak suretiyle imanın istisna yapılmadan dile getirilmesi istenmiştir (el-Bakara 2/136). Hukukî statü de kişinin gerçekten mümin olmasına bağlıdır

(Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevḥîd, s. 624-629; Nesefî, Tebṣıratü'l-edille, II, 815-816; İbn Kutluboğa, s. 338-347).

Mukallidin imanı geçerli olmakla birlikte akıl yürütmeyi terkettiğinden günahkârdır. Mâtürîdî ve Ebü'l-Hasan er-Rüstüfeğnî'ye göre Hz. Peygamber'in mûcizelerini dikkate alarak iman eden kişinin başka bir istidlâlde bulunmasına gerek yoktur. Gayba iman imkânı ortadan kalktığı için be's ve ye's halinde iman geçersizdir (Nesefî, Tebṣıratü'l-edille, I, 25-28, 35; Dâvûd-i Karsî, s. 121-122).

İnsana ait bir fiil olduğundan iman yaratılmıştır, ezelî olması insanın ezelîliğini gerektirir, insanın yaratılmışlığı ise açıktır. Mâtürîdîler bu görüştedir. Buhara ve Ferganalı bazı Hanefîler imanın ezelîliğini iddia etmişlerdir (Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevḥîd, s. 385-386; Kemâleddin İbn Ebû Şerîf, s. 322-327; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, s. 253).

Peygamber davetiyle karşılaşmayanlar (fetret ehli) Allah'a inanmaları halinde âhirette kurtuluşa ereceklerdir. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ile ona tâbi olan bazı kelâmcılar bu görüştedir. Mâtürîdîler'in çoğunluğuna göre ise inkârcılığı savunmayan kimseler -Allah'a inanmasalar da-kurtulabilirler (Dâvûd-i Karsî, s. 122-123).

Helâl telakki etmeden ve hafife almadan büyük veya küçük günah işleyen müslüman dinden çıkmaz. Çünkü Kur'an'da günah işleyen kimseden "mümin" veya "iman edenler" diye bahsedilmiş, selâm veren kimseye "mümin değilsin" demek yasaklanmış (el-Bakara 2/178; en-Nisâ 4/94; el-Hucurât 49/9), günah işleyenlerin tövbe etmeleri istenmiş ve günahta ısrar etmedikçe bağışlanacakları açıklanmış, Hz. Peygamber'e de müminler için Allah'tan mağfiret dilemesi emredilmiş (et-Tevbe 9/113; en-Nûr 24/31; Muhammed 47/19) ve Allah'ın afüv, gafûr, tevvâb vb. sıfatları vurgulanmıştır. Müslümanın da nefsânî arzularının baskısıyla veya ihmalden ötürü günah işleyip bağışlanma ümidi taşıdığı dikkate alınırsa kâfir değil fâsık mümin olduğu anlaşılır. Ayrıca büyük günah işlemiş olsa da kişi iman etmek suretiyle en büyük hayrı işlemiş olur, kötülükte ise şirk ve inkâr noktasına ulaşmamış bulunur. Eğer büyük günah sahibine ebedî cehennem cezası verilirse en üstün iyilik olan imanı mükâfatsız kalır, bu da adaletle bağdaşmaz. Tövbe ederek veya etmeden ölen günahkâr

müslümanın âhiretteki durumu Allah’a havale edilir, dilerse bağışlar, dilerse azap eder, ancak cehennemde ebediyen kalmayacağı hususu naslardan anlaşılmaktadır. Allah’a isyan edenlerin ebediyen cehennemde kalacağına ilişkin naslar mutlak fâsıkla ilgilidir, mutlak fâsık ise kâfirdir. Mâtürîdîler’in büyük çoğunluğu bu görüştedir. Mâtürîdî büyük günah işleyene mümin derken Ebü’l-Muîn en-Nesefî gibi bazı Mâtürîdîler fâsık adını verir ki doğrusu günahkârın fâsık müslüman olduğudur (Mâtürîdî, Kitâbü’t-Tevḥîd, s. 324-383; Nesefî, Tebṣıratü’l-edille, II, 766-787). Mâtürîdiyye’ye ait bu anlayışın, büyük günah işlemenin müslümana zarar vermediğini ve cehenneme sadece kâfirlerin gireceğini ileri süren Mürcie ile (Mürcie-i hâlisa) (Eş‘arî, s. 132-134; Şehristânî, I, 139-146) bir ilgisi yoktur. Nesefî’nin Mürcie’yi Mâtürîdiyye’nin muhalifi olan fırkalar arasında göstermesi de bunu teyit eder (Tebṣıratü’l-edille, II, 776). Mâtürîdiyye ve Eş‘ariyye’ye Mürcie denilmesi sadece Havâric ve Mu‘tezile’den farklı bir günah anlayışını benimsemelerinden kaynaklanır. Günahkâr müslüman tövbe sonunda doğrudan doğruya Allah tarafından bağışlanabileceği gibi âhirette şefaat aracılığıyla da bağışlanabilir. Şefaate müminler hak kazanır. Zalimler için bir şefaatçinin bulunmayacağına ve şefaatin zalimlere fayda vermeyeceğine ilişkin naslar bunu kanıtlamaktadır; mutlak anlamda zalim kâfir demektir (a.g.e., II, 792-794; Dâvûd-i Karsî, s. 118).

Dinden olduğu kesinlikle bilinen esaslardan birini inkâr etmedikçe müslüman dinden çıkmış olmaz ve tekfir edilemez. Buna karşılık dinin hükümlerinden olduğu kesinlikle bilinen yani zarûrât-ı dîniyyeden bir hususu inkâr eden, İslâm dışındaki herhangi bir dinin alâmeti kabul edilen elbise veya simgeleri kendi rızasıyla kullanan, Allah’a açık bir eksiklik ve kusur nisbet eden, Hz. Peygamber’e dil uzatıp onu kötüleyen, Kur’an âyetlerini ve mütevâtir sünneti inkâr eden, İslâm’ı ve onun kutsal değerlerini hafife alıp alay eden kimseler tekfir edilir. Mâtürîdîler’in tamamı bu görüştedir (Mâtürîdî, Kitâbü’t-Tevḥîd, s. 293; Nesefî, Tebṣıratü’l-edille, I, 198, 204, 417; Kemâleddin İbn Ebû Şerîf, s. 315-323; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, s. 50-51).

Müslümanlar bir devlet düzeni içinde yaşamalı ve mutlaka devlet başkanı belirlemelidir, zira devlet olmadan toplumsal düzeni kurmak imkânsızdır. Bu sebepledir ki Hz. Peygamber’den sonra sahâbîler ilk iş olarak devlet başkanını belirlemiştir. Başkan âdil ve liyakatli olanlardan seçilir, bu iki

niteliği dışındaki şartların tamamı mevcut olmayabilir. Hz. Ali ve evlâdının devlet başkanı olmasına dair nas bulunduğu iddiaları asılsızdır. Devlet başkanının Kureyş soyundan olması sahâbîler döneminde problemin çözümünü kolaylaştırmaya yönelik bir husustu (Nesefî, Tebṣıratü'l-edille, II, 823-841).

III. DEĞERLENDİRME

Selefiyye, Havâric, Mu'tezile, Şîa ve Eş'ariyye'den farklılık arzeden görüşleriyle müstakil bir Sünnî kelâm mektebi olan Mâtürîdiyye muhaliflerince çeşitli noktalarda eleştirilmiştir. Haberî sıfatları te'vil edip tenzihte aşırı gittiği ve sûfîlere ait din anlayışını benimsediği gerekçesiyle Selefiyye'ce tenkit edilmiştir. Bu muhafazakâr âlimlere göre cevher, araz vb. felsefî terimlerle fizik ve metafizik yapmaları, ilâhî sıfatları aklî bilgiler ışığında yorumlamaları, ilâhî kelâmın harf ve seslerden ibaret olmadığını söylemeleri, nübüvvetin sadece mûcize ile bilinebileceğini iddia etmeleri, rü'yetullah meselesinde Allah'ın, görene göre herhangi bir mekânda ve görme açısının içinde bulunmasını (cihet ve mukābele) reddetmeleri, imanda istisnanın yanı sıra artıp eksilme-yi kabul etmemeleri, günahın iman üzerinde olumsuz etki yapmadığı tezini ileri sürmeleri Mâtürîdî kelâmcılarının belli başlı yanlışlarını teşkil eder (Ahmed b. Avazullah el-Harbî el-Lüheybî, s. 513-517; Şems es-Selefî el-Efgānî, III, 347-381). Bunlardan nübüvvete sadece hissî mûcizeyle istidlâlde bulundukları iddiası doğru bir tesbit değildir. Zira Mâtürîdî ve Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin nübüvveti daha çok fikrî yönden temellendirdiği bilinmektedir. Diğer eleştiri konuları Selefiyye ile bütün kelâmcılar arasında tartışmalı olup genellikle Selefiyye'nin nasları aklî bilgilerle uzlaştırma ve yorumlama yöntemini reddetmesinden kaynaklanmaktadır. Sûfî din anlayışının Mâtürîdîler üzerinde etkili olduğuna ilişkin tesbitler ise doğrudur.

Eş'arîler de genellikle bekā, tekvîn ve hikmeti kadîm olan sıfât-ı meânî içinde kabul etmeleri, insanın fiillerinin fâili olduğunu ve bunların Allah tarafından yaratılmayan cüz'î iradesi sayesinde gerçekleştiğini benimsemeleri, Allah'ın va'd ve vaîdini uygulamamasını hikmete aykırı

görmeleri, kadınların peygamber olamayacağını ve tarihte kadın peygamberlerin gönderilmediğini savunmaları gibi ulûhiyyet, nübüvvet ve

insan fiilleri meselelerinde Mâtürîdîler’i eleştirmişlerdir (Nesefî, Tebṣıratü’l-edille, I, 343; II, 596-597, 787; İbrâhim Medkûr, II, 57-58; M. Ebû Zehre, s. 181). Bunların içinde insan fiillerine dair olanlar dikkat çekicidir. Bu eleştirilere göre Allah’ın yaratıcılığı insan fiilleri üzerinde etkisiz kalmaktadır, çünkü yaratılmamış cüz’î iradenin fiile yönelmesinin arkasından fiilin yaratılması değişmez ve âdeta zorunlu bir kanun kabul edilmekte, bu yönelişin ardından Allah’ın fiili yaratmaması düşünülemeyeceğinden O’nun yaratma sıfatı insanın iradesiyle faaliyete geçen cebrî bir konuma düşürülmektedir. Ayrıca eleştirilerde insanda biri yaratılmış küllî irade, diğeri yaratılmamış ve hariçte mevcut olmayan cüz’î iradenin bulunduğu iddiasının mantıktaki küllî ve cüz’î kavramlarının anlamıyla bağdaşmadığı ve bu görüşlerin Mâtürîdiyye’yi Mu‘tezile’den daha aşırı hürriyetçi bir konuma sevkettiği belirtilmiştir (Mustafa Sabri Efendi, s. 69-78, 103-104, 139-145, 160-164).

Mâtürîdiyye’nin tabiat ve varlık felsefesinde endeterminist bir görüşü savunarak fizik ve metafizik alana ilişkin problemlerin çözümünde önemli bir yeri bulunan illiyyeti reddetmesi, sebep-sonuç ilişkisini göz ardı eden genel bir yaklaşımla bütün varlık ve olayları doğrudan Allah’ın yaratmasına dayandırması bilimsel bilgilerle örtüşmediği, ayrıca kendi metafizik sistemleri ve insan fiilleri anlayışıyla çeliştiği için eleştiri konusu olmuştur. Büyük günah meselesinde imana aşırı vurgu yapmalarının amel-i sâlihi önemsiz bir konuma düşürdüğü gerekçesiyle de Mâtürîdîler’in günah anlayışı tenkit edilmiştir.

Sisteminde Eş‘ariyye’ye nisbetle daha akılcı ve yoğun bir kelâm yöntemi geliştiren Mâtürîdiyye, İzmirli (Yeni İlm-i Kelâm, I, 81) ve Ahmed Emîn’in (Ẓuhrü’l-İslâm, IV, 95) aksine modern araştırmacılarca Mu‘tezile’ye daha yakın görülür. Bununla birlikte Mâtürîdiyye kelâmcıları akılcılıkta ve dinin aklîleştirilmesinde yakın görüşleri paylaştıkları Mu‘tezile’ye yer yer tekfire kadar varan sert eleştirilerde bulunmuş ve onları İslâm filozoflarıyla aynı çizgide yer alan dalâlet fırkası olarak değerlendirmiştir. Bu tutum naslarla çelişik buldukları ilâhî sıfatlar, halku’l-Kur’ân, insan fiilleri, kader ve keramet konularında açıkça görülmektedir. Mâtürîdîler’e göre Mu‘tezile bu konudaki nasları görmezlikten gelerek insanı tatmin etmeyen aşırı ve tutarsız yorumlar yapmıştır (Nesefî, Tebṣıratü’l-edille, I, 272-286, 536-537; II, 652, 760-761, 796; Dâvûd-i Karsî, s. 106). Mâtürîdiyye kelâmcıları,

Haşviyye ve zaman zaman ehl-i hadîs adıyla söz ettikleri Selefiyye'yi teşbih ve tecsîme düşen, nasların zâhirî mânalarına takılıp kalan, dolayısıyla onları anlayamayan katı tavırlı bir itikadî ekol olarak kabul etmişlerdir (Nesefî, Tebṣıratü'l-edille, I, 299).

Mâtürîdiyye âlimlerinin kendilerine en yakın buldukları kelâm mektebi bazı görüşlerini eleştirdikleri Eş'ariyye'dir. Nesefî'nin "ashabımızın ilkleri" ifadesini kullandıktan sonra bunların arasında İbn Küllâb el-Basrî ve Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'yi zikretmesi (a.g.e., II, 690-691), Mâtürîdiyye'nin Sünnî bir kelâm okulu olduğuna ve Eş'ariyye ile Mâtürîdiyye arasında büyük paralellikler bulunduğuna yapılmış önemli bir vurgudur. Eş'ariyye adını belirterek görüşlerini yer yer eleştirmesi Mâtürîdiyye'nin ondan ayrı bir ekol olduğunu belirtmeye yöneliktir (a.g.e., II, 980-981). Tarihî süreçte bu iki ekole mensup âlimler de birbirlerini ayrı birer Sünnî kelâm okulu olarak görmüşlerdir. Bunun ötesinde Eş'ariyye'ye bağlı bazı kelâmcıların çeşitli konularda Mâtürîdiyye'nin, Mâtürîdiyye'ye bağlı bazı kelâmcıların da yer yer Eş'ariyye'nin görüşlerini benimsemesi iki ekolün yakınlığı ile irtibatlıdır (Sübkî, III, 384; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, s. 53-55). Müslüman ve gayri müslim çağdaş araştırmacılar da bu kanaattedir (İzmirli, Yeni İlm-i Kelâm, I, 81; Goldziher, s. 111; Watt, s. 390; Topaloğlu, Kelâm İlmi, s. 25, 120-121).

Bilgi teorisi, varlık felsefesi, ulûhiyyet, nübüvvet, iman-küfür ve siyaset problemlerini temellendirirken aklî bilgileri ileri derecede kullanması, akılcı yorumlara ağırlık vermesi ve bunu yaparken nasları ihmal etmeyip iki bilgi türü arasında bir uyumun bulunduğunu kanıtlamaya çalışması Mâtürîdiyye'nin en belirgin özelliğini teşkil eder. Bu sebepledir ki Mâtürîdiyye'nin sistemi, yeni dönemde İslâm düşüncesinin tekrar inşa edilme sürecinin başlangıcından itibaren modern kelâmcıların ilham kaynağı olmuştur. Yeni çalışmalarda "Mâtürîdî" nisbesiyle anılan Muhammed Abduh (Şems es-Selefî el-Efgānî, II, 366-367; III, 712), ayrıca Muhammed Bahît gibi bazı kelâmcılar büyük ölçüde Mâtürîdiyye'den yararlanmıştır. Abduh'un Risâletü't-Tevḥîd'deki görüşlerinin Mâtürîdî'nin Kitâbü't-Tevḥîd'indeki görüşlerle büyük benzerlikler arzetmesi bunu kanıtlayıcı mahiyettedir (Mustafa Sabri Efendi, s. 57-58; Topaloğlu, İmam Mâtürîdî, s. 202). Mâtürîdiyye'nin görüşleri günümüzde Türkiye, Kuzey Afrika, Orta Asya Türk Cumhuriyetleri, Hindistan, Pakistan, Malezya,

Endonezya başta olmak üzere geniş bir coğrafyada itibar görmekte ve yayılmaktadır. Bunda Mâtürîdiyye'ye ait bir kısım eserlerin ilmî neşirleri yapılarak değişik dillere çevrilmesinin ve yeni araştırmalara konu olmasının büyük rolü vardır. Başta Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin mevcut olan veya yakın kaynaklardan yararlanılarak meydana getirilmeye çalışılan kelâm, tefsir, fıkıh ve usulüne dair eserleriyle diğer Mâtürîdî âlimlerinin eserleri üzerine yapılacak çalışmalar bu yayılmayı daha da genişletecektir.

Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, diğer âlimler ve Mâtürîdiyye ekolüne dair çeşitli araştırmalar mevcuttur. Bunlardan bazıları şöylece sıralanabilir: Yusuf Ziya Yörükân, İslâm Akaid Sisteminde Gelişmeler-İmam Azam Ebû Hanîfe ve İmam Ebû Mansûr-i Mâtürîdî (Ankara 2001); Muhammed b. Rebî' el-Medhalî el-Ḥikme ve't-taʿlîl fî efʿâlillâh (Cîze 1409); Şemseddin es-Selefî el-Efgānî, el-Mâtürîdiyye ve mevḳıfühüm min tevḥîdi'l-esmâʾ ve'ṣ-ṣıfât (Tâif 1998); Ahmed b. Avazullah el-Lüheybî el-Harbî, el-Mâtürîdiyye (Riyad 1413); Ahmed b. Abdullah el-Hazelî, el-Mâtürîdiyye (Riyad 1413); Sönmez Kutlu, İmam Mâtürîdî ve Matüridilik (Ankara 2003); ve Türkler'in İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri (Ankara 2000); Ömer Aydın, Sadru'ş-Şerîa es-Sânî'ye Göre İnsan Hürriyeti ve Fiilleri (Erzurum 1996); Şeyhülislâm Mehmed Esad Efendi, Risâle fi'ḫtilâfâti'l-Mâtürîdî ve'l-Eşʿarî (İstanbul 1287); Vehbî Süleyman Gāvecî Faṣl fi'ḫtilâfâti Ehli's-sünne beyne'l-Mâtürîdiyye ve'l-Eşâʿire (baskı tarihi ve yeri yok); İsmâil Sivâsî, Risâletü'l-iḫtilâf beyne'l-Eşâʿire ve'l-Mâtürîdiyye (İstanbul 1304); Kadızâde Erzurûmî, Risâle fî temyîzi meẕhebi'l-Mâtürîdiyye ʿani'l-meẕhebi'l-ġayriyye (Süleymaniye Ktp., Kasîdecizâde Süleyman Sırrı, nr. 672); Şeyhîzâde Abdurrahman, Naẓmü'l-ferâʾid ve cemʿu'l-fevâʾid fî beyâni mesâʾili'lletî vaḳaʿa fîhâ iḫtilâf beyne'l-Mâtürîdiyye ve'l-Eşʿariyye fi'l-ʿaḳāʾid (Kahire 1317); Ebû Azbe er-Ravżatü'l-behiyye fîmâ beyne'l-Eşʿariyye ve'l-Mâtürîdiyye (Haydarâbâd 1322).

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Hanîfe, el-ʿÂlim ve'l-müteʿallim (nşr. M. Zâhid Kevserî, trc. Mustafa Öz, İmam-ı A'zamın Beş Eseri içinde), İstanbul 1981, s. 11-12; Eş'arî, Maḳālât (Ritter), s. 132-154; Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevḥîd (nşr. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi), Ankara 1423/2003, tür.yer.; a.mlf., Teʾvîlâtü'l-Ḳurʾân, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 40, vr. 17a, 42a, 63a, 87a, 93a-b, 136a, 138a-139b, 239a, 249b, 414a, 442a, 474b-475b, 537a, 539a, 558b, 569a, 640a-b, 665a, 681a, 708a, 862a, 872b, 903a-b; Cessâs, Aḥkâmü'l-Ḳurʾân, Beyrut 1985, I, 62-63, 86-87, 169-170, 397; IV, 169-170, 316; a.mlf., el-Fuṣûl fi'l-uṣûl (nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî), Küveyt 1414/1994, I, 149, 164; III, 369, 380; IV, 94-95, 140, 301-302; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 255, 259-260; Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, Uṣûlü'd-dîn (nşr. H. P. Linss), Kahire 1383/1963, s. 2; Nesefî, et-Temhîd fî uṣûli'd-dîn (nşr. Abdülhay Kābîl), Kahire 1407/1987, s. 2-3, 16-17, 21-22, 41-47, 81-83; a.mlf., Tebṣıratü'l-edille (Salamé), I-II, tür.yer.; Şehristânî, elMilel (Kîlânî), I, 139-146; Nûreddin es-Sâbûnî, el-Bidâye fî uṣûli'd-dîn (nşr. Bekir Topaloğlu), Dımaşk 1399/1979, s. 28, 86; Fahreddin er-Râzî, Münâẓarât (nşr. Fethullah Huleyf), Beyrut 1966, s. 23-24; İbn Yahyâ, Şerḥu Cümeli uṣûli'd-dîn, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1648/2, vr. 18a, 121a, 161a-b, 168b; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlik, VI, 46; Sübkî, Ṭabaḳāt, III, 384; Kureşî, el-Cevâhirü'l-muḍıyye, II, 461; Teftâzânî, Şerḥu'l-Maḳāṣıd (nşr. Abdurrahman Umeyre), Beyrut 1409/1989, V, 231-232; Bezzâzî, Menâḳıbü Ebî Ḥanîfe, Beyrut 1401/1981, II, 122; İbnü'l-Murtazâ, Ṭabaḳātü'l-Muʿtezile, s. 120, 130; İbnü'l-Hümâm, el-Müsâyere (Kemâleddin İbn Ebû Şerîf, el-Müsâmere içinde), Kahire 1307, s. 112-113, 133-137, 151-157, 160-162, 170-171, 185; Hayâlî, Şerḥu'l-Ḳaṣîdeti'n-nûniyye, İstanbul 1318, s. 18, 26, 70, 75-90, 95; İbn Kutluboğa, Ḥâşiye ʿale'l-Müsâyere (Kemâleddin İbn Ebû Şerîf, el-Müsâmere içinde), Kahire 1307, s. 21, 52-57, 69, 85-86, 137-138, 178-180, 212-215, 245-251, 296-298, 300-302, 338-347; Tecrîd Tercemesi, VI, 12; Kemâleddin İbn Ebû Şerîf, el-Müsâmere, Kahire 1307, s. 10-11, 16-21, 68-69, 75-80, 84-87, 165-166, 176-177, 193-202, 214-227, 238-240, 244-246, 252, 285-287, 315-330, 332-337; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, İşârâtü'l-merâm min ʿibârâti'l-İmâm (nşr. Yûsuf Abdürrezzâk), Kahire 1368/1949, s. 28, 39, 46-47, 50-51, 53-55, 56, 60-61, 63, 66-67, 72-73, 75-84, 85-95, 106, 110-112, 114-115, 119, 122-124, 136, 182-183, 189, 210-214, 235-261, 278-280, 313-319, 322; ayrıca bk. M. Zâhid Kevserî'nin girişi, s. 4-9; Dâvûd-i Karsî, Şerḥu'l-Ḳaṣîdeti'n-nûniyye, İstanbul 1318, s. 14-18, 22-23, 33, 36, 38-39,

40-61, 65-68, 69-70, 96, 101-106, 112, 118, 121-125, 126-129; İzmirli, Yeni İlm-i Kelâm, I, 81; II, 5-56; a.mlf., Muhassalü'l-kelâm ve'l-hikme, İstanbul 1336, s. 75; Arapkirli Hüseyin Avni, İlm-i Kelâm, İstanbul 1331, s. 71-75; Ömer Nasuhi Bilmen, Muvazzah İlm-i Kelâm, İstanbul 1339-42, s. 120-142; Mustafa Sabri Efendi, Mevḳıfü'l-beşer taḥte sulṭâni'l-ḳader, Kahire 1352, s. 57-58, 69-78, 103-104, 139-145, 160-164; I. Goldziher, el-ʿAḳīde ve'ş-şerîʿa fi'l-İslâm (trc. M. Yûsuf Mûsâ v.dğr.), Beyrut, ts. (Dârü'r-râidi'l-Arabî), s. 111; Ahmed Emîn, Ẓuhrü'l-İslâm, Kahire 1966, IV, 92-95; M. Watt, İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri (trc. E. Ruhi Fığlalı), Ankara 1981, s. 390-393; İbrâhim Medkûr, Fi'l-felsefeti'l-İslâmiyye, Kahire 1983, II, 56-58, 123-125; M. Ebû Zehre, Târîḫu'l-meẕâhibi'l-İslâmiyye, Kahire, ts. (Dârü'l-fikri'l-Arabî), s. 177-181; Ahmed b. Avazullah el-Harbî el-Lüheybî, el-Mâtürîdiyye: Dirâse ve taḳvîm, Riyad 1413, s. 513-517; Bekir Topaloğlu, Kelâm İlmi: Giriş, İstanbul 1993, s. 25, 120-124; a.mlf., "Ebû Mansur el-Mâtürîdî'nin Kelâmî Görüşleri", İmam Mâturidî ve Maturidilik (haz. Sönmez Kutlu), Ankara 2003, s. 202; Şemseddin es-Selefî el-Efgānî, el-Mâtürîdiyye, Tâif 1419/1998, II, 366-367; III, 347-381, 712; Şükrü Özen, Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşâsı (basılmamış doçentlik çalışması, 2001), İSAM Ktp., nr. 95434, s. 5-23; M. Sait Yazıcıoğlu, "Mâtürîdî Kelâm Ekolünün İki Büyük Siması: Ebû Mansur Mâtürîdî ve Ebü'l-Muîn Nesefî", İmam Mâturîdî ve Maturidilik, s. 162-171; Sönmez Kutlu, "Ebû Mansur el-Mâtürîdî'nin Mezhebi Arka Plânı", a.e., s. 121-146; Ulrich Rudolph, "Mâtürîdîliğin Ortaya Çıkışı" (trc. Ali Dere), a.e., s. 294-303; Wilfred Madelung, "Mâturidiliğin Yayılışı ve Türkler" (trc. Muzaffer Tan), a.e., s. 305-319; Yusuf Ziya Yörükan, "İslâm Akaid Sisteminde Gelişmeler ve Ebû Mansûr-i Matüridî", AÜİFD, II (1953), s. 127-128.

Yusuf Şevki Yavuz

MÂÛN SÛRESİ

(سورة الماعون)

Kur'ân-ı Kerîm'in yüz yedinci sûresi.

Sûrenin tamamının veya son dört âyetinin Medine döneminde nâzil olduğu şeklinde rivayetler varsa da (Âlûsî, XXX, 241) müfessirlerin çoğunluğu Mekke devrinin ilk yıllarında indiğini kabul etmektedir. Adını son âyetindeki "mâûn" kelimesinden alır. Bu kelime "zekât; komşular arasında sıkça ödünç alınıp verilen çeşitli ev eşyası" anlamlarına gelmektedir (aş. bk.). "Eraeyte, Dîn, Tekzîb, Yetîm" sûresi olarak da adlandırılır. Yedi âyet olup fâsılası ن، م harfleridir.

Kısa bir sûre olmasına rağmen Mâûn sûresinde inkârcıların, din konusunda samimiyetsiz ve iki yüzlü insanların ahlâkî ve içtimaî kötülüklerini tanıtmak suretiyle önemli mesajlar verilmiştir. Sûre, içeriğinin önemine muhatapların dikkatini çekmek maksadıyla, "Dini yalanlayanı gördün mü?" şeklindeki soru ifadesiyle başlamaktadır. Müfessirler buradaki "din" kelimesinin "Kur'an, uhrevî yargı, Allah'ın hükmü, İslâm" gibi anlamlara geldiği görüşündedir (İbnü'l-Cevzî, IX, 244; Fahreddin er-Râzî, XXXII, 112). Bu âyetin, Mekke müşriklerinden olan ve kıyameti inkâr eden Âs b. Vâil hakkında nâzil olduğu rivayet edilmektedir. Daha sonra, dini asılsız saymanın insanın ahlâkında meydana getirdiği olumsuz etkilere yetimlere karşı şefkatsiz davranıp onları hor görme örneğiyle vurgu yapılır. Kur'ân-ı Kerîm'in başka âyetlerinde de yetimlerin mallarının ve haklarının korunup gözetilmesine dikkat çekilmektedir (meselâ bk. en-Nisâ 4/6, 10; el-İsrâ 17/34; el-Fecr 89/17; ed-Duhâ 93/6, 9). Ardından gelen âyette kınayıcı bir üslûpla yoksulların yiyeceklerini kendileri sağlamadıkları gibi başkalarını da buna özendirmekten uzak duranlara işaret edilir. Âyette "yoksulları doyurmak" yerine "yoksulun yiyeceği" denilmek suretiyle varlıklı olanların malında yoksulların haklarının bulunduğu belirtilmektedir. Nitekim bu husus, "Onların mallarında isteyenin ve yoksulun hakkı vardır" meâlindeki âyette de ifade edilmektedir (ez-Zâriyât 51/19).

Sûrenin son dört âyetinde ibadetlerine riya karıştıranlar, iyiliğe engel olanlar veya yoksullardan ihtiyaç duydukları şeyleri esirgeyenler kınanmıştır. İbn Abbas'tan nakledilen bir rivayete göre 5. âyette, yalnız kaldıklarında namazı terkedip başkalarıyla birlikte iken namaz kılan münafıklar kastedilmiştir (Taberî, XXX, 201; Kurtubî, XX, 212). Bu âyette namazı ciddiye almayan, eğlence kabilinden namaz kılan kimselere dikkat çekildiği şeklinde de yorumlar mevcuttur (Taberî, XXX, 201-202). Bazı müellifler, Mekke döneminde münafıkların bulunmadığını ve müşrik Araplar'ın da kendilerine özgü bir tür namaz kıldıklarını ifade ederek sûrenin ilk bölümünde olduğu gibi bu âyetlerde de Mekke müşriklerinin kastedildiğini söylemişlerdir (Ateş, XI, 116 vd.; Birkeland, IX [1958], s. 19, 26-27, 29).

Son âyette dini asılsız sayanların "mâûn"a da engel oldukları belirtilmiştir. Hz. Ali, İbn Abbas, İbn Ömer, Dahhâk ve İkrime buradaki mâûnu zekât olarak açıklamışlardır. İbn Abbas'tan gelen diğer bir rivayete göre ise kelime, insanların günlük hayatlarında birbirlerinden ödünç alıp verdikleri maddeleri ifade etmektedir (Taberî, XXX, 203 vd.). Mâûn kelimesinin sözlük anlamından hareketle bu âyette, âhireti inkâr eden kimselerin başkalarına küçük fedakârlıklarda dahi bulunmayacak kadar bencil bir karakterde oldukları vurgulanmaktadır. Sûrenin en önemli mesajı, Allah'a gönülden ibadet etmekle toplumsal hayatta yardımlaşma, şefkat ve merhametin dindarlık bakımından birbirinden ayrılamayacağı hususudur.

Mâûn sûresi üzerine yapılan çalışmalar arasında M. Fatih Kesler'in Kur'ân-ı Kerim'de (Mâun ve Kevser Sûrelerinde) İnsan Tipleri

(bk. bibl.) ve Kutbettin Ekinci'nin Mâûn Suresi Tefsiri (yüksek lisans tezi, 1979, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü) adlı eserleriyle Harris Birkeland'ın "The Interpretation of Surah 107" başlıklı makalesi (bk. bibl.) zikredilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Taberî, Câmiʿu’l-beyân, XXX, 200-206; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, es-Sünenü’l-kübrâ, Haydarâbâd 1344, II, 214; Vâhidî, Esbâbü’n-nüzûl, Kahire 1379/1959, s. 260; Zemahşerî, el-Keşşâf (Beyrut), IV, 290; İbnü’l-Cevzî, Zâdü’l-mesîr, IX, 244; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, XXXII, 111-116; Kurtubî, el-Câmiʿ, XX, 210-215; Süyûtî, ed-Dürrü’l-mens̱ûr, Beyrut 1403/1983, VIII, 644; Âlûsî, Rûḥu’l-meʿânî, XXX, 241-244; Elmalılı, Hak Dini, IX, 6162-6171; Süleyman Ateş, Yüce Kur’ân’ın Çağdaş Tefsiri, İstanbul 1991, XI, 113-121; M. Fatih Kesler, Kur’ân-ı Kerim’de (Mâun ve Kevser Sûrelerinde) İnsan Tipleri, Ankara 1995, s. 20-64; Mevdûdî, Tefhîmü’l-Kur’ân (trc. Muhammed Han Kayanî v.dğr.), İstanbul 1996, VII, 253-261; M. İzzet Derveze, et-Tefsîrü’l-Hadîs: Nüzul Sırasına Göre Kur’ân Tefsiri (trc. Şaban Karataş), İstanbul 1997, I, 191-194; H. Birkeland, “The Interpretation of Surah 107”, St.I, IX (1958), s. 13-29.

Kâmil Yaşaroğlu

MAÛNET

(المعونة)

Herhangi bir mümine yardımcı olmak üzere Allah tarafından yaratılan olağan üstü durumlar anlamında terim

(bk. HÂRİKULÂDE).

MAURİTİUS

(bk. MORİTUS).

MAVERA

1976-1990 yılları arasında çıkan aylık edebiyat dergisi.

Aralık 1976 - Haziran 1984 arasındaki ilk doksan bir sayısı Ankara'da, daha sonra İstanbul'da yayımlanan derginin kurucuları Rasim Özdenören, Cahit Zarifoğlu, Erdem Bayazıt, Mehmet Âkif İnan, Alaaddin Özdenören ve Ersin Gürdoğan'dır. Bazı özel sayılarının birkaç ay birleştirilerek, 96. sayının iki aylık olarak (Kasım-Aralık 1984) yayımlanması dışında genelde düzenli bir neşir seyri olmuştur. Dergi 1990 yılına kadar yayımını sürdürmüş, ardından kapanmıştır (görülebilen son sayı Ağustos 1990'da çıkan 164. sayıdır).

Mavera'nın ilk sayısında kurucular adına Rasim Özdenören'in kaleme aldığı "Mavera" başlıklı yazıda önce "mâverâ" kelimesinin anlamı üzerinde durulmuş, kelimenin bilginin deneysel olmayıp sezgisel olduğunu ifade eden felsefî bir görüşü de içine aldığına dikkat çekilmiş ve edebiyatın, amacı kendinden ibaret olan bir çalışma alanı olarak görülmediği belirtilmiştir. Çıkış amacı ise "son birkaç on yıldır çok büyük aşamalardan geçerek bugün reddi mümkün olmayan bir düzeye ulaşan yerli düşüncemizin edebiyatına yeni açılımlar getirmek" olduğu ifade edilmiş, "Mavera, bir yaşama biçimi halinde öz uygarlığımızı yeniden yürürlüğe koyma davasını güdenlerin edebiyat alanındaki bir buluşma yeridir" denilmiştir (nr. 1, Aralık 1976, s. 46).

Dergiye yön verici isimler, sahip çıktıkları yerli düşünce anlayışını ve Batılı yazarları da izleyerek kazandıkları modern edebiyat zevkiyle biçimlendirdikleri orijinal ürünler ortaya koymuşlardır. Bu açıdan bakılınca şiir ve hikâyelerin yanında ilk sayılardan itibaren yayımlanmaya başlanan Cahit Zarifoğlu'nun "Yaşamak" başlıklı günlükleriyle Rasim Özdenören'in derginin fikrî arka planını veren, ortaya koydukları edebiyatın teorisine ilişkin yazıları önemli çalışmalardır. Edebiyatla uygarlık arasındaki paralelliğe dikkat çekilen "Ruhun Romanı", "Ruhun Malzemeleri", "Aşkın Edebiyat", "Malzemenin Ruhu" gibi başlıklar taşıyan bu yazılarda Rasim Özdenören "İslâmî edebiyat" kavramı üzerinde de durarak ilgi çekici

yorumlar yapmıştır. Bu yazılarda klasik İslâm edebiyatı ürünleriyle çağdaş İslâmî duyarlıklı yazarların eserleri karşılaştırılmakta, bugünkülerin, konusundan yazarlarının eleştirici tavrına kadar birçok bakımdan o dönem eserlerinden farklı olacağı ifade edilmekte, klasik edebiyatla bugünkü edebiyat arasında mukayese yaparken de eserin muhtevası yerine yazarın yazıya yansıyan İslâmî tavrına bakmanın daha anlamlı olacağı belirtilmektedir ("Yazarın Tavrı Önemlidir", Mavera, nr. 8, Temmuz 1977). Dergide daha çok kavramlardan yola çıkarak yazdığı yazılarda yeni fikrî ayrıştırmalar yaptığı görülen Rasim Özdenören'in gelenek kavramını yorumladığı, dile bakış açılarını izah ettiği ve kendileri hakkındaki bazı polemiklere cevap vermek üzere yazdığı yazılar da bu bağlamda anılması gereken çalışmalardır.

Dergide şiir, hikâye, günlük, deneme, eleştiri türündeki ürünlerin yanında farklı kişilerle yapılmış konuşmalara, edebiyat, sanat, kültür, politika konularındaki açık oturumlara da yer verilmiş, bu açık oturumlarda edebiyatta evrensellik ve yerellik, çağdaşlık kavramı, siyaset ve sanat, millî sinema, mimari, hat sanatı ve hikâye sanatı gibi konular tartışılmıştır. İlk sayıdan başlayarak derginin gövdesini oluşturan ana bölümden sonra yer alan "Çeşitlemeler" kısmında edebiyat ve sanatın aktüel konu ve olaylarına değinilmiştir. 17. sayıdan itibaren Cahit Zarifoğlu bu kısımda açtığı "Okuyucularla" sayfalarında, gelen mektupları değerlendirmiş,

kendine has üslûbuyla bu sayfaları derginin merakla okunan bir bölümü haline getirmiştir.

İlk yıllarda hemen bütünü sanat ve edebiyata ayrılan dergide zamanla aktüel ve politik konular da yer tutmaya başlamış, İslâm dünyasında olup bitenlere geniş yer ayrılmıştır. Böylece kalabalık bir okuyucu kesimine hitap etmeye başlayan derginin tirajı dört beş binlere doğru yükselmiş, bazı yazarlarının da katıldığı bir Afganistan seyahatinden sonra renkli orijinal fotoğraflar kullanılarak hazırlanan ve iki baskı yapan "Afganistan Özel Sayısı"yla (nr. 62, Ocak 1982) tiraj 10.000'e ulaşmıştır.

Ölümleri dolayısıyla Fethi Gemuhluoğlu (nr. 12, Kasım 1977), Necip Fazıl Kısakürek (nr. 80-82, Temmuz-Ağustos-Eylül 1983) ve Cahit Zarifoğlu (nr. 129, Eylül 1987) için özel sayılar hazırlayan derginin 46. sayısı "Hikâye",

birleşik 92-95. sayıları “Tasavvuf Özel Sayısı” olarak çıkmıştır. Televizyon kültürü üzerine geniş bir fikrî yelpazeden isimlerin katılımıyla gerçekleştirilen soruşturma 71. sayıda yayımlanmıştır.

Başlangıçta çeviriden çok yazarlarının ürünlerine dayanan bir dergi olması kararlaştırılan Mavera yayımladığı üç dört çeviri yazı dışında uzun süre bu ilkesine bağlı kalmış, derginin geçmiş sayılarının değerlendirildiği 100. sayıdan sonra Thomas S. Eliot ve Ezra Pound’la yapılmış uzunca iki konuşmanın çevirisi 101 ve 108. sayılarda çıkmıştır. Derginin bu döneminde Bilge Karasu ile sanatı üzerine yapılmış bir konuşma ve “Kapitalistleşme Sürecinde Edebiyat Dergileri” konulu bir soruşturma, “İnsan-Makine İlişkileri” ile Sezai Karakoç’un “Fecir Devleti” şiiri üzerine yapılan oturumlar bulunmaktadır. Dil konusunda süregelen tartışmalara taraf olmayacağı belirtilen dergide orta bir yol izlenmiştir.

Çekirdek kadroyu oluşturan ve daha önce Diriliş, Edebiyat gibi dergilerde de yazmış olan kurucu yazarların yanı sıra aralarında Osman Sarı, İsmail Kıllıoğlu, Mehmet Maraşlıoğlu, Mehmet Kahraman, Mehmet Atilla Maraş, Kadir Tanır, Atasoy Müftüoğlu, Bahri Zengin gibi isimlerin de bulunduğu çok sayıda yazarın katkılarıyla yayımına devam eden Mavera’da 40’lı sayılardan itibaren Mustafa Çelik, Recep Seyhan, Ramazan Dikmen, Adnan Tekşen, Âlim Kahraman, Ali Haydar Haksal, Mustafa Özçelik, Osman Özcan gibi isimlerden oluşan yeni bir yazarlar kuşağı belirmeye başlamıştır. Mehmet Ocaktan, Alaeddin Soykan, Mustafa Ruhi Şirin, Necmettin Turinay, Fehmi Koru, Mehmet Çağlar, Meral Maruf, Seyfettin Ünlü, Ömer Lekesiz, İlhan Kutluer, Osman Bayraktar, İhsan Işık dergide ürünleriyle görülen diğer belli başlı isimlerdir. Ayrıca Hasan Aycın çizgileriyle, Özkul Eren hazırladığı kapak desenleriyle dergiye katılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Vedat Günyol, Sanat ve Edebiyat Dergileri, İstanbul 1986, s. 79; Rasim Özdenören, “Demek ki Yüz Ayı Geride Bırakmışız”, Mavera, IX/100, İstanbul 1985, s. 4-11; Âlim Kahraman, “Erdem Bayazıt’la Mavera Dergisi

ve Akabe Yayınları Çevresinde", a.e., s. 12-19; İlyas Mollaoğlu, "Mavera Üzerine Âlim Kahraman'a İki Soru", İlim ve Sanat, sy. 10, İstanbul 1986, s. 7; "Mavera", TDEA, VI, 163-164.

Âlim Kahraman

MÂVERÂÜNNEHİR

(ما وراء النهر)

Ceyhun nehrinin kuzey ve doğusunda kalan bölgeye İslâm tarihçi ve coğrafyacıları tarafından verilen isim.

Orta Asya'ya yönelik İslâm fütuhatından sonra Arapça kaynaklarda Ceyhun nehrine (Amuderya / Oxus) izâfeten "nehrin öte tarafında bulunan bölge" anlamında kullanılmıştır. İran, Çin, Yunan ve Arap kaynaklarında Turanî ve İranî kavimler arasında sınır olarak kabul edildiği bildirilen Ceyhun nehrine eski Türkler'in Ögüz adını verdikleri kaydedilmektedir (Günaltay, IV, 36), Mâverâünnehir tabiri IX. (XV.) yüzyıldan itibaren Farsça kaynaklarda kullanılmaya başlanmıştır. Arapça metinlerde Mâverâü'l-Ceyhûn ya da Haytal, Batı kaynaklarında Transoxiana (Transoxania) diye anılan bölgeye bazı Türk müellifleri Çayardı adını vermişlerdir (Esin, s. 152), Modern dönemde Mâverâünnehir, Ceyhun ile Seyhun nehirleri arasında kalan yaklaşık 660.000 km²'lik coğrafî bölgeyi ifade etmek için kullanılmaktadır.

Bölgenin doğu ve kuzey sınırları İslâm hâkimiyetinin genişlemesine paralel olarak değişmiştir. Mâverâünnehir'in hangi şehir ve bölgeleri kapsadığı konusunda bilgi veren Arap coğrafyacılarından İstahrî güneyde Ceyhun nehriyle sınırlanan bölgenin Buhara, Semerkant, Soğd toprakları, Üşrûsene (Uşrusana), Şâş (Taşkent), Fergana, Keş (Kiş), Nesef (Nahşeb), Sagāniyân (Çagāniyân), Huttal (Huttalân), Tirmiz, Guvâziyân, Ahsîkes, Hârizm, Fârâb, İsbîcâb, Talas, Îlak ve Hucend'i kapsadığını; İbn Havkal doğusunda Pamir, Reşt ve düz bir çizgi üzerinde Huttel'e sınır Hint topraklarının, batısında Taraz'dan itibaren batıya doğru Bârâb (Fârâb), Sütkent, Semerkant'a tâbi Soğd, Buhara ve tâbi yerler, Hârizm ve Hârizm denizine (Aral gölü) kadar yay halindeki bir çizgi üzerinde Oğuzlar ve Karluklar ülkesinin kuzeyinde Fergana'nın doğu ucundan Taraz'a kadar uzanan düz bir çizgi üzerindeki Karluk topraklarının, güneyinde ise Bedahşan ve Hârizm denizine kadar düz bir çizgi üzerinde Ceyhun nehrinin yer aldığını ve Huttal'in de Mâverâünnehir'e dahil olduğunu kaydeder. Mes'ûdî, Mâverâünnehir'in de içinde bulunduğu geniş topraklara Kuşan adını verir.

Ebü'l-Fidâ ve Kalkaşendî gibi Arap tarihçi ve coğrafyacıları Turan topraklarının üç büyük bölgeden meydana geldiğini, bunlardan birinin Mâverâünnehir ve Türkistan olduğunu belirtirler.

Mâverâünnehir, ilk fetih yıllarından itibaren idarî açıdan Horasan'ın bir parçası olarak kabul edilmiştir. Ancak III. (IX.) yüzyılda Sâmânîler döneminde bölgenin Horasan'dan ayrı ve özel bir statüye sahip olduğu görülmektedir. Klasik dönemde

Mâverâünnehir merkezde en geniş ve en verimli topraklara sahip Soğd (Buhara ve Semerkant), batıda Hârizm (sonraları Hîve), güneyde Sagāniyân-Huttel, Ceyhun'un yukarısında Bedahşan, kuzeyde Fergana-Şâş'tan oluşan beş ana bölgeye ayrılıyordu.

Ceyhun nehri çok eski devirlerden beri İran ile Turan arasında sınır kabul edilmiş, bazan batıda bulunan yerleşik İranî kavimlerin, bazan doğuda bulunan Turanî göçebelerin nüfuz alanına girmiştir (Strange, s. 433). Verimli topraklara sahip olan bölgede çok eski tarihlerden itibaren tarımsal hayatın izlerine rastlanmaktadır. Eskiçağ ve Ortaçağ'da ticaret yolları vasıtasıyla Çin, İran, Hindistan, Rus stepleri ve Baltık ülkelerine bağlanan Mâverâünnehir'in havası, suyu, topraklarının bereketi, mâmurluğu, halkının savaşçılığı, cömertliği, hayır severliği İslâm coğrafyacılarının yanı sıra Doğulu ve Batılı seyyahlar tarafından da övülmüştür. Mâverâünnehir'deki Buhara ve Semerkant şehirleri kaynaklarda "İslâm'ın kubbesi" ve "dünya cennetlerinin en önde geleni" şeklinde tanımlanmıştır.

Tarih öncesi dönemlerden itibaren Orta Asya steplerindeki göçebelerle Horasan ve İran'daki yerleşik unsurlar arasında bir sınır durumunda olan Mâverâünnehir'in siyasî tarihi bölgeye dışarıdan yapılan müdahale ve istilâlara bağlı olarak gelişmiştir. Bölge milâttan önce II. binyılda Aryaîler'in göç ve iskânına sahne olmuş, milâttan önce VI. yüzyılda Pers Devleti'ne bağlanmış, Büyük İskender'in kısa süreli hâkimiyetinin ardından Baktriya Krallığı toprakları içerisinde yer almıştır. Milâttan önce II. yüzyıl başlarında doğudan gelen göçebelerin istilâsına uğrayan bölge Yüeçiler'in ve Kuşan Devleti'nin hâkimiyetine girmiştir. Milâttan sonra V. yüzyılın ortasından VI. yüzyılın ortalarına kadar Eftalitler'e, bu devletin yıkılmasının ardından Batı Göktürk Devleti'ne bağlanmıştır (565).

İslâm ordularının gelişinden önce Soğd ve Türk asıllı mahallî hâkimlerin idaresinde bulunan Mâverâünnehir'e ilk ciddi askerî harekât Muâviye b. Ebû Süfyân'ın kumandanlarından Ubeydullah b. Ziyâd tarafından yapıldı. 24.000 askerle Ceyhun nehrini geçen Ubeydullah, Buhara hâkimi Buhara-Hudâ'yı mağlûp ederek bölgenin önemli merkezlerinden Beykend'i (Paykand) ele geçirdi (54/674). I. Yezîd'in valilerinden Selm b. Ziyâd (681-683) Ceyhun'u geçtiyse de Yezîd'in ölümüyle başlayan iç savaşlar yüzünden bir sonuç alınamadı. Mahallî hâkimlerin yardım talepleri Göktürkler'in bölgeye başarılı askerî müdahalelerini getirdi (701).

Mâverâünnehir'de kalıcı başarılar, ancak Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî'nin umumi valiliği esnasında Kuteybe b. Müslim'in 86'da (705) Horasan valisi tayin edilmesiyle sağlandı. Kuteybe uzun mücadelelerden sonra mahallî hâkimleri bertaraf ederek Beykend, Timuşkent, Kermîniye, Buhara, Keş ve Nesef'i ele geçirdi. Tohâristan hâkimi Nîzek Tarhan öldürüldü. Semerkant yüklü bir haraç vererek teslim oldu. Bu başarılar, İslâm ordularının İsfîcâb'a kadar ilerlemesini ve Üşrûsene dışında Mâverâünnehir'in önemli bir kısmının müslümanların kontrolüne girmesini sağladı.

İslâm fetihlerinden önceki dönemde Soğdlular, Türkler ve Araplar gibi çeşitli etnik kökenlere mensup halkların yaşadığı bölgede Budizm, Zerdüştîlik, Maniheizm, Hıristiyanlık, Yahudilik, Şamanizm, Mecûsîlik ve Mezdekiyye yaygındı. Henüz İslâm hâkimiyetine girmeden bazı müslümanların bölgeye yerleşip İslâm'ı yaymak için çalıştıklarına dair rivayetler bulunmakla birlikte Mâverâünnehir'de İslâm'ın yayılışı Kuteybe b. Müslim zamanında gerçekleşmiştir. Kuteybe, takip ettiği başarılı siyasetle ordusuna aldığı askerlerin müslüman olmasını sağlarken şehirlere yerleştirdiği müslüman grupların yerli halkla iyi ilişkiler kurması ve Dahhâk b. Müzâhim gibi âlimlerin İslâm'ı halka iyi anlatmaları bölgenin İslâmlaşmasını kolaylaştırmıştır. Ömer b. Abdülazîz'in, seleflerinin aksine Müslümanlığı kabul edenlere kolaylık göstermesi, onları cizyeden muaf tutması, çeşitli halkları İslâm dinine kazandırmak için başlattığı tebliğ kampanyası Mâverâünnehir'in İslâmlaşma sürecini hızlandırmıştır.

Kuteybe b. Müslim döneminde Mâverâünnehir şehirlerinde birer askerî garnizon kurulmuş, bu garnizonlara müslümanlar yerleştirilmiştir.

Sosyoekonomik yapı devam ettirilmiş, para sistemi Buhara örneğinde olduğu gibi aynen korunmuş, Soğdca resmî dil olarak bir süre daha yerini muhafaza etmiştir. Nasr b. Seyyâr zamanında divan defterleri Orta Farsça'dan (Pehlevîce) Arapça'ya çevrilmiştir. Kuteybe b. Müslim'in öldürülmesinden sonra başlayan mahallî ayaklanmalar ve Türgiş Hükümdarı Sulu'nun (Soulou) bölgeye müdahalesi Mâverâünnehir'deki müslüman hâkimiyetini sarstı (110/728). Bölge 112'de (730) yeniden müslümanların kontrolüne girmekle birlikte şiddetli savaşlar 120 (738) yılında Sulu'nun ölümüne ve Türgişler'in kendi iç sorunları sebebiyle bölgeden ayrılmasına kadar devam etti.

Göktürk Devleti'nin yıkılması ve Türgişler'in çekilmesi Çinliler'e Mâverâünnehir'e kadar müdahale imkânı verdi. 133 (751) yılındaki Talas Savaşı'nın ardından bölge kesin olarak müslümanlara bağlandı. Fakat isyanların ardı arkası kesilmedi. Bölge halkı Mukanna'ın isyanına destek verdi (776-783). Hârûnnürreşîd devrinde 190'da (806) isyan eden Râfi' b. Leys 194'te (810) Horasan Valisi Me'mûn'dan eman dileyerek teslim oldu. Me'mûn, bu isyanın bastırılmasında gösterdiği başarılardan dolayı Sâmânîler'e adını veren Sâmân-Hudâ'nın oğlu Esed'in dört oğlu Nûh, Ahmed, Yahyâ ve İlyas'a yüksek rütbeler ve makamlar tevcih etti. Daha sonra Horasan Valisi Gassân b. Abbâd Halife Me'mûn'un emriyle Nûh'u Semerkant, Ahmed'i Fergana, Yahyâ'yı Şâş ve Üşrûsene, İlyâs'ı da Herat valiliklerine tayin etti (204/819). Böylece Mâverâünnehir'de Sâmânîler devri başlamış oldu. Sâmânîler Horasan'da hüküm süren Tâhirîler'e tâbi idi. Ya'kūb b. Leys'in 259 (873) yılında Tâhirîler Devleti'ne son vermesinin ardından bölge Saffârîler'e bağlandı. Halife Mu'temid-Alellah iki yıl sonra yayımladığı bir menşurla bütün Mâverâünnehir'i Sâmânîler'den Nasr b. Ahmed b. Esed'e tâbi kıldı (261/875). İki yüzyıla yakın bir süreden beri İslâm hâkimiyeti altında bulunan Mâverâünnehir bu menşurla ilk defa Horasan'da müstakil bir idarî bölge olarak kabul edildi.

Mâverâünnehir, Sâmânîler devrinde en parlak dönemlerinden birini yaşadı. Başta Buhara ve Semerkant olmak üzere bölgede önemli bir ekonomik, kültürel ve ilmî gelişme meydana geldi. Mâverâünnehir'de yetişen pek çok âlim ve sanatçı İslâm dünyasında bilim, kültür, felsefe ve sanatın gelişmesine ciddi katkılarda bulundu. Muhaddis Buhârî ve Dârimî, müfessir Dahhâk b. Müzâhim, kelâmcı Mâtürîdî, fakih Ebü'l-Leys es-Semerkandî

bunlardan sadece birkaçıdır. Bölgede II. (VIII.) yüzyılda başlayan ilmî faaliyetler Sâmânîler döneminde doruk noktasına ulaştı. Mâverâünnehir bu devirde iktisadî açıdan da büyük gelişme gösterdi, halkın refah düzeyi yükseldi. Rusya, Polonya ve İskandinavya'da bulunan çok sayıda gümüş Sâmânî definesi, Mâverâünnehir'in bu dönemde adı geçen yerlerle canlı ticarî ilişkilere sahip bulunduğunu göstermektedir (Frye, s. 72). Ayrıca bu devirde

İslâmiyet bölgenin doğusunda ve kuzeyindeki steplere yayıldı. İbn Havkal ve İstahrî gibi IV. (X.) yüzyıl coğrafyacıları, yaşadıkları dönemde İslâm ülkeleri içinde Mâverâünnehir kadar gayri müslimlerle cihad yapan başka bir bölge bulunmadığını, sınırlarının dârülharbe yakın olduğunu ve bütün topraklarının cihad sahası (dârülcihad) sayıldığını belirtirler. Soğdlular'ın ve Türkler'in uzun süren direnmeleri sonucunda İslâmiyet'i benimsemeleriyle Müslümanlık bütün Orta Asya'ya yayılma imkânı buldu. Böylece Mâverâünnehir, Türkler'le müslümanları yüz yüze getiren ve Türk-İslâm tarihinin seyrini değiştiren önemli bir coğrafya parçası oldu.

Bölgenin Türkleşme süreci IX. yüzyılın son çeyreğindeki yoğun Oğuz göçleriyle başladı. Etnik yapının Türkler lehine değişimi, Karluk ve Halaçlar gibi diğer Türk boylarının bölgeye göçleriyle daha da güçlendi. Karahanlı hâkimiyeti Mâverâünnehir'in Türkleşme sürecindeki nihaî safhanın başlangıcı oldu. Horasan Valisi Ebû Ali es-Simcûrî, Sâmânî Hükümdarı Nûh b. Mansûr ile aralarında çıkan anlaşmazlığı çözemeyince Karahanlı Hükümdarı Hârun Buğra Han'dan yardım istedi. Buğra Han Sâmânîler'e son verdiği takdirde Horasan Ebû Ali'nin olacak, Mâverâünnehir ise Karahanlı hâkimiyetine bırakılacaktı. Buğra Han, Sâmânîler'e karşı verdiği başarılı mücadelelerden sonra Semerkant ve Sâmânî başşehri Buhara'yı bir süre için ele geçirdi (382/992). Halefi İlig Han Nasr b. Ali 389'da (999) Buhara'yı tekrar zaptederek Sâmânîler'e son verdi. İlig Han'ın Gazneliler'in idaresindeki Horasan'a hâkim olma isteği başarısızlığa uğramakla birlikte Karahanlı hâkimiyeti Mâverâünnehir'e sağlam bir şekilde yerleşti. Sâmânîler, sınırlarını Türk akınlarına ve özellikle Karahanlılar'a karşı korumaları için Buhara civarındaki Nûr kasabasını ve çevresini Selçuklular'a otlak olarak verdiler (375/985). Selçuk Bey'in 397 (1007) yılı civarında vefatı üzerine Cend şehrinden ayrılarak Mâverâünnehir'e göç eden Selçuklu hânedanı mensupları burada

Sâmânîler'i destekleyince Karahanlılar'ın saldırılarına mâruz kaldılar. Mâverâünnehir'e hâkimiyet için mücadele eden Karahanlılar ve Gazneliler Selçuklular'ın bölgeye inmesinden rahatsız oldular. Selçuklular daha sonra Mâverâünnehir'den ayrılıp Hârizm'e göç ettiler. Sultan Alparslan, muhtemelen Karahanlılar'ı ortadan kaldırmak için 200.000 kişilik bir orduyla Mâverâünnehir üzerine yürüdü, ancak bir suikast neticesinde öldürülünce sefer başarısızlığa uğradı (465/1072). 480 yılının ilk günlerinde (Nisan 1087) Mâverâünnehir'e bir sefer düzenleyen Sultan Melikşah geçtiği yerlerdeki bütün kale ve şehirleri ele geçirdi. Buhara'yı zaptedip Karahanlı Hükümdarı Ahmed Han'ı esir aldı ve İsfahan'a götürdü. Sultan Melikşah, Çiğiller'in Semerkant'ta çıkardığı isyan üzerine aynı yılın sonlarında Mâverâünnehir'e ikinci bir sefer yaptı ve Emîr Üner'i Semerkant'a vali tayin etti (480/1087). Sultan Berkyaruk, Arslan Argun'un Horasan'da başlattığı isyanı bastırdıktan sonra Belh'te yaklaşık yedi ay kaldı ve Mâverâünnehir'deki işleri düzene koyup adına hutbe okuttu (490/1097). Sultan Berkyaruk, Karahanlılar'dan Kılıç Tamgaç Han'ın (Mes'ûd b. Muhammed) ölümünün ardından üç Batı Karahanlı hükümdarını bizzat tayin edip Mâverâünnehir'i kontrol altında tuttu. Horasan meliki Sencer de Karahanlı Hükümdarı Kadır Han Cibrâîl b. Ömer'in kendi topraklarını istilâya kalkışması üzerine sefere çıkıp onu esir aldı ve öldürttü. Sencer bu zaferden sonra Mâverâünnehir'i yeniden teşkilâtlandırdı. Muhammed b. Süleyman'ı Arslan Han unvanıyla Batı Karahanlı hükümdarı tayin edip kendine tâbi kıldı (495/1102).

536 (1141-42) yılında Katvân savaşında Sultan Sencer putperest Karahıtaylar'a mağlûp olunca Karahıtaylar Mâverâünnehir'i ele geçirdiler. Karahıtaylar'ın ardından bölge Alâeddin Muhammed Tekiş döneminde Hârizmşahlar'ın idaresine girdi (607/1210). Ancak kısa süre sonra Mâverâünnehir'e giren Moğollar bölgedeki şehirleri tahrip edip halkını katlettiler (616-617/1219-1220). Böylece Mâverâünnehir Moğollar'ın hâkimiyetine girmiş oldu. Ögedey Han'ın tayin ettiği Mahmud Yalvaç ve oğlu Mes'ûd Beg'in idaresinde bölge yeniden toparlandı ve refah seviyesi yükseldi. Mahmûd Târâbî adlı bir kişinin Moğollar'a karşı başlattığı isyan büyük bir Moğol ordusu tarafından bastırıldı (636 / 1338-39).

Mâverâünnehir, Çağataylar döneminde Çağataylılar'ın Horasan'a düzenlediği yağma seferlerine karşılık veren İlhanlılar tarafından birkaç

defa yağmalandı (1273, 1316). Timurlular zamanında Mâverâünnehir şehirleri ekonomik ve kültürel gelişiminin zirvesine ulaştı. Bu dönemde pek çok mimari âbide ile süslenen Semerkant şehri ön plana çıktı.

Şeybânîler Mâverâünnehir'de uzun ve istikrarlı bir hâkimiyet kurmayı başaramadılar. Timurlu hâkimiyeti sonrası bölgede kabile ruhu ve kabileler arasındaki mücadeleler kendini gösterdi. XVII ve XVIII. yüzyıllara gelindiğinde Mâverâünnehir artık eski ekonomik ve kültürel önemini kaybetmişti. Bu devirde Canoğulları ve Astrahan'ın hâkimiyetine giren bölge, zaman zaman kuzey ve doğu steplerindeki göçebe kabilelerin saldırılarına mâruz kaldı ve Mangıt hâkimiyetinin ardından Çarlık Rusyası'nın idaresine girdi (1868).

Vahalardaki verimli topraklarda gelişmiş bir sulama sistemiyle yapılan tarım, zengin altın ve gümüş madenleri, orman ürünleri, kürk, deri, bal mumu ve Çin malları nakline dayanan gelişmiş ticaret, Eski ve Ortaçağ'lar boyunca Mâverâünnehir'in iktisadî gelişmesinde önemli rol oynamıştır. Tarihî İpek yolunun önemini kaybetmesi ve doğu-batı ticaretinin güneydeki denizlere kayması, XVII. yüzyıldan itibaren bölgenin ekonomik açıdan yavaş yavaş gerilemesine sebep olmuştur. Tarihteki Mâverâünnehir toprakları günümüzde Özbekistan ve Türkmenistan'la Kazakistan'ın bazı kesimlerini ihtiva eder.

BİBLİYOGRAFYA

Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 545, 592-629; İbnü'l-Fakīh, Tercüme-yi Muḫtaṣarü'l-Büldân (trc. H. Mes'ûd), Tahran 1349/1970, s. 171-178; Ya'kūbî, Kitâbü'l-Büldân, s. 68-71; İbn Hurdâzbih, el-Mesâlik ve'l-memâlik (trc. Hüseyin Karaçânlû), Tahran 1370/1991, s. 24-32; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), bk. İndeks; Ramazan Şeşen, İbn Fazlan Seyahatnâmesi, İstanbul 1975, s. 22-24; a.mlf., İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri, Ankara 1985, bk. İndeks; İbn Rüste, el-A' lâḳu'n-nefîse (M. J. de Goeje), Leiden 1891 → Frankfurt 1992, s. 105; İbn A'sem el-Kûfî, el-Fütûḥ (trc. Muhammed b. Ahmed Müstevfî-yi Herevî, nşr. Gulâm Rızâ

Tabâtabâî), Tahran 1374/1995, s. 782-784; Mes‘ûdî, Mürûcü’ẕ-ẕeheb (nşr. Müfîd M. Kumeyha), Beyrut 1986, I, 133; İstahrî, Mesâlik (de Goeje), s. 286-348; a.mlf., Mesâlik (trc. Anonim, nşr. Îrec Efşâr), Tahran 1367 hş., s. 226-276; Nerşahî, Târîẖ-i Buẖârâ (nşr. Müderrisi Razavî), Tahran 1351/1972, s. 12-16, 52-81; İbn Havkal, Ṣûretü’l-arż, s. 459-525; a.mlf., Sefernâme-i İbn Ḥavḳal: Îrân der Ṣûretü’l-arż (trc. Ca‘fer Şiâr), Tahran 1366/1987, s. 191-248; Ḥudûdü’l-ʿâlem (nşr. Menûçihr-i Sütûde), Tahran 1362/1983, s. 26, 105-107; Makdisî, Aḥsenü’t-teḳāsîm (trc. Alî Nakī Münzevî), Tahran 1361 hş., II, 381-425; Bekrî, el-Mesâlik, I, 442; Ahbârü’d-devleti’s-Selcûkıyye (Lugal), s. 2, 15, 41, 44, 50, 54, 63, 65, 66, 88, 104, 137; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân (nşr. F. Wüstenfeld), Frankfurt 1994, IV/1, s. 400-403; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, bk. İndeks; Bündârî, Zübdetü’n-Nusra (Burslan), bk. İndeks; Cüveynî, Târîẖ-i Cihângüşâ, I, 74-96; Zekeriyyâ b. Muhammed el-Kazvînî, Âs̱ârü’l-bilâd (trc. Cihângîr Mîrzâ Kâçâr, nşr. Mîr Hâşim Muhaddis), Tahran 1373/1994, s. 291, 586-589, 615-619, 628, 634, 638; Ebü’l-Fidâ, Taḳvîmü’l-büldân (trc. Abdülmuhammed Âyetî), Tahran 1349/1970, s. 556-562; a.e. (nşr. J. T. Reinaud - M. G. de Slane), Paris 1840 → Frankfurt 1992, s. 483-504; Müstevfî, Nüzhetü’l-ḳulûb (Strange), s. 21, 217, 261-262;

İbn Battûta, Sefernâme (trc. Ali Muvahhid), Tahran 1337/1958, s. 366-388; Clavijo, Embassy to Tamerlane 1403-1406 (trc. G. le Strange), Frankfurt 1994, s. 200-338; Kalkaşendî, Ṣubḥu’l-aʿşâ, IV, 429; ayrıca bk. İndeks; Huncî, Mihmânnâme-i Buẖârâ (nşr. Menûçihr-i Sütûde), Tahran 1341/1961, s. 99-118, 187-222; Muhammed b. Abdülcelîl es-Semerkandî, Ḳandiyye (nşr. Îrec Efşâr), Tahran 1367/1988, s. 29-44; Ebû Tâhir Hâce Semerkandî, Semeriyye (nşr. Îrec Efşâr), Tahran 1367/1988, s. 140-161; Muînülfukarâ Ahmed b. Mahmûd, Târîẖ-i Mollâzâde (nşr. Ahmed Gülçîn-i Meânî), Tahran 1339 hş., s. 25-54; T. Mayer, Sylloge Numorum Arabicorum Tübingen, Nordund Ostzentralasien (XV b Mittelasien II), Tübingen-Berlin 1998, tür.yer.; Şemsettin Günaltay, Mufassal Türk Tarihi, İstanbul 1339, IV, 36; H. A. R. Gibb, Orta Asya’da Arap Fütuhatı (trc. M. Hakkı), İstanbul 1930; İbrahim Kafesoğlu, Harezmşahlar Devleti Tarihi (Ankara 1956), Ankara 1984, bk. İndeks; J. Wellhausen, Arap Devleti ve Sukutu (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1963, s. 106, 119, 127, 138, 139, 163, 165, 203-206, 219, 221, 222, 267; V. V. Barthold, Âbyârî der Türkistân (trc. Kerîm Keşâverz), Tahran 1350/1971, s. 98-221; a.mlf., Moğol İstilâsına Kadar Türkistan (haz.

Hakkı Dursun Yıldız), İstanbul 1981, s. 83-230, 239-260; a.mlf., “Mâverâünnehr”, İA, VIII, 408-409; Emel Esin, İslâmiyetten Önce Türk Kültür Tarihi ve İslâma Giriş, İstanbul 1978, s. 152, ayrıca bk. İndeks; Mehmet Altay Köymen, Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi, Ankara 1979-84, I-II, bk. İndeks; Dursun Ali Akbulut, Arap Fütuhatına Kadar Maveraünnehir ve Horasan’da Türkler (doktora tezi, 1984), Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi; İsmail Aka, Timur ve Devleti, Ankara 1991, bk. İndeks; A. Belenitsky, Ḫorâsân ve Mâverâʾünnehir: Âsyâ-yi Meyâne (trc. Pervîz Vercâvend), Tahran 1371, s. 81-185; G. le Strange, The Lands of the Eastern Caliphate, Frankfurt 1993, s. 433-489; Gülçin Çandarlıoğlu, Timurîler, Çin’de Ming Münasebetleri, Ch’en Ch’eng Elçilik Raporu, İstanbul 1995, s. 57-63, 69; R. N. Frye, Bukhara, California 1997, tür.yer.; Hasan Kurt, Emevî ve İlk Abbasî Halifeleri Döneminde Buhara Bölgesi (doktora tezi, 1997), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Hüseyin Salman, Türgişler, Ankara 1998, s. 46-73; R. Giraud, Gök Türk İmparatorluğu (trc. İsmail Mangaltepe), İstanbul 1999, s. 71-74, 80, 86; Sönmez Kutlu, Türklerin İslâmlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri, Ankara 2000, bk. İndeks; Abdülkerim Özaydın, Sultan Berkyaruk Devri Selçuklu Tarihi, İstanbul 2001, s. 50, 79-80, 119-121; Osman Aydınlı, Fethinden Sâmânîler’in Yıkılışına Kadar (93-389/711-999) Semerkant Tarihi (doktora tezi, 2001), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Aydın Usta, Sâmânîler Devleti’nin Siyasi ve Kültürel Tarihi (943-1005) (doktora tezi, 2003), Mimar Sinan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; N. Togan, “Peygamberin Zamanında Şarkî ve Garbî Türkistan’ı Ziyaret Eden Budist Rahibi Hüen-Çang’ın Bu Ülkelerin Siyasî ve Dinî Hayatına Ait Kayıtları”, İTED, IV/1-2 (1971), s. 21-64; R. D. Mc Chesney, “The Amirs of Muslim Central Asia in the XVIIth Century”, JESHO, XXVI/1 (1983), s. 33-70; Eşref Buharalı, “İstahri ve İbn Havkal’ın Haritalarına Göre Maveraünnehr”, TDA, sy. 99 (1995), s. 29-77; C. E. Bosworth, “Mā Warāʾ al-nahr”, EI² (İng.), V, 852-859.

Osman Gazi Özgüdenli

MÂVERDÎ

(الماوردي)

Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî (ö. 450/1058)

Siyaset ve ahlâk nazariyeleriyle tanınan Şâfiî fakihi.

364'te (974-75) Basra'da doğdu. Babası gül suyu (mâü'l-verd) işiyle uğraştığı için Mâverdî lakabıyla tanındı. İlk fıkıh eğitimini memleketinde Mu'tezile âlimi Abdülvâhid b. Hüseyin es-Saymerî'den aldı. 398 (1008) yılından önceki bir tarihte Bağdat'a giderek Ebû Hâmid el-İsferâyînî, Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed el-Bâfî ve diğer bazı âlimlerden ders okudu. Ebû Ali Hasan b. Ali el-Cebelî, Muhammed b. Adî el-Minkarî ve Ebü'l-Kāsım İbnü'l-Mâristânî'nin aralarında bulunduğu ulemâdan hadis dinledi. Hanefî fakihi Kudûrî'den yararlandı. Nîşâbur yakınlarındaki Üstüvâ'da ve diğer bazı yerlerde kadılık yaptıktan sonra Bağdat'a döndü. Fıkıh, usûl-i fıkıh, tefsir ve ahlâk dersleri verdi, hadis rivayet etti. Basra Camii'nde de bir halkası olduğu anlaşılmaktadır (Edebü'd-dünyâ, s. 390). Kariyerinde birbirlerine babaoğul kadar yakın olduklarını söylediği (İbnü'l-Cevzî, VIII, 26), İbn Ebü'ş-Şevârib ailesinin en son kādılkudâtı Ahmed b. Muhammed b. Abdullah'ın katkısı olsa gerektir. Kendisinden fıkıh öğrenen ve hadis dinleyenler arasında Hatîb el-Bağdâdî ve Ebü'l-Fazl İbn Hayrûn gibi önemli şahsiyetler bulunmaktadır.

Mâverdî, Kāim-Biemrillâh tarafından 422 (veya 423/1032), 428 (1037) ve 435 (1043-44) yıllarında Büveyhî emîrleri Ebû Kâlîcâr, Celâlüddevle ve Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey'e gönderilen diplomatik heyetlerde görevlendirildi. Emîrlerin ikram ve ihsanına mazhar oldu. Kadılık maaşı yanında elde ettiği bu tür gelirler sayesinde refah içinde yaşadı. Elçilikleri sırasında hükümdarlara doğru bildiği hususlarda eleştiriler yöneltmekten çekinmedi. Nitekim 1032'de Ebû Kâlîcâr'ın "sultân-ı a'zam" ve "mâlikü'l-ümem" unvanlarını almak istemesine bunların hilâfet makamına lâyık olduğu gerekçesiyle karşı çıktı (kendisinin aktardığı bir örnek için bk. Teshîlü'n-naẓar, s. 221-222). Halife, 429 Ramazanında (Haziran 1038)

Celâlüddevle’ye “şâh-ı şâhân” unvanını verince halkın tepkisini çekti. Gelişmeler üzerine mesele hakkında fetvası istenen âlimler arasında bulunan Mâverdî, Celâlüddevle’ye yakınlığıyla tanınmasına rağmen buna karşı çıktı; dinî gayretten kaynaklanan bu tavrı sebebiyle emîrin bile takdirini kazandı (İbnü’l-Cevzî, VIII, 65-66, 97-98, 116, 233; İbn Kesîr, XII, 33, 43-44, 51). Ancak halifenin aynı yıl Mâverdî’ye İslâm tarihinde ilk defa olarak “akda’l-kudât” unvanını vermesi ilginçtir. 437’de (1045-46) Reîsürrüesâ İbnü’l-Müslime’nin vezirliğe getirilmesinden sonra siyaset sahnesinden çekilen Mâverdî tamamen tedrîs ve telif faaliyetleriyle meşgul oldu. 30 Rebîülevvel 450 (27 Mayıs 1058) tarihinde Bağdat’ta vefat eden Mâverdî’nin cenazesi Bâbüharb semtindeki kabristana defnedildi. Mâverdî kaynaklarda vakar, hilim, hayâ, tevazu, ihlâs, feraset ve üstün zekâ sahibi olarak nitelenir. Hatîb el-Bağdâdî ve İbnü’l-Cevzî onu sika, Zehebî ve İbn Hacer el-Askalânî sadûk kabul etmektedir.

İbnü’s-Salâh eş-Şehrezûrî, tefsirinde ortaya koyduğu bazı görüşlerin Basralılar’ın temayülüne uygun olarak Mu‘tezile’ninkilerle örtüştüğü gerekçesiyle Mâverdî’yi gizli i‘tizâl ile itham etmiş, ancak mutlak Mu‘tezilî saymamış, bu sebeple kendisinden fıkıh ve hadis konularında birçok nakilde bulunmuştur (Ṭabaḳātü’l-fuḳahâ ͗i’ş-Şâfi ͑iyye, II, 638-639). Yâkūt el-Hamevî onun fürûda Şâfiî, usulde Mu‘tezilî olduğu kanaatindedir (Mu ͑cemü’l-üdebâ ͗, XV, 53). Aslında müctehidlik mertebesine erişen Mâverdî’nin Mu‘tezile ve Eş‘ariyye’nin bayraktarlığını yapan çağdaşları Kādî Abdülcebbâr, Ebû İshak el-İsferâyînî ve Bâkıllânî gibi kelâmcıların cüz’iyyâtla ilgili bazı görüşleri arasında tercihte bulunması tabii karşılanmalıdır. Nassa öncelik veren hadisçilerin aklî mülâhazalarla farklı görüşleri benimseyen âlimlere i‘tizâl ve teşeyyu‘ ithamında bulunmasına sıkça rastlandığı bilinmektedir. Kādir-Billâh da 420 yılının 18 Şâban, 20 Ramazan ve 1 Zilkade (1 Eylül, 2 Ekim, 11 Kasım 1029) tarihlerinde toplumun ileri gelenlerini huzuruna çağırmış, Mu‘tezile ve Şîa’ya reddiye mahiyetinde olup er-Resâ ͗ilü’l-Ḳādiriyye adıyla anılan yazılı görüşlerini dinleterek mutabakatlarını almıştır. Kāim-Biemrillâh da 433 (1041-42) yılında aynı şeyi tekrarlamıştır (İbnü’l-Cevzî, VIII, 41, 109-111; İbn Kesîr, XII, 26, 49). Büyük ihtimalle bu toplantılara katılan Mâverdî’nin Mu‘tezile taraftarlığı yapması beklenmemelidir. Ayrıca hadislerden hareketle sünnetullaha aykırı mûcizeleri ve cennetin hâl-i hâzırda yaratılmışlığını

kabullenerek halku'l-Kur'ân'ı reddetmesi, Allah'ın zâtının tek, sıfatlarının kadîm olduğu görüşünü benimsemesi,

Kur'an'ın sünnetle neshedilemeyeceğini savunması gibi konularda Mu'tezile'den ayrılmaktadır.

"Ashâbü'l-vücûh"tan olan ve Şâfiî mezhebinin hâfızı sayılan Mâverdî'ye göre ictihad farz-ı kifâyedir; yeterli olmayanlara yüklenirse kargaşa ve fesat çıkar, ehil olanlar kaçınırsa şeriat duraklar, ilim söner (el-Ḥâvi'l-kebîr, I, 142). Öncekilerin görüşlerine uyması yönündeki bir uyarıya ictihadı taklide tercih ettiği şeklinde karşılık verdiğine dair rivayet (Yâkūt, XV, 55) meseleye bakışını yansıtmaktadır. Müctehid kadı için farklı mezheplerden tercihi câiz görmesi de taassuba saplanmadığını göstermektedir (Edebü'l-ḳādî, I, 644). Hadis ilmine hassasiyetle yaklaştığı anlaşılan Mâverdî, icâzet ve mükâtebe yoluyla rivayeti hadis yolculuğunu önleyeceği gerekçesiyle reddetmiştir (el-Ḥâvi'l-kebîr, I, 153-154).

Talebelerinden Basra Kadısı Ebü'l-Ferec İbn Ebü'l-Bekā Mâverdî'nin bütün kitaplarının râvisidir. Eserlerinin hayatta iken yayılmasına izin vermediği şeklindeki rivayet herhalde doğru değildir. Çünkü en-Nüket ve'l-ʿuyûn'u Harîrî'ye, Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn ve el-Aḥkâmü's-sulṭâniyye'yi Ebû Ali Hasan b. Ahmed el-Katîî'ye okuttuğu (İbn Hayr, s. 59; İbnü's-Salâh, I, 234), son eseriyle el-İḳnâʿı halifeye takdim ettiği bilinmektedir. Ḳavânînü'l-vizâre'yi de -mukaddimesindeki ifadelere bakılırsa-ya Kāim-Biemrillâh'ın veziri Reîsürrüesâ İbnü'l-Müslime'ye veya Celâlüddevle'nin veziri Hibetullah b. Ali İbn Mâkûlâ'ya sunmuş olmalıdır.

Görüşleri. 1. Ahlâk. Ahlâkın ve dinî mükellefiyetin esası olması bakımından aklın dinden önce geldiğini savunan Mâverdî, muhtemelen iktidar sahiplerinin -özellikle bir kısım Emevî yöneticilerinin yaptığı üzere- bazı yanlış davranış ve haksız uygulamalarını ilâhî takdirin gereği gibi göstererek meşrulaştırmaya çalışmalarına imkân vermemek için ahlâkı "insanın nefsinde gizli olup çeşitli sebeplerle dışa vuran kişilikle (ahlâku'z-zât) iradeli davranışlar" (ef'âlü'l-irâde) şeklinde tanımlamaktadır. Kişiliğin de fıtrattan kaynaklanan (garîzî) ve sonradan kazanılan (müktesep) huylar olarak iki boyutu vardır. Ona göre mutlak anlamda erdemli veya kötü insan yoktur. Erdemli faziletlerinin, kötü ise rezilliklerinin baskın olduğu

kimsedir. Esas övgüye lâyık erdemler kişinin kendi çabalarıyla edindikleridir. Hem din hem dünya maslahatlarını kapsaması bakımından beşerî mertebelerin en şereflisi olan nübüvvet makamına ahlâkî faziletleri en kâmil ve soyu en şerefli kişiler seçilmiştir. Konumu itibariyle ondan sonra gelen imam ve emîrin de nübüvvet hasletleriyle şekillenmesi vâcip olup bu makamlara râşid halifeler gibi erdemlere sahip şahsiyetler getirilmelidir (Teshîlü'n-naẓar, s. 101-105, 134-135). Bu yaklaşım siyasetin en değerli meslek olarak gösterilmesinin gerekçesini de ortaya koyar. Mâverdî'nin, köklerinin asaleti ve himmetlerinin yüceliği bakımından hükümdarlarda yaratılıştan gelen erdemlerin avama kıyasla daha çok bulunduğunu ve daha fazla dışa vurduğunu ileri sürmesi, avam-havas ayırımcılığının genel kabul gördüğü seçkinci Abbâsî sosyopolitik kültür ortamından etkilendiğini gösterir gibidir (M. Âbid el-Câbirî, el-ʿAḳlü's-siyâsiyyü'l-ʿArabî, s. 343). Ayrıca halife olacak kimselerde nesep (Kureşîlik) şartı aramasında, hem soydan gelen fıtrî erdemlerin baskınlığına hem devletin kuruluşu ve bekasında asabiyetin gerekliliği anlayışına örtülü bir işaret olabilir. Mâverdî, hükemâya uyarak edebi farzların edasını sağlayan şeriat edebi ve ülkenin bayındırlığını gerçekleştiren siyaset edebi şeklinde ikiye ayırıp her ikisinin de adalete yöneldiğini, adaletin işlevinin siyasal barış ve ülkenin bayındırlığı olduğunu, farzları terkedenin kendisine, ülkeyi tahrip edenin ise başkalarına zulümde bulunacağını belirtmektedir (Edebü'd-dünyâ, s. 202-203).

2. Toplumbilim. Mâverdî'ye göre beşer tabiatı uzlaşmacı değildir. Dolayısıyla Allah birbirlerini tamamlayıp kaynaşmalarını ve uzlaşmalarını sağlamak için insanları çeşitli sınıflara ayırmış ve farklı konumlarda yaratmıştır (Aʿlâmü'n-nübüvve, s. 42). Eğer insanların durumu aynı olsaydı birbirlerinden yararlanamazlardı; ihtiyaçları ve kendi kendilerine yetersizlikleri sebebiyle yok olurlardı. Çünkü insan bütün canlılar arasında en muhtaç olanıdır; hayvanların aksine hemcinsine bağımlı olup yardımlaşma güdüsü tabiatının ayrılmaz vasfıdır. İhtiyaç ve yetersizlik kendisini zenginliğin azgınlığından ve gücün bozgunculuğundan korur. Allah ihtiyaçlarını giderebilmesi için sebepler, yetersizliğini aşabilmesi için meslekler yaratmıştır; her fert bunları aklı ve maharetiyle bulur. İhtiyaçların karşılanmasında yardımlaşmanın keyfiyetini belirleyici unsur ilham değil akıldır (Edebü'd-dünyâ, s. 33, 196-197, 200, 305-306). Bu noktada Mâverdî'nin, muhtemelen yaygınlaşan Bâtınîliğe tepki olarak ilhamın aslî

bilgi kaynağı veya bilinenleri ispat aracı sayılamayacağını savunduğu vurgulanmalıdır (Aʿlâmü'n-nübüvve, s. 25). Mâverdî, topluluğun ve devletin ortaya çıkışını sadece üretim ilişkilerinin yönlendirdiği tabii bir süreç şeklinde değil Allah'ın takdir ve tedbiri olarak algılamaktadır.

Müellif, toplumsal yaşamın dirlik ve düzeni için ferde gerekli üç temel unsuru şöyle sıralamaktadır: a) İtaatkâr nefis. Bu hem idare eden hem idare edilen için önemlidir, çünkü nefsine hâkim olamayan başkalarına da hâkim olamaz. b) Toplayıcı bağ. Kaynaşma başta şümullü toplumsal birlikteliğe ve maslahat birliğine götüren, dayanışma ruhu aşılayan din olmak üzere soy, hısımlık, dostluk ve yardım severlikle sağlanır. Hemcinsleriyle kaynaşamayan kişi insanların kırıcılık ve çekemezlik gibi kötü huylarından korunamaz. c) Yeterli maddiyat. Bu husus, medenî toplumun kurulmasının sebeplerinden olan ihtiyaç maddelerinin üretimindeki dayanışma ve iş bölümünü kapsamaktadır. Mâverdî, aslında çeşitli meslekleri icra ederek geçimini sağlamanın medenî toplumun kurucu ve koruyucu unsurlarından olduğunu ima ederken kazanç için çalışmayı tevekküle aykırı gören ve zalim sultana hizmeti haram sayan bazı zâhidlere karşı çıkmaktadır (Edebü'd-dünyâ, s. 220-330; Teshîlü'n-naẓar, neşredenin girişi, s. 47-51).

Yunan filozoflarının da etkisiyle sosyolojideki ihtiyaç doktrininin savunuculuğunu yapan Mâverdî'ye göre insanlar arasındaki işlemlerde rekabet ve çekişmeleri düzenleyecek daha aşkın bir değere yani dine ihtiyaç vardır. Çünkü din beşer nefsini rahatlatır, iç huzuru verir, insanları güzel muamele ve ilişkiye, karşılıklı yakınlık ve insafa teşvik eder, günah ve suçlardan uzaklaştırır.

Her şeye rağmen Allah'ın farklı yaratışından kaynaklanan tabii eşitsizliklere toplumsal yaşamın getirdiği eşitsizliklerin katılması çatışmaya yol açabilir. Dolayısıyla sosyal adalet, huzur ve güvenliğin temini için siyasî iktidara ihtiyaç vardır; çünkü devlet öznel yargıların yerine nesnel yargıları getirerek barışı sağlayabilecektir. İnsanı topluluk hayatına muhtaç ve yetersiz tabiatı yönlendirirken devlete adalet ve güvenlik arayışı sevketmektedir. Devletin amacı insanın tarih öncesinden gelen ahdine ve insanlığın hilâfet misyonuna sadakattir.

3. Siyaset. Mâverdî siyasî düşüncesini, Hulefâ-yi Râşidîn'in saadet asrının özlemiyle

adaleti tesis edecek müstakbel kurtarıcı beklentisi arasında bocalayan siyasî bunalım döneminde ortaya koymuştur. Bu sebeple ilk dört halifenin seçim yöntemlerini esas alan bir hilâfet nazariyesi geliştirerek İslâm devletinin birliğini ve bekasını korumaya çalışmıştır. İmamın Allah'ın değil Hz. Peygamber'in halifesi olduğu fikrini savunurken hem Fars siyaset kültüründeki zıllullah (Allah'ın gölgesi) ideolojisini hem de yanılmaz kanun koyucu (mâsum imam) beklentisini reddetmektedir (el-Aḥkâmü's-sulṭâniyye, s. 22). "Hilâfetü'n-nübüvve" misyonu dinin korunup yayılması ve İslâm toplumunun yönetimini içermektedir.

Mâverdî hilâfetin icmâen vâcip olduğunu söylerken bazı Hâricîler'e cephe almaktadır; çünkü onlara göre insanların birbirine karşı âdil ve cömert davranması mümkün olduğundan imama ihtiyaç yoktur (a.g.e., s. 3; krş. Edebü'd-dünyâ, s. 204-205). Bir yandan Şîa'daki imamın nasla tayini fikrine cephe alırken öte yandan -muhtemelen bu sıfatı kendilerine yakıştıran Fâtımî idarecilerine karşı Abbâsî hilâfetini koruma gayretiyle- halifenin kabilesinin (Kureyş) nasla ve icmâ ile sübûtunu savunur. Bu arada mâsum imamın halefini tayinde yanılmazlığı ideolojisinin karşısına bir anlamda icmâ-ı ümmetin mâsumiyeti fikrini yerleştirir. Ona göre ictihad yapabilecek seviyede ilim, adalet, kifayet, selâmet ve Kureyş'e mensubiyet şartlarını taşıyan her müslüman erkek halife olabilir (el-Aḥkâmü's-sulṭâniyye, s. 5). Böylece imamın Kureyş'e mensubiyetini gerekli görmeyen ve şartları taşıyan her müslümanın halife olabileceği görüşünü benimseyen Hâriciyye ve Mu'tezile'den ayrılır.

Carl Brockelmann (EI² [İng.], VI, 869), Jean Sauvaget, Malcolm H. Kerr gibi şarkiyatçılar -zamanında revaç bulan imâmet düşünceleriyle hesaplaşma gayretini göz ardı ederek-Mâverdî'nin günlük hayatın gerçeklerinden kopuk ideal ve hatta ütopik bir ıslahat tasarısı ortaya koyduğunu ileri sürmektedir. Halbuki Mâverdî, Yunan felsefesinin etkisiyle ütopik ideal devlet nazariyeciliği yapan Fârâbî gibi felsefecilere ve Fars siyasetnâme geleneğinin tesiriyle devlet adamlarına pratik / pragmatik öğütler üzerine yoğunlaşan ulemâ ve bürokratlara karşı sosyopolitik sözleşmeye dayalı halife merkezli bir hukuk devleti tasarlamaktadır. Çünkü

onun formülasyonunda ümmetin temsilcileri konumundaki seçici kurulun (ehlü'l-hal ve'l-akd) icabı ve halife adayının gönüllü kabulü sözleşmenin hukukîliğinin göstergesidir (el-Aḥkâmü's-sulṭâniyye, s. 8). Mâverdî bu tasarıyla ümmetin maslahatını ve birliğini gözetmekle yükümlü halifenin aşkın otoritesini, kavmî çıkarlara öncelik vermelerinden korkulan emîrlerin üstünde hâkim kılmayı hedeflemektedir. Ancak devrinde ümerânın fiilî ve halifenin simgesel iktidarı temsil ettiği gerçeğinden etkilenerek imamın hükümranlığının tanınması ve şeriatın uygulanması şartıyla gasp yoluyla emirliği (imâretü'l-istîlâ) zaruret kaidesi gereğince onaylamaktadır. Mâverdî'nin geliştirdiği bu zaruret nazariyesi Gazzâlî ve İzzeddin İbn Cemâa tarafından kullanılmıştır.

Hamilton A. Roskeen Gibb (Studies, s. 142-143, 152-153, 162-164) ve Erwin I. J. Rosenthal (Political Thought, s. 27-28) gibi şarkiyatçıların aşırı indirgemeci yaklaşımla statükoculukla suçladıkları Mâverdî, zaruretten kaynaklanan imâretü'l-istîlâyı benimsemekle aslında gāsıp emîrleri meşruiyet sınırları içine çekmeye çalışmıştır. Bu düzende her ne kadar şartları ve hükümleri bakımından mutlak teamülden sapma varsa da bir eyaletin idaresini zorla ele geçiren emîrin bölgenin yönetimine yetkili kılınmasıyla otoriteye itaatin, ümmetin birliğinin, tayinlerin meşruiyetinin ve dinî ahkâmın muhafazası mümkün olabilmektedir. Gāsıp emîr seçilme şartlarını taşıyorsa halifenin yetki vermesiyle geçerli tasarruflarda bulunabilir. Eğer seçilme şartlarından bazısını taşımıyorsa halife bağlılığını sağlamak, muhalefet ve direnişi önlemek için kendisini doğrudan tanımak veya ona bu şartlara sahip bir yardımcı tayin ederek eksiklerini gidermek suretiyle iktidarını onaylamak arasında muhayyerdir. Buna karşılık eğer devlet erkânından biri halifenin tasarruflarını kısıtlar ve yürütme erkini üstlenir de dinî ahkâma ve adaletin gereğine uymazsa halife güç sahiplerinden yardım alarak onu bertaraf etmelidir. Mâverdî'nin ölümünden üç yıl sonra bu durum gerçekleşmiş ve halifenin daveti üzerine Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey Bağdat'a girerek tecavüzkâr Büveyhî Valisi Arslan el-Besâsîrî'yi uzaklaştırmıştır.

Bu çerçevede Mâverdî'nin halifenin tek kişi tarafından seçilmesini dahi onaylaması yürürlükteki veliahtlık müessesesini meşrulaştırma girişimi gibi algılanabilirse de esasen Zeydiyye dışındaki Şîa'ya karşı tavır aldığı, her şeye rağmen imamın aranan vasıfları taşımasını teminat altına soktuğu ve

bir seçmenle dahi olsa imâmet sözleşmesi yapmak suretiyle kendisini şeriatın muhafazası ve tatbikiyle mükellef kıldığı fikrini vermektedir (Mikhail, s. 21-22). Çünkü veliaht tayinini onaylarken adayda gerekli niteliklerin varlığını önemsemiştir; vasıfları hilâfete liyakati sakatlayacak kadar değişmediği müddetçe veliahtın azline cevaz vermemesi bunu göstermektedir. Sınırlı sayıdaki ehlü'l-hal ve'l-akdi yeterli görürken hem halife seçiminin bir an önce sonuçlanıp siyasî istikrarın sağlanmasını, hem de ilk dört halifenin iş başına geliş usullerinin meşruiyetini vurgulayarak İsmâiliyye ve İmâmiyye'ye karşı çıkmayı düşünmüş olmalıdır. Kendine has şartlar içinde gelişen ilk devir tatbikatının sınırlı sayıdaki ehlü'l-hal ve'l-akde mutlak meşruiyet gerekçesi oluşturması mâkul görünmemekle birlikte halifenin genel seçimle belirlenmesinin o dönemler için uygulanabilirliği bulunmadığı unutulmamalıdır. Ayrıca Mâverdî'nin tasarladığı hükümetin değerlerini ve meşruiyetini sadece seçim prosedüründen almadığı da vurgulanmaya değer bir başka önemli noktadır. Mâverdî, muhtemelen yine Şîa'ya reddiye sadedinde kamuoyunun tamamının halifeyi şahsen tanımasının zorunlu olmadığını da savunmaktadır (el-Aḥkâmü's-sulṭâniyye, s. 21). Ona göre aynı zaman ve mekânda iki veya daha çok halife olamayacağı icmâ ile sabittir (Edebü'd-dünyâ, s. 205-206). Burada ümmetin bütünlüğünün korunması yanında rakip Fâtımî hilâfetinin reddi ve Büveyhîler'in muhtemel halifelik girişimlerini önleme gayreti sezilmektedir.

Halife akdin gereği olan yükümlülüklerini edadan âciz kalırsa halkın ona karşı sorumluluğunu yerine getirmesinin farziyeti düşer ve imam azledilmiş olur. Hanefîler'in aksine fâsığın imâmetini reddeden Şâfiîler fıskı tezahür eden imamın meşruiyetini kaybedeceği kanaatindedir (Ahmed Mübârek el-Bağdâdî, Dirâsât fi's-siyâseti'ş-şerʿ iyye, s. 130-132). Mâverdî, halifenin ehlü'l-hal ve'l-akd tarafından hukuken görevden alınabileceğini söyler, fakat bunun hukuken mümkün olan yolunu göstermez. Azil mekanizmasını fazla belirginleştirmezken belki de imamın esasen sözleşmeyle belli ölçüde sınırlanmış otoritesini baştan tartışmalı hale getirmekten kaçınmaktadır. Halʿ yetkisini ehlü'l-halle tahsis ederken de (el-Aḥkâmü's-sulṭâniyye, s. 24-29; Saîd Abdülfettâh Âşûr, V, 24) aslında bir azil mekanizması geliştirmekten çok zorba emîrlerin halifeyi devirmesini önlemeye çalıştığı düşünülebilir. Mâverdî'nin teoride

bile olsa azle kapı açma cesaretini göstermesi önemlidir, çünkü sonraki âlimler bunu dahi yapamamıştır. Kısacası onun halifesi seçimle iş başına gelmesi, hukuka uymakla mükellef kılınması ve azledilebilirliği bulunması sebebiyle mutlakiyetçi vasıflardan uzaktır.

Mâverdî'nin "sivil yükümlülük" kavramına en çok yaklaştığı nokta, emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker sorumluluğunu ferdî vak'alarda duruma vâkıf olanlar üzerine ve güç yetirebilmeleri halinde vâcip saymasıdır. Muhtemelen iktidarı zorla ele geçiren yerel hükümetleri kastederek örgütlü bir kitle tarafından işlenen ve propagandası yapılan münkerden nehyin hükmüne ilişkin dört ayrı görüş aktarmaktadır. Ancak özellikle zalim sultan tarafından işlenen münkerin, din ve hak aşkıyla engellemeye çalışanın zarara girmesi ve hatta katledilmesi ihtimaline rağmen nehyine -maksada eriştirmesi umuluyorsa-cevaz vermektedir. Her iki durumda da hedefe ulaştırmayacak veya ters tepki yapacak, ayrıca münkeri önlemeye uğraşanın canına mal olabilecek nehyin aklen de şer'an da vâcip olmayacağı kanaatine meylettiği anlaşılmaktadır (Edebü'd-dünyâ, s. 150-153; Mikhail, s. 44). Hâriciyye, İbâzıyye, Zeydiyye, Mu'tezile ve Mürcie'den ayrılan Mâverdî müslüman fertlerin devlete karşı etkin direnişini sağlayacak siyasî mekanizmalar veya örgütler tasarlama gayretine girmez. Buna karşılık sapkın görüşlerini yaymaya çalışmadıkları ve bölgesel ayrılıkçılık yapmadıkları sürece Ehl-i sünnet'ten farklı bid'atçı bir mezhebi benimseyen örgütsüz sivil müslüman muhaliflere karşı -devlet başkanına itaati desteklemekten kaçınsalar bile-iktidar tarafından silâhlı güç kullanılmayacağına, kendilerine haklar ve hadlerle ilgili hükümlerin adaletle uygulanacağına dair görüşü (el-Aḥkâmü's-sulṭâniyye, s. 79-80) ümmetin birlik ve bütünlüğünün korunmasına yöneliktir.

Hükümet başkanlarına istişare sorumluluğu yüklemekle (Edebü'd-dünyâ, s. 422-430; Teshîlü'n-naẓar, s. 166-172) mutlakiyetçi bir yaklaşım benimsemediğini gösteren Mâverdî'nin vurguladığı şu ilkelerden anayasal bir hükümet ve nomokratik bir idare tasavvur ettiği anlaşılmaktadır: Yüklendiği ilâhî mesuliyete rağmen halife başkadıdan daha fazla ictihad yetkisine sahip değildir; vezir yürürlükteki hukukî prosedüre uygun bir icraat veya harcama yapmışsa imamın onun yürürlüğünü durdurma hakkı yoktur (el-Aḥkâmü's-sulṭâniyye, s. 31-32); vezir Allah'ın haklarıyla sultanın hakları çatıştığında, "Hâlika isyanda mahlûka itaat yoktur"

kuralının gereğini yapmalıdır (Ḳavânînü'l-vizâre, s. 214); melik yetki kargaşasına ve devlet ricâlinin yetkilerini aşmasına asla izin vermemelidir; melik akidlerine uymalıdır, çünkü kendisini dünyevî konularda halk, dinî hususlarda Allah murakabe altında tutmaktadır (Teshîlü'n-naẓar, s. 147, 243). Ayrıca imamın ölümü üzerine kadılarının azledilmiş sayılmayacağı görüşüyle (el-Aḥkâmü's-sulṭâniyye, s. 101) yargı bağımsızlığına vurgu yapılmaktadır (Saîd Abdülfettâh Âşûr, V, 26).

Ona göre rejim (mülk) iki temel üzerinde istikrar kazanır: Kuruluş ve yönetim. Rejimin kuruluşu da üç alternatif temele dayanır: Din, kuvvet ve mal / servet. Bunlardan en güçlüsü, köklüsü, süreklisi ve bağlılık bakımından ihlâslısı topluluk-kurucu unsur olan dindir. Güce dayalı rejim tesisi ya iktidarın ihmal ve aczinden ya da zulüm ve istibdadından kaynaklanır. Mevcut baskıcı rejim zayıflayınca güçlüler iktidara tamah ederek veya zulmü durdurmak için harekete geçerler. Soy, görüş ve cesaret açısından ileri gelen birinin emirliğinde toplanan yeterli sayıda bir ordu iktidarı ele geçirebilir. Mâverdî, "güce dayalı rejim" (mülk kāhir) adını verdiği bu rejimin halka karşı adaletli davranılması durumunda onaylanıp benimseneceğini ve kökleşeceğini düşünmektedir (krş. Teshîlü'n-naẓar, s. 253). Mal ve servete dayalı düzense zenginleşen bir zümrenin devlet içindeki konum ve bağlantılarını kullanarak iktidarı ele geçirmesiyle kurulur. En zayıf rejim budur (a.g.e., s. 203-205). Mâverdî, istikrarlı hükümetin tesisinin ardından gelen yönetim sürecinde ülkenin imarı, halkın güvenliği, ordunun ve kamu maliyesinin yönetiminin önem taşıdığını belirterek eserlerinde bu konularda ayrıntılı açıklamalarda bulunur (Edebü'd-dünyâ, s. 307; Teshîlü'n-naẓar, s. 197-199, 206-223; Selâhaddin Abdüllatîf en-Nâhî, s. 5-7; M. Celûb el-Ferhân, sy. 34-35 [1997], s. 187-188, 192-193). Toplumsal dirlik ve düzenin sırasıyla dinî, siyasî, hukukî / adlî, inzibatî, iktisadî ve beşerî (psikolojik) olarak nitelenebilecek altı temeli bulunduğunu belirten Mâverdî bunları uyulan din, baskın otorite (etkin yönetim), yaygın adalet, genel güvenlik, sürekli bolluk ve geniş emel şeklinde sıralayarak her birini açıklar. Bunlardan sonuncusuyla ilgili açıklaması özellikle vurgulanmaya değer. Ona göre geniş emel, teşebbüs arzusunu kamçılayarak insanı ömrüne sığmayacak ve hayat boyunca erişilmesi umulmayacak şeylerin elde edilmesine yöneltir. Allah'ın insanlığa -hilâfet misyonunun gereği olarak-verdiği geniş emel sayesinde büyüme, kalkınma ve ilerleme sağlanmış, maddî umran nesilden nesile

gelişerek aktarılmıştır (Edebü'd-dünyâ, s. 69-70, 201-219, 268-269; ayrıca bk. Teshîlü'n-naẓar, s. 155, 199, 226, 256, 280, 283, 287; Ḳavânînü'l-vizâre, s. 161; Ahmed Mübârek el-Bağdâdî, Mecelletü Külliyeti'l-âdâb, XI/1 [1984], s. 270-272; Selâhaddin Abdüllatîf en-Nâhî, s. 120, 137, 140, 143).

Mâverdî'ye göre halifenin mezalim davalarına bizzat başkanlık etmesi adalet gereğidir. Böylece devlet başkanının soyutlanmışlık ve ululuğunun karşısına ulaşılabilirlik ve basitlik ideali konmaktadır (Mikhail, s. 32). Mâverdî, makamların tecrübe ve beceri açısından uygunluk aranmaksızın babadan oğula intikaline karşı çıkmakta, rütbe hiyerarşisini kabul etmekle birlikte âtıl kapasiteye yol açılmaması için meslekler arasında kabiliyete ve liyakate dayalı sınırlı geçişi onaylamaktadır (Teshîlü'n-naẓar, s. 231-243, 264-265, 269-272). Ona göre Sâsânîler'in sınıf atlama yasağı makam ve mevkilerin âdil dağılımını ortadan kaldırmakta ve gelişme azmini kırarak yetenekleri köreltmektedir. Mâverdî tebaayı istismar eden öğütücü ve ezici bürokrasiye karşıdır. Masrafları toplumun sırtında ağır bir yük oluşturan bürokrasi sınıfı en az düzeye indirilmelidir; çünkü çokluk çekişmeye, çekişme de yozlaşmaya ve kayırmacılığa yol açar (Ḳavânînü'l-vizâre, s. 216).

4. İktisat. Mâverdî ekonomi çerçevesine giren önemli değerlendirmelerde bulunmaktadır. Vezirin ve üst düzey devlet erkânının iktisadî faaliyetlerde bulunmasını onaylamayan Mâverdî özel mülkiyet haklarına ve hür teşebbüse saygılıdır. Ona göre yöneticiler herhangi bir sınıfla rekabet etmemeli, iş ortaklığı yapmamalıdır; çünkü bu durum haksız rekabete yol açıp düzeni bozar, tebaanın çalışma azmini kırar, kamu işlerini ihmale uğratır (a.g.e., s. 143-144).

Kamu maliyesinin idaresi konusunda vezire şu tavsiyelerde bulunmaktadır: Gelirler heybetle ve şeffaflıkla korunmalıdır. Zulüm, suistimal, emanete hıyanet, bozgunculuk ve bunların yol açacağı vergi kayıplarının önlenebilmesi için gelirlerin idaresinde görevlendirilecek memurlarda adalet, güvenilirlik, iş bitiricilik, uzmanlık ve müsamahakârlık vasıfları aranmalıdır. Bir vergi bölgesini emanet usulüyle

işleten nâzırın kusurundan dolayı gelirler azalıyorsa yerine yeterli niteliklere sahip, daha yüksek vergi toplamayı vaad eden veya toplaması umulan bir başkası tayin edilmelidir. Vergi bölgelerinin âdil siyaset kanunlarına uygun düşmeyen iltizam (damân) usulüyle işletmeye verilmesi benimsenmemelidir. Mültezim (dâmin) daha yüksek vergi geliri elde etmek için bölgesini tahakküm altına almakta, halka baskı uygulamakta, böylece kaçkınlara yol açmaktadır (a.g.e., s. 192, 198-199; Teshîlü'n-naẓar, s. 240-241; iltizamın hükmü için ayrıca bk. el-Aḥkâmü's-sulṭâniyye, s. 229). Âmilin tayin edilmiş maaşından daha çoğunu haksız yere alması, belirlenmiş vergilerden fazlasını zorla toplaması hoş görülmez; suistimali varsa tazmin ettirilir. Mezâlim nâzırı gibi divan sorumlusu da halkın vergi memurları aleyhindeki şikâyetlerini inceleyip hükme bağlamak ve zararlarının tazminini sağlamakla yükümlüdür (el-Aḥkâmü's-sulṭâniyye, s. 107, 154, 275, 283-284).

Yetkili makamın sorumluluğu güç sahiplerinin özel mülkiyete saygı duymasını sağlamak, zorbalıkla müsadere edilmesini engellemek, vergi tahsilâtının ve harcamaların idarî düzenlemelere uygunluğunu denetlemek, tahsildarların, divan ve ordu mensuplarının suistimallerini önlemektir. Keyfî davranışlarının ve zulümlerinin önüne geçilebilmesi için devlet ricâline düzenli ve yeterli ücret verilmelidir (a.g.e., s. 106-109). Özellikle başarılı valiler ve haraç görevlileri kısa aralıklarla değiştirilmemelidir; çünkü bu durum, onların uzaklaştırılma ihtimaline karşı üretken yatırımları aksatmalarına ve gelecekte işsiz kalma endişesiyle para biriktirmek için halktan aşırı vergi almalarına sebep olabilir. Melik dürüst ve üretken memurların mallarına çeşitli bahanelerle el koyarak ne onları yolsuzluğa sevketmeli ne de kendisini zalim durumuna düşürmelidir. Buna karşılık hıyanet içindeki yöneticiler görevden alınmalıdır (Teshîlü'n-naẓar, s. 266-267).

Komşularla yapılan barış antlaşmaları ve bu çerçevede ülkeye sokulan ticaret mallarından alınacak gümrük vergilerinin oranları ve yeni düzenlemeler keyfîliklerin önlenebilmesi için sınırlardaki divanlarda ayrıntılı bir şekilde kaydedilmelidir. İslâm ülkesinde şehirler arası ticaretten gümrük alınması haramdır. Valilerin vergi oranları üzerinde yaptıkları ayarlamalar şeriatça yasaklanmamış olup ictihada mahal varsa kabul edilir; çünkü zamda halkın, indirimde ise hazinenin zararı vardır (el-Aḥkâmü's-

sulṭâniyye, s. 272-273).

Mâverdî, cizyenin mükelleflerin malî durumuna göre ictihadla belirleneceği görüşündedir. Haraç toprağın verimliliği, sulaklığı, ürününün kıymeti ve pazarlarla arasındaki mesafeye dayalı ödeme kapasitesi göz önünde bulundurularak takdir edilmelidir. Haraçgüzârlarla feyin hak sahipleri arasındaki adaletli dengenin gözetilmesi şarttır; mükelleflere ihtiyaçlarını karşılayacak ve zor günler için ihtiyat akçesi biriktirecek kadar gelir bırakılmalıdır. Halkın toprağın verimliliğini arttırıcı yatırımlarından kaynaklanan ürün artışı sebebiyle vergileri yükseltilmemelidir; aksi takdirde girişim arzuları kırılarak âtıl kapasiteye yol açılır. Buna karşılık kendi ihmallerinden kaynaklanan üretim düşüşü vergi indirimini gerektirmez, aksi halde atalete saplanırlar. Haraç mükellefi vergisini ödeyemeyecek kadar malî sıkıntı içine düşerse ödeme ertelenir (a.g.e., s. 184, 188-193).

Harcamalar gerekli ve zorunlu kalemlere yöneltilmelidir. Giderlerin idaresinde görevlendirilecek memurlar ordunun erzakı gibi muayyen harcama kalemlerinin miktarlarını ve hak sahiplerini bilmeli, nafaka / bahşiş vb. masraflar hakkındaki emirlere vâkıf olmalı ve âmirin politikasını kavramalı, sarf kalemlerini bellemeli, iktisatlı davranmalı, ücretlerin ödenmesinde kamu yararını gözetmelidir (Ḳavânînü'l-vizâre, s. 192-194).

Melikin adam kayırmaksızın ve haddi aşmaksızın ihtiyaç sahiplerine atâ tahsisi takdire şayandır; hesapsız atâ dağıtmak ve haksızlık yapmak israf sayılır. Mâverdî kamu gelirlerinin harcanması sürecinde bölüşüm adaleti, hakkaniyet, liyakat, itidal, şeffaflık, dürüstlük gibi ilkelere vurgu yapmaktadır (Teshîlü'n-naẓar, s. 174-178). Ödemelerle ilgili görüşleri hayat standardına ilişkin ipuçları vermesi açısından ilginçtir. Ordu divanından mücahidlere bağlanacak atâ yeterli miktarda olmalıdır ki bunlar geçim uğruna ülkelerini savunmaktan geri kalmasınlar. Yeterli miktarı belirlemede şu üç ölçüte itibar edilmelidir: Kişinin bakmakla yükümlü olduğu aile fertleri, hizmetçiler, binek ve yük hayvanları, hayat şartlarına uygun barınak. Bunları karşılamaya yetecek yıllık bir atâ tahsis edilir ve her yıl durumu gözden geçirilerek gerekirse yeniden ayarlanır (el-Aḥkâmü's-sulṭâniyye, s. 269-270).

Mâverdî'nin zekâta ilişkin bir görüşü de hayat standardı anlayışını yansıtır.

Zekâtta hak sahibi sekiz sınıf (et-Tevbe 9/60) arasındaki savaşçı olmayan miskinlerle fakirlere yıllık geçimlerine yetecek miktarda pay verilir. Miskin ve fakirlere kamu arazilerinden himâ tahsisi câiz olup Câhiliye dönemindeki uygulamanın aksine buralardan varlıklıların istifadesi yasaklanmalıdır (a.g.e., s. 156-158, 242-243). Mâverdî'nin fakirlerin korunmasına yönelik bu yaklaşımı, aynı zamanda kaynakların tahsisinde âdil gelir dağılımı ilkesine verdiği önemi yansıtmaktadır (Rif'at el-Ivazî, I/1 [1985], s. 112-114).

Ölü arazilerin üretime kazandırılmasını önemseyen Mâverdî'nin bu konudaki ifadelerinden, hem kaynakların etkin kullanımının sağlanmasını hem de spekülatif amaçlı toprak yağmacılığının önüne geçilmesini hedeflediği sezilmektedir. Sultanın, üzerinde tasarrufu câiz görülen ölü topraklardan ihyâ ve imara imkânı olanları iktâ-ı temlîkte bulunması câizdir. Böyle bir araziyi belli şartlar çerçevesinde ihyâ eden kimse -devletin iznini almaksızın-toprağın mülkiyetine sahip olur (el-Aḥkâmü's-sulṭâniyye, s. 231-233, 248-249).

Mâverdî'ye göre para, satın alma veya tazminat işlemlerinde malların mutlak kıymet ölçüsü ve hesap aracıdır. Mâverdî ekonomi biliminde Gresham kanunu adıyla bilinen, "Kötü para iyi parayı kovar" şeklindeki kuralı yüzlerce yıl önce vurgulamakta, bu sebeple sikkede sahtekârlık yapanlara ta'zîr cezası uygulanmasına hükmetmektedir (a.g.e., s. 198-199; Teshîlü'n-naẓar, s. 275-276; M. Celûb el-Ferhân, sy. 34-35 [1997], s. 185-186).

Mâverdî, bazı belediyecilik hizmetlerinin ve pazarların denetimi başta olmak üzere kamu alanlarındaki zâbıta görevinin yürütülmesi işini hisbe teşkilâtının sorumluluk alanına sokmaktadır. Meselâ su şebekesinin, ibadethanelerin bakım ve onarımı gibi hizmetlerin, muhtaç yolcuların temel ihtiyaçlarının giderilmesi gibi kamu işlerinin yerel idarelerin bütçesiyle ve merkezî hazineden talep edilecek destekle yahut şehrin ileri gelenlerinden sağlanacak gönüllü katkılarla edası muhtesibin yükümlülükleri arasındadır (el-Aḥkâmü's-sulṭâniyye, s. 321; Rif'at el-Ivazî, I/1 [1985], s. 116; ayrıca bk. HİSBE).

Eserleri. 1. el-Ḥâvi'l-kebîr* Eserde alışılmış açıklamacı şerh tekniğinin

aksine konular yeni meselelere dair hükümlerle zenginleştirilmiştir. Farklı görüşlerin gerekçeli olarak izah edilip tartışılması kitaba bir ilm-i hilâf eseri özelliği kazandırmıştır (Erturhan, sy. 3 [1999], s. 482). İki ayrı ilmî neşri yapılan

(nşr. Ali Muhammed Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd, giriş cildi ve I-XVIII, Beyrut 1414/1994, Muhammed b. Ahmed el-Ezherî'nin ez-Zâhir'i ile birlikte; nşr. Mahmûd Mataracı v.dğr., I-XXIV, Beyrut 1414/1994, Zeynüddin İbnü'l-Verdî'nin Behcetü'l-Ḥâvî'si ve ez-Zâhir ile birlikte) el-Ḥâvi'l-kebîr'in çeşitli bölümleri ayrıca basılmış olup bazıları şunlardır: Ḳıtâlü ehli'l-baġy (nşr. İbrâhim b. Ali Sandıkçı, Kahire 1987); el-Ḥudûd (I-II, nşr. İbrâhim b. Ali Sandıkçı, baskı yeri yok, 1415/1995); er-Raḍâʿ (nşr. Âmir Saîd ez-Zeybârî, Beyrut 1416/1996); en-Nafaḳāt (nşr. Âmir Saîd ez-Zeybârî, Beyrut 1418/1998). 2. el-İḳnâʿ. Rivayete göre Halife Kādir-Billâh dört mezhebin otoritelerinden birer muhtasar fıkıh kitabı hazırlamalarını istemiş, Mâverdî el-Ḥâvî'sinin delillere yer vermeyen el-İḳnâʿ adlı muhtasarını hazırlayıp takdim etmiş ve halife en çok onu beğenmiştir (Yâkūt, XV, 54). İbn Kādî Şühbe eserin garâib içeren bir muhtasar olduğunu söylemektedir (nşr. Hıdır Muhammed Hıdır, Küveyt 1402/1982). el-İḳnâʿ Ebû Şücâ' el-İsfahânî tarafından şerhedilmiştir. 3. Tefsîrü'l-Ḳurʾân (en-Nüket ve'l-ʿuyûn). Müellif Kur'an'ın tamamı yerine sadece gerekli gördüğü âyetleri tefsir etmiştir. Kaynakları arasında hadis, sahâbe ve tâbiîn sözleri yanında Yahyâ b. Sellâm, Muhammed b. Cerîr et-Taberî, İbn Ebû Hâtim, Muhammed b. Hasan en-Nakkāş, Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, İbn Kuteybe, Câhiz, Zeccâc, Ma'mer b. Müsennâ gibi müfessirlerin görüşleri; Nehhâs, Muhammed b. Ahmed el-Ezherî gibi dilcilerin eserleri bulunmaktadır. Hem rivayet hem dirayet tefsiri özelliği taşıyan eserde rivayetlerin çoğu isnadsızdır. Âyetlerin nüzûl yerleri ve sebepleri belirtilmiş, muğlak kelimelerin anlamları ile veciz ifadeler açıklanmış, mücmelleri tefsir, müteşâbihleri te'vil edilmiş, ihtilâflara, kıraat farklılıklarına ve fıkhî hükümlere de yer verilmiştir. Müellifin hukukçuluğu ahkâm âyetlerinin tefsirine, dilciliği ise edebî ve lugavî açıklamalarına yansımaktadır. Aralarında Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, Ali b. Muhammed el-Hâzin ve Şehâbeddin Mahmûd el-Âlûsî'nin yer aldığı birçok müfessir Mâverdî'den nakiller yapmıştır (Karmış, s. 113-156). Tefsîrü'l-Ḳurʾân'ın çeşitli neşirleri yapılmıştır (nşr. Hıdır Muhammed Hıdır, I-IV, Küveyt 1402/1982; Kahire

1413/1993; nşr. Seyyîd b. Abdülmaksûd b. Abdürrahîm, I-VI, Beyrut 1412/1992). Eser İzzeddin İbn Abdüsselâm (Tefsîrü'l-Ḳurʾân, nşr. Abdullah b. İbrâhim b. Abdullah el-Vehîbî, Beyrut 1416/1996) ve Ebü'l-Feyz Muhammed b. Ali b. Abdullah el-Hillî (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 458) tarafından ihtisar edilmiştir. 4. Ems̱âlü'l-Ḳurʾân. Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Kütüphanesi ile (Ulucami, nr. 1268) Leiden Kütüphanesi'nde birer yazması mevcuttur. 5. Aʿlâmü'n-nübüvve* (Delâʾilü'n-nübüvve). Peygamberlik müessesesini aklın ışığında ispatlamaya çalışan bir kitaptır (Kahire 1319, 1330, 1353, 1391/1971, 1985; nşr. Abdurrahman Hasan Mahmûd, Kahire 1407/1987; nşr. Muhammed el-Muʻtasım-Billâh el-Bağdâdî, Beyrut 1407/1987; nşr. Muhammed Şerîf Sükker, Beyrut 1412/1992). 6. el-Aḥkâmü's-sulṭâniyye*. İslâm anayasa, idare, maliye ve devletler hukuku kapsamına giren bazı konuları ele almaktadır (ed. R. Enger, Maverdii constitutiones politicae, Bonn 1853; Kahire 1298, 1319, 1324, 1327, 1328, 1380/1960, 1386/1966, 1973; Haydarâbâd 1350/1931; nşr. Muhammed Fehmî es-Sercânî, Kahire 1978; nşr. Ahmed Mübârek el-Bağdâdî, Kahire-Küveyt 1409/1989; nşr. Abdurrahman el-Umeyre, Kahire 1994-1995). Eser Fransızca (trc. Edmond Fagnan, Les statuts gouvernementaux, Alger 1915, 1984; Paris 1982), İngilizce (trc. Wafaa H. Wahba, The Ordinances of Government: A Translation of Al-Aḥkām al-Sulṭāniyya, Reading 1996; trc. Asadullah Yate, al-Ahkam as-Sultaniyyah: The Laws of Islamic Governance, London 1416/1996, 2001), Türkçe (trc. Ali Şafak, el-Ahkâmu's-Sultâniyye: İslâmda Hilâfet ve Devlet Hukuku, İstanbul 1396/1976, 1994), Farsça ve Urduca'ya çevrilmiştir. Ayrıca S. Keijzer'in Flemenkçe'ye (Mawerdi's publiek en administratief regt van den Islam, Den Haag 1862), Léon Ostrorog'un Fransızca'ya (el-Ahkâm es-Soulthânîya: Traité de droit public musulman, Paris 1901-1906, 1925, Beyrut 1982), Darlene R. May'in İngilizce'ye (al-Māwardī's al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah: A Partial Translation with Introduction and Annotations, Indiana University, basılmamış doktora tezi, Bloomington 1978) kısmî çevirileri vardır. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, Mâverdî'nin el-Aḥkâmü's-sulṭâniyye'sini çok sert biçimde eleştirir (bk. el-GIYÂSÎ). el-Aḥkâmü's-sulṭâniyye Celâleddin es-Süyûtî tarafından ihtisar edilmiştir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 19). 7. Ḳavânînü'l-vizâre ve siyâsetü'l-mülk (Edebü'l-vezîr). Kitapta vezirliğin tanımı ve çeşitleri, vezirin nitelikleri, yetkileri, yükümlülükleri ele alınmakta ve bu makamın sahiplerine öğütler verilmektedir (Kahire 1348/1929, 1414/1994; nşr. Muhammed Süleyman

Dâvûd - Fuâd Abdülmün‘im Ahmed, İskenderiye 1972, 1396/1976, 1398/1978, 1411/1991; nşr. Selâhaddin Besyûnî Raslân, Tanta 1976; Kahire 1983, 1985, 1986; nşr. Rıdvân es-Seyyid, Beyrut 1979, 1993). Yûsuf b. Hasan el-Hüseynî’nin Farsça’ya çevirdiği eserin Hüseyin Hüsnü b. Sâlih el-Bosnevî (Zînetü’s-sadâre fî tercemeti âdâbi’l-vezâre, İÜ Ktp., TY, nr. 2729; Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1857) ve Şirvânîzâde Mehmed Rüşdü Paşa (Düstûrü’l-vüzerâ Tercümesi, İÜ Ktp., TY, nr. 2690, 6929, 9610) tarafından yapılmış birer Türkçe tercümesi vardır. 8. Teshîlü’n-naẓar ve taʿcîlü’ẓ-ẓafer. “Sulta”nın mahiyeti, yapısı, felsefesi ve işleyiş kurallarına ilişkindir. Devlet başkanında bulunması zorunlu ahlâkî nitelikleri ve izlenmesi gereken siyaseti iki bölüm halinde inceler. Müellif mukaddimede eserin gerek yönetenlerin gerekse yönetilenlerin ıslahına dair hem dogmatik hem pratik içerikli bir kitap olmasını amaçladığını bildirir (s. 98). Bu çerçevede zaman zaman tarihî örnekleriyle birlikte hükümetlerin nasıl kurulup korunduğunu, başarısızlık ve yıkılış sebeplerini ele almaktadır (nşr. Muhyî Hilâl es-Serhân, Beyrut 1401/1981, 1406; nşr. Hasan es-Sââtî, Beyrut 1982; nşr. Rıdvân es-Seyyid, Beyrut 1987). 9. Naṣîḥatü’l-mülûk (nşr. Hıdır Muhammed Hıdır, Küveyt 1403/1983; nşr. Muhammed Câsim el-Hadîsî, Bağdad 1406/1986; nşr. Fuâd Abdülmün‘im Ahmed, İskenderiye 1988). Nâşirlerden Fuâd Abdülmün‘im Ahmed, klasik kaynaklarda adı geçmeyen kitabın Mâverdî’ye nisbetini kabul etmemekte ve Ebû Zeyd el-Belhî’ye ait olabileceği ihtimali üzerinde durmaktadır (Naṣîḥatü’l-mülûk, neşredenin girişi, s. 5-8, 13-33). Mustafa Sarıbıyık, üzerinde doktora çalışması yaptığı eseri (1996, SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü) Türkçe’ye çevirmiştir (Siyaset Sanatı, İstanbul 2000). 10. Edebü’d-dünyâ ve’d-dîn*. Ahlâka dair bu meşhur eser bizzat müellifince talebelere okutulmuştur. İslâm ahlâkının bir miktar Grek felsefesi ve daha çok Fars hikmeti katılarak fıkıhçı titizliği ve edip inceliğiyle işlendiği kitap ilki İstanbul’da (1299) olmak üzere tahkikli ve tahkiksiz onlarca defa basılmıştır (nşr. Mustafa es-Sekkā - Muhammed Şerîf Sükker, Beyrut 1408/1988). Yaşar Çalışkan, Edebü’d-dünyâ ve’d-dîn’in sonundaki altıncı bölümü kapsamayan Bergamalı Cevdet tercümesini (Edebü’d-dîn ve’d-dünyâ Tercümesi, I-III, İstanbul 1327-1328) sadeleştirerek günümüz Türkçe’sine aktarmıştır (Maddî ve Manevî Yüce Hedefler, İstanbul 1993; bu neşrin eleştirisi

için bk. Aydın, V/55 [1994], s. 22). Edebü’d-dünyâ ve’d-dîn’i ayrıca Selahattin Kip ile Abidin Sönmez (İstanbul 1978) ve Ali Akın (İstanbul

1979, 1982, 1998) Türkçe'ye, Osman Reşer Almanca'ya (I-III, Das kitāb adab addunyā wa'd-dīn, Stuttgart 1932-1933; Osnabrück 1984) çevirmiştir. 11. el-Ems̱âl ve'l-ḥikem. 300'er hadis, meselhikmet ve beyit içeren bir derlemedir (nşr. Fuâd Abdülmün'im Ahmed, İskenderiye, ts. [1402/1981], 1985; Devha 1403/1983).

Mâverdî'ye et-Tuḥfetü'l-mülûkiyye fî âdâbi's-siyâsiyye adlı bir eser izâfe edilirse de (nşr. Fuâd Abdülmün'im Ahmed, İskenderiye 1977, 1402/1982, 1993) nâşir, Bibliothèque Nationale'de kayıtlı olup (nr. 2447) kapağında Mâverdî'ye nisbet edilen nüshanın Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Ahvâzî'nin et-Tibrü'l-mesbûk'u ile benzerliğine dikkat çektikten sonra VII. (XIII.) yüzyılda yaşamış kimliği meçhul Mısırlı sûfîmeşrep bir Mâlikî'ye ait olabileceğine dair gerekçeler ileri sürmektedir (s. 32-46, 129-130). Ayrıca et-Tuḥfetü'l-mülûkiyye'nin başında (s. 51) aklı, müstakil varlığı bulunan ilk yaratık şeklinde niteleyen zayıf bir hadis nakledilmektedir. Diğer kitaplarında aklın cevherliğini reddeden Mâverdî'nin bu hadisi onaylar mahiyette aktarması çelişki doğuracağı için eserin kendisine nisbeti mümkün değildir.

Mâverdî'ye er-Rütbe fî ṭalebi'l-ḥisbe (nşr. Ahmed Câbir Bedrân, Kahire 1423/2002) adlı bir eser daha nisbet edilmekteyse de bu kitap İbnü'l-Uhuvve'nin Meʿâlimü'l-ḳurbe fî aḥkâmi'l-ḥisbe'sidir.

BİBLİYOGRAFYA

Mâverdî, Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn (nşr. Mustafa es-Sekkā - Muhammed Şerîf Sükker), Beyrut 1408/1988; a.mlf., et-Tuḥfetü'l-mülûkiyye fî âdâbi's-siyâsiyye (nşr. Fuâd Abdülmün'im Ahmed), İskenderiye 1977; a.mlf., Edebü'l-ḳāḍî (nşr. Muhyî Hilâl es-Serhân), Bağdad 1391-92/1971-72, I-II; a.mlf., Teshîlü'n-naẓar ve taʿcîlü'ẓ-ẓafer (nşr. Rıdvân es-Seyyid), Beyrut 1987, tür.yer., ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 5-93; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübüvve (nşr. Muhammed el-Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1407/1987; a.mlf., Naṣîḥatü'l-mülûk (nşr. Fuâd Abdülmün'im Ahmed), İskenderiye 1988, ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 5-8, 13-33; a.mlf., el-

Aḥkâmü's-sulṭâniyye (nşr. Ahmed Mübârek el-Bağdâdî), Kahire-Küveyt 1409/1989; a.mlf., Ḳavânînü'l-vizâre ve siyâsetü'l-mülk (nşr. Rıdvân es-Seyyid), Beyrut 1998; a.mlf., el-Ḥâvi'l-kebîr (nşr. Ali Muhammed Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Beyrut 1414/1994, I-XVIII, tür.yer.; a.mlf., en-Nüket ve'l-ʿuyûn (nşr. Seyyîd b. Abdülmaksûd b. Abdürrahîm), Beyrut 1412/1992, I-VI, tür.yer.; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, I, 53-54; XII, 102-103; İbn Hayr, Fehrese, s. 59; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam, VIII, 26, 41, 65-66, 97-98, 109-111, 116, 199-200, 233; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, XV, 52-55; İbnü's-Salâh, Ṭabaḳātü'l-fuḳahâʾi'ş-Şâfiʿiyye (nşr. Muhyiddin Ali Necîb), Beyrut 1413/1992, I, 97, 234, 371; II, 636-642; İbn Hallikân, Vefeyât, III, 282-284; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVIII, 64-67; a.mlf., Mîzânü'l-iʿtidâl, III, 155; Safedî, el-Vâfî, XXI, 451-453; Sübkî, Ṭabaḳāt, V, 267-285; İbn Kesîr, el-Bidâye, XII, 26, 33, 40, 43-44, 49, 51, 80; a.mlf., Ṭabaḳātü'l-fuḳahâʾi'ş-Şâfiʿiyyîn (nşr. Ahmed Ömer Hâşim - M. Zeynühüm M. Azeb), Kahire 1413/1993, I, 418-419; İbn Kādî Şühbe, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye, I, 230-232; İbn Hacer, Lisânü'l-Mîzân, IV, 260-261; Taşköprizâde, Miftâḥu's-saʿâde, I, 321-322, 415; II, 331; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 19, 458; II, 1315, 1681, 1958, 1978; Ahlwardt, Verzeichnis, I, 361, 363; II, 593; IV, 163; V, 7-8, 16, 109-110; Brockelmann, GAL, I, 483; Suppl., I, 668; a.mlf., "al-Māwardī", EI² (İng.), VI, 869; J. Sauvaget, Introduction a l'histoire de l'orient musulman, Paris 1943, s. 89; E. I. J. Rosenthal, Political Thought in Medieval Islam, Cambridge 1958, s. 27-51; M. H. Kerr, Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muḥammad ʿAbduh and Rashīd Riḍā, California-London1966, s. 220; M. Casiri, Bibliotheca Arabico-Hispana Escurialensis, Osnabrück 1969, I, 224; Haroon Khan Sherwani, Studies in Muslim Political Thought and Administration, Lahore 1970, s. 99-112; M. Süleyman Dâvûd - Fuâd Abdülmün'im Ahmed, el-İmâm Ebü'l-Ḥasan el-Mâverdî, İskenderiye 1978; Qamaruddin Khan, al-Mawardi's Theory of the State, Delhi 1979, s. 18-48; P. Voorhoeve, Codices Manuscripti VII: Handlist of Arabic Manuscripts in the Library of the University of Leiden and Other Collections in the Netherlands, The Hague 1980, s. 7, 13, 104; Orhan Karmış, Mâverdî ve Tefsirdeki Metodu (doçentlik tezi, 1981), AÜ İlâhiyat Fakültesi; H. A. R. Gibb, Studies on the Civilization of Islam (ed. S. J. Shaw - W. R. Polk), Princeton 1982, s. 141-165; M. Celâl Şeref, Neşʾetü'l-fikri's-siyâsî ve teṭavvürüh fi'l-İslâm, Beyrut 1982, s. 211-249; M. Abdülkādir Ebû Fâris, el-Ḳāḍî Ebû Yaʿlâ el-Ferrâ ve kitâbühû el-Aḥkâmü's-sulṭâniyye, Beyrut 1403/1983, s. 499-540; Carra de Vaux, Les

penseurs de l'Islam, Paris 1984, I, 272-277; III, 349-360; Subhî Mahmesânî, el-Mücâhidûn fi'l-ḥaḳ, Beyrut 1985, s. 103-159; A. K. S. Lambton, State and Government in Medieval Islam, Oxford 1985, s. 73, 83-102, 108, 180, 311; Ahmed Mübârek el-Bağdâdî, Dirâsât fi's-siyâseti'ş-şerʿiyye, Küveyt 1408/1987, s. 101-169; a.mlf., "el-İnsân vel-müctemaʿ fi'l-fikri's-siyâsî li'l-Mâverdî", Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb: Câmiʿatü'l-Melik Suʿûd, XI/1, Riyad 1984, s. 265-295; M. Fethî ed-Dirînî, Dirâsât ve buḥûs̱ fi'l-fikri'l-İslâmiyyi'l-muʿâṣır, Beyrut-Dımaşk 1408/1988, I, 341-447; Fehmî Ced'ân, Üsüsü't-teḳaddüm ʿinde müfekkiri'l-İslâm fi'l-ʿâlemi'l-ʿArabiyyi'l-ḥadîs̱, Amman 1988, s. 56-72; Ali Halîl Mustafa, Ḳırâʾe terbeviyye fî fikri Ebi'l-Ḥasan el-Baṣrî el-Mâverdî, Cidde-Mansûre 1411/1990; Majid Fakhry, Ethical Theories in Islam, Leiden 1991, s. 158-167; M. Âbid el-Câbirî, el-ʿAḳlü's-siyâsiyyü'l-ʿArabî, Beyrut 1991, s. 343, 354, 359-361; a.mlf., el-ʿAḳlü'l-aḫlâḳıyyü'l-ʿArabî, Beyrut 2001, s. 39-41, 116-119, 232-237, 525-530, 561-570; Selâhaddin Abdüllatîf en-Nâhî, el-Ḫavâlid min ârâʾi Ebi'l-Ḥasan el-Baṣrî el-Baġdâdî el-maʿrûf bi'l-Mâverdî, Beyrut 1414/1994; Ahmet Davutoğlu, Alternative Paradigms, Lanham 1994, s. 107, 127, 142, 153, 185, 193; Hanna Mikhail, Politics and Revelation: Māwardī and After, Edinburgh 1995; Abdullah Oğrak, Ebu'l-Hasan el-Maverdi'nin İktisadi Görüşleri (yüksek lisans tezi, 1997), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Mohammed Arkoun, "L'éthique musulmane d'après Mawardī", REI, XXXI (1963), s. 1-31; H. Laoust, "La pensée et l'action politique d'al-Māwardī (364/450-974/1058)", a.e., XXXVI (1968), s. 11-92; Saîd Bensaîd, "et-Tefkîrü's-siyâsî ʿinde Ebi'l-Ḥasan el-Mâverdî", Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb ve'l-ʿulûmi'l-insâniyye, I/1, Fas 1978, s. 254-278; Rif'at el-Ivazî, "Taḥlîl iḳtiṣâdî li-Kitâbi'l-Aḥkâmi's-sulṭâniyye li'l-Mâverdî", Mecelletü'd-dirâsâti't-ticâriyyeti'l-İslâmiyye: Câmiʿatü'l-Ezher, I/1, Kahire 1985, s. 101-118; Rıdvân es-Seyyid, "el-Medîne ve'd-devle fi'l-İslâm: Dirâse fî rüʾyeteyi'l-Mâverdî ve İbn Ḫaldûn", el-Ebḥâs̱, XXXIV, Beyrut 1986, s. 67-85; Fazl Şelak, "el-Faḳīh ve'd-devletü'l-İslâmiyye: Dirâse fî kütübi'l-aḥkâmi's-sulṭâniyye", el-İctihâd, sy. 4, Beyrut 1989, s. 91-140; Cemal Aydın, "Bir Kitabın Katli ve Milli Eğitim Bakanlığı", Dergâh, V/55, İstanbul 1994, s. 22; M. Celûb el-Ferhân, "el-Fikrü'l-iḳtiṣâdî fî kitâbâti'l-Mâverdî", el-İctihâd, sy. 34-35 (1997), s. 169-204; Sabri Erturhan, "Mâverdî ve 'el-Hâvi'l-kebîr' Adlı Eseri", Cumhuriyet Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 3, Sivas 1999, s. 471-490; Mustafa Çağrıcı, "Mâverdî'de Siyaset Ahlakı", İslâmiyât,

VI/1, Ankara 2003, s. 71-92; Saîd Abdülfettâh Âşûr, “el-Aḥkâmü’s-sulṭâniyye li’l-Mâverdî”, Tİ, V, 16-30.

Cengiz Kallek

MÂYE

(مايه)

Türk mûsikisinde bir makam.

Sözlükte “asıl, esas, gerekli madde” anlamına gelen Farsça mâye kelimesi, Türk mûsikisinde segâh ve uşşak makamlarının birbirine geçkili olarak kullanılmasıyla meydana gelen iki ayrı makama isim olmuştur. Segâh mâye ve dügâh mâye adlı çok eski fakat az kullanılmış bu iki makamın her birindeki esas dizi veya makamın belirtilmesi amacıyla bu ismin verildiği anlaşılmaktadır.

1. Segâh Mâye. Segâh makamıyla uşşak makamının birbirine geçkili olarak kullanılmasıyla meydana gelmiştir. Makam segâh perdesinde, yani yerindeki segâh makamı dizisine dügâhta, yani yerindeki uşşak makamı dizisinin eklenmesinden sonra yine segâh dizisine geçilerek karar verilmesi suretiyle oluştuğundan makamın durağı segâh perdesidir. Makamın yapısı segâh + uşşak + segâh şeklindedir.

Çıkıcı seyreden segâh mâye makamının güçlüsü nevâ perdesi olup bu perdede segâh makamında olduğu gibi yarım karar yapılır. Segâh seyri sırasında eksik segâh beşlisi kullanılarak yarım karar yapılmışsa bu karar uşşak çeşnilidir.

Makamın asma kararları segâh ve uşşak makamlarında kullanılan nevâda bûselikli, çârgâhta çârgâh ve rastlı, dügâhta uşşaklı, rastta rastlı asma karardır. Makam pest taraftan, segâh ve uşşak makamları gibi yegâh perdesine rast çeşnisiyle düşülmek suretiyle genişler; bu durumda yegâh perdesi de bir asma karar hüviyeti kazanır.

Segâh mâyede hâkim makam segâh olduğundan nota yazımında donanımına segâh makamı gibi si ve mi için koma bemolü, fa için bakiye diyezi yazılır, gerekli değişiklikler eser içinde gösterilir. Makamın yedeni ise bakiye diyezli la (kürdî) perdesidir.

Makamın seyrine segâh makamı ile başlanılır. Segâhı meydana getiren çeşnilerde özellikler belirtilerek gezinilip nevâde yarım karar yapılır. Karışık gezinilip diğer özelliklerin de belirtilmesinin ardından uşşak makamına geçilir. Bu makamın özellikleri ve asma kararları gösterildikten sonra tekrar segâh makamına dönülür. Burada da gerektiği kadar gezinilip segâh perdesinde segâh çeşnisiyle ve genellikle yedenli asma karar yapılır (bu seyir birkaç defa karşılıklı geçkilerle de tekrarlanabilir). Türk mûsikisinde asıl mâye makamının segâh mâye olduğu kabul edildiğinden çoğunlukla segâh mâye denmeyip sadece mâye kelimesi kulanılır.

2. Dügâh Mâye. Günümüzdeki uşşak makamının eski adının dügâh olması sebebiyle dügâh mâye olarak anılan bu makam için aslında uşşak mâye isminin kullanılması daha uygun ise de geleneğin bozulmaması ve tarihî bazı karışıklıklara sebep olunmaması gibi gerekçelerle dügâh mâye ismi devam edegelmektedir (bu makamın bugünkü dügâh makamıyla bir ilgisi yoktur).

Segâh mâye makamından da az kullanılmış olan bu makam dizi itibariyle segâh mâyenin tamamen tersi olarak seyreder. Makam dügâh perdesinde, yani yerindeki uşşak makamı dizisine segâhta, yani yerindeki segâh makamı dizisinin eklenmesinin ardından yine uşşak makamına dönülüp bu diziyle karar verilmesi suretiyle oluştuğundan makamın durağı dügâh perdesidir. Makamın yapısı uşşak + segâh + uşşak şeklindedir.

Segâh mâye gibi çıkıcı seyreden makamın güçlüsü yine nevâ perdesi, asma kararlar ise segâh mâye makamı gibidir. Makamın genişlemesi segâh perdesine düşülmek suretiyle yapılır ve bu genişleme uşşak ve segâh makamlarının genişlemesiyle aynıdır.

Dügâh mâyede hâkim makam uşşak olduğundan nota yazımında donanımına uşşak makamı gibi si için koma bemolü yazılır, gerekli değişiklikler eser içinde gösterilir. Makamın yedeni rast perdesidir.

Makamın seyrine uşşak ile başlanır. Bu makamın dizisinde ve çeşnilerinde karışık gezinilip nevâ perdesinde bûselik çeşnili yarım karar yapılır. Yine karışık gezinilip diğer özellikler ve asma kararlar belirtildikten sonra segâh

makamı dizisine geçilir. Bu dizide de karışık gezinilip özellikleri belirtilerek tekrar uşşak makamına dönülür ve bu diziyle dügâh perdesinde uşşak çeşnili tam karar yapılır (her iki mâye makamı için uşşak ve segâh makamlarına bakılmalıdır).

Gerek segâh mâye gerekse dügâh mâye Türk mûsikisinde çok az kullanılmış, hatta son yüzyıl içinde tamamen terkedilmiş gibi görünmesine rağmen rast, uşşak, segâh, mâhur, bayâtî gibi makam icralarında kısa geçkiler halinde yer almaktadır. Ayrıca mâye kelimesiyle başlayan, bugün elimizde örneği yok denecek kadar az bir makam grubu mevcuttur. Bunlar mâye rast, mâye rehâvî, mâye nevâ, mâye ısfahan, mâye hüseynî, mâye hicaz, mâye aşiran, mâye zirgüle, mâye büzürg, mâye ırak, mâye kûçek, mâye-i kebîr, mâye-i kevser, mâye-i atîk ve mâye bûselik makamlarıdır.

Tanbûrî İsak'ın zencir ve Tanbûrî Osman Bey'in devr-i kebîr usulündeki peşrevleri ve saz semâileri, Hamâmîzâde İsmâil Dede'nin zencir usulünde, "Olmamak zülfün esîri dilberâ mümkün değil" mısraıyla başlayan bestesi, Cerrahpaşa Müezzini Halil Efendi'nin "Yine bend oldu dil bir nevcivâna" mısraıyla başlayan ağır semâisi, Ebûbekir Ağa'nın, "Bir âh ile üftâdeliğim yâre duyurdum" mısraıyla başlayan yürük semâisi, Kazasker Mustafa İzzet Efendi'nin ağır aksak usulünde, "Şeb midir bu yâ sivâd-ı âh-ı pinhan mıdır" mısraıyla başlayan şarkısı bu makamın örnekleri arasındadır.

BİBLİYOGRAFYA

Seydî, el-Matla', TSMK, III. Ahmed, nr. 3459, vr. 11a, 14a-b, 33a, 38a; Abdülbâkī Nâsır Dede, Tedkīk u Tahkīk, Süleymaniye Ktp., Nâfiz Paşa, nr. 1242/1, vr. 16a, 29b, 30b, 33b-34a; Suphi Ezgi, Nazarî-Amelî Türk Musikisi, İstanbul 1933-40, I, 167-169; IV, 236; Kâzım Uz, Musiki Istılâhatı (nşr. Gültekin Oransay), Ankara 1964, s. 21, 43-44, 61; Özkan, TMNU, s. 282-284, 373-375; H. Sâdeddin Arel, Türk Mûsıkîsi Nazariyatı Dersleri, Ankara 1991, s. 216, 257-259, 300-302.

İsmail Hakkı Özkan

MAYER, Leo Aryeh

(1895-1959)

İsrailli İslâm sanatları tarihçisi ve şarkiyatçı.

Eski Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'nun sınırları içinde kalan Galiçya'nın Stanislawow (bugün Ukrayna'nın Stanislav) şehrinde doğdu. Yüksek öğrenimini Lozan ve Berlin üniversitelerinde yaptı. 1917 yılında Viyana Üniversitesi'nde hazırladığı Studien zum islamischen Städtebau başlıklı teziyle doktor oldu; ancak tezi I. Dünya Savaşı'nın olumsuz şartları yüzünden yayımlanamadı. Basılmış ilk yazısı Die Zeit (Viyana) gazetesinin Pazar ekinde çıkan, Cenab Şahabeddin'in Serveti Fünûn ve Tasvîr-i Efkâr'da "Tiryaki Sözleri" adı altında neşrettiği vecizeleri hakkındadır ("Opiumweisheit von Dschenab Schehab ed-Din", Die Sonntagszeit-Supplement, nr. 5367, 2 Eylül 1917, s. 1-2). 1921'de İsrail'e göç eden Mayer, İngiliz idaresindeki Filistin'in eski eserler dairesinde müfettiş olarak görev aldı; bir süre sonra da aynı birimde kütüphanenin başına geçti. Akademik hayatına, 1929'da Kudüs'teki İbrânî Üniversitesi kurulurken İslâm sanatı ve arkeolojisi öğretim görevlisi olarak başlayan Mayer zamanla profesörlüğe kadar yükseldi ve 1943-1945 yıllarında Sanat Fakültesi dekanlığı yaptı. Bu arada uzun süre aynı üniversiteye bağlı Şarkiyat Enstitüsü'nün başında bulundu (1935-1949). Kudüs'e yerleşmesinin ilk yıllarından itibaren Arap epigrafisine yönelerek Gazze'deki Arapça kitâbeler hakkında ilk makalesini yayımladı ("Arabic Inscriptions of Gaza, I", Journal of the Palestine Oriental Society, III [1923], s. 69-78). Gazze kitâbeleri üzerine yaptığı çalışmalarını sonraki yıllarda da sürdürdü (a.g.e., V [1925], s. 64-68; IX [1929], s. 219-225; X [1930], s. 59-63; XI [1931], s. 144-151). Mayer ayrıca, Evliya Çelebi'nin Seyahatnâme'sinin Filistin'e dair olan kısımlarını Saint H. Stephan'la beraber tercüme etmiştir ("Evliya Tschelebi's Travels in Palestine", The Quarterly of the Department of Antiquietes in Palestine, IV [1934], s. 103-108, 154-164; V [1935], s. 69-73; VI [1936], s. 84-97). Bunların dışında Kahire'deki Fransız Arkeoloji Enstitüsü tarafından yayımlanan Arapça kitâbeler külliyatına da katkılarda bulundu (Répertoire chronologique d'épigraphie arabe, IV [1933]; V

[1934]; VI [1935], VII [1936]; VIII-IX [1937]; X [1939], XI [1942]; XII [1943]; XIII [1944]). 1937'de, genel İslâm sanatları bibliyografyası hazırlamak amacıyla dünyanın çeşitli yerlerinde basılmış konuyla ilgili yayınları derleyerek "Annual Bibliography of Islamic Art and Archaeology" başlığı altında bir dizi neşretmeye başladı. Çalışmasının 1935 yılına ait ilk bölümü Kudüs'te basıldı; bunu 1936 yılı için hazırlanan cilt (1938) takip etti. Bibliyografyanın 1937 yılı cildi (1939) basıldıktan sonra II. Dünya Savaşı'nın başlamasıyla çalışma yarım kaldı. Ömrü boyunca İslâm sanatına dair araştırmalarını İngilizce ve Almanca'nın yanında İbrânî ve Arap dilleriyle de yayımlamış, ilmî dergilerde bu konularda çıkan kitapların tanıtım ve tahlillerini yapmış olan Mayer 6 Nisan 1959'da Kudüs'te öldü. Onun anısına 1974'te Kudüs'te kendi özel koleksiyonu ile diğer bazı koleksiyonlardan oluşan Leo Aryeh Mayer İslâm Sanatları Müzesi kuruldu.

Mayer, İslâm sanat tarihine ait çeşitli dalların bibliyografyalarını hazırlamak suretiyle bu alanlarda çalışan ilim adamlarına büyük ölçüde yardımcı olmuştur. Filistin'de yapılan kazıların bibliyografyası bunlardandır ("Concise Bibliography of Excavations in Palestine", The Quarterly of the Department of Antiquietes in Palestine, I [1931], s. 86-94, 139-149, 163-199). Ayrıca Ortaçağ müslüman armalarına dair bir kitap yayımlamıştır (Saracenic Heraldry, A Survey, Oxford 1933). Başlıca bibliyografik çalışmaları ise şunlardır: Bibliography of Moslem Numismatics-Indian Excepted (London 1939, genişletilmiş bs. 1954); "Literature on Islamic Art Published in Palestine, Iraq and Egypt During the War Years" (AI, XV-XVI [1951], s. 154-161); "Islamic Glassmakers and Their Works" (Israel Exploration Journal, IV [1954], s. 262-265); Islamic Architects and Their Works (Genève 1956); Islamic Astrolabistes and Their Works (Genève 1956); Islamic Woodcarvers and Their Works (Genève 1958); Islamic Metalworkers and Their Works (Genève 1959). Mayer, aynı konulara dair çok sayıda makalesinden başka Makrîzî'nin Şüẕûrü'l-ʿuḳūd adlı eserinin neşir ve çevirisini gerçekleştirmiştir (İskenderiye 1933). Bunların dışında "Huit objets inédits à blasons mamlouks en Grèce et en Turquie" (Mélanges Maspero, III [Paris 1934], s. 97-104); The Buildings of Qāyıtbāy as Described in His Endowmend Deed, I: Text and Index (London 1938); Some Principal Muslim Religious Buildings in Israel (J. Pinkerfeld ile birlikte, Kudüs 1950); Mamluk costumes (Genève 1952), L'art juif en terre

de l’Islam (Genève 1959) gibi çalışmaları da vardır. İslâm sanatlarının çeşitli dallarıyla ilgilenmekle birlikte özellikle Memlükler dönemi üzerinde duran Mayer, İslâm mimarları hakkındaki kitabında Türk mimarlarını da inceleyerek o yıllara kadar bilinenleri ve haklarındaki bibliyografyayı bir araya getirmiştir. Ayrıca Türk müzecisi Halil Ethem Eldem’e dair bir hâtıra yazısı yayımlamıştır (“In Memoriam Halil Edhem Eldem”, AI, VI [1939], s. 198-201).

BİBLİYOGRAFYA

“Professor L. A. Mayer: 1895-1955”, Israel Exploration Journal, IX, Jerusalem 1959, s. 147-148; D. S. Rice, “In Memoriam: Leo A. Mayer”, Ars Orientalis, IV, Washington 1961, s. 454-455; H. Z. Hirschberg, “The Works of Professor L. A. Mayer”, a.e., IV (1961), s. 455-462; M. Ayalon, “Mayer, Leo Ary”, EJd., XI, 1143.

Semavi Eyice

MAYURKA

(ميروقة)

Batı Akdeniz’de bir ada.

Bugün İspanya’ya ait Balear adalarını oluşturan ve İslâm tarihi kaynaklarında el-Cezâirü’ş-şarkıyye, Cezâirü şarkı’l-Endelüs diye anılan beş adanın en büyüğüdür (3640 km²). Ortaçağ İslâm tarih ve coğrafyacılarının eserlerinden bu dönemde

adanın en büyük şehrinin ada ile aynı adı taşıdığı anlaşılmaktadır. Günümüzde Mayurka (Mallorca) adı sadece ada için kullanılmakta, adanın en büyük şehrine ise Palma ya da İspanyolca konuşulan ülkelerde bulunan çok sayıdaki Palma’lardan ayırmak için Palma de Mallorca denilmektedir.

Tarih boyunca Yunanlılar, Fenikeliler, Romalılar, Vandallar ve Bizaslılar’ın hâkimiyeti altında yaşayan Mayurka (Maiorica) halkı, IV. yüzyıl başlarından itibaren Suriyeli misyonerler vasıtasıyla Hıristiyanlığa girmeye başladı ve giderek tamamen hıristiyanlaştı. Ada, VIII. yüzyılın başlarında Kuzey Afrika’ya yerleşen müslümanların Batı Akdeniz’de yayılmasını engellemeye çalışan bir üs vazifesi görmekteydi ve Bizans’ın Sicilya’daki donanma gücüne bağlıydı.

Müslümanların Mayurka’ya yönelik ilk seferi, 89 (708) yılında Kuzey Afrika Valisi Mûsâ b. Nusayr’ın oğlu Abdullah’ın kumandasında gerçekleştirildi. Mayurka ile birlikte Minorka adasının Bizans valisi esir alındı. Böylece ada müslümanların hâkimiyetine girmiş oldu. Bu tarihten Balear adalarındaki halkların Endülüs Emevî Devleti’ne isyan ettiği 234 (848-49) yılına kadar geçen dönem hakkında İslâm kaynaklarında bilgi bulunmamaktadır. İsyanın ardından Endülüs Emevî Hükümdarı II. Abdurrahman adalar üzerine İbn Meymûn kumandasında bir donanma gönderdi. Cizye ödemeleri ve müslümanların aleyhine çalışmamaları şartıyla bir anlaşma yapıldı (235/849-50). Bu sırada adaların yönetim merkezinin Mayurka olduğu anlaşılmaktadır. Hıristiyan kaynaklarında,

Mayurkalılar’ın 848 yılından önce de müslümanlarla yaptıkları anlaşmaları bozarak Franklar’la iş birliği yaptıkları, 778’de Frank donanması ile birlikte Endülüs sahillerine hücum ettikleri, Endülüs donanmasının bu saldırılara karşılık vererek onları cezalandırdığı, Mayurkalılar’ın ve diğer adalar sakinlerinin yardım istemeleri üzerine Franklar’ın tekrar bölgeye geldikleri ve müslüman denizcileri uzaklaştırarak Balear adalarını, bu arada Mayurka’yı da istilâ ettiklerini (182/798), ancak 185 (801) yılında Endülüs donanmasının adaları ele geçirip halkı ile yeni bir antlaşma yaptığı kaydedilmektedir. Mayurkalılar’ın bu antlaşmayı da bozmaları üzerine Endülüs Emevî Devleti Emîri Abdullah b. Muhammed b. Abdurrahman (888-912) tarafından gönderilen İsâm el-Havlânî kumandasındaki bir Endülüs donanması adayı kısa sürede hâkimiyeti altına aldı. Bu başarısından dolayı adaya askerî vali olarak tayin edilen İsâm, on yıl süren yöneticiliği esnasında Roma döneminden kalma bir şehir kalıntısı üzerine Bağdat’ın planını andırır biçimde Mayurka şehrini kurdu; şehri camiler, hanlar ve hamamlarla donattı. Bu dönemde İslâmiyet süratle yayılmaya başladı, ayrıca dışarıdan ve özellikle Kurtuba’dan (Cordoba), Endülüs’ten müslümanların gelip yerleşmesiyle müslüman nüfusunda önemli bir artış meydana geldi. Müslümanların güçlenmesi sonucu Mayurka Franklar’a, Batı Akdeniz’deki adalara ve Kuzey Afrika üzerine düzenlenecek seferlerde önemli stratejik bir üs haline geldi.

Mayurka mülûkü’t-tavâif döneminde Dâniye (Denia) Emîrliği’ne bağlandı (405/1014). Hûdîler’in (Benû Hûd) 469 (1076-77) yılında Dâniye Emirliği’ne son vermeleri üzerine bu sırada Dâniye emîri adına Mayurka’yı ve diğer Balear adalarını yönetmekte olan Abdullah el-Murtazâ bağımsız hareket etmeye başladı. Bu dönemde adanın refah düzeyi yükseldi. Başşehir Mayurka’daki Nâsıriye sarayı mimari ihtişamı, barındırdığı idareci, bilgin ve şairleriyle büyük hükümdarların saraylarını andırmaktaydı.

Batı Akdeniz’de hıristiyan yönetimindeki adalara ve sahillere akınlar düzenleyen Mayurka yöneticileri hıristiyan güçlerin saldırılarına mâruz kaldılar. 502’de (1108) Katalonyalılar’ın da desteğini alan bir Bizans donanması kısa bir süre için de olsa Balear adalarında hâkimiyeti ele geçirdi. Ada aynı yıl Normanlar’ın saldırısına uğradı. Mayurka’ya yönelik en büyük saldırı Papa II. Pascual’ın liderliğinde gerçekleştirildi. 509 (1115) yılında Mayurka’yı kuşatan büyük bir Haçlı donanması kuşatmanın

dokuzuncu ayında ada-yı işgal etti. Emirlik sarayına girip Emîr Ebü'r-Rebî' Süleyman'ı esir alan Haçlılar şehirde büyük bir katliam gerçekleştirdiler, evleri ateşe verdiler. Haçlı donanmasının çekilmesinin (Mart 1116) ardından adaya gelen Murâbıt donanması düzeni ve güveni tesis ederek dağlara çekilen halkın evlerine dönmesini sağladı. Böylece diğer adalarla birlikte Murâbıtlar'a bağlanan Mayurka, 543 (1148) yılına kadar Merakeş'ten gönderilen Murâbıt valileri tarafından yönetildi. Ada, bu tarihten Muvahhidler'in hâkimiyeti altına girdiği 600 (1204) yılına kadar Murâbıtlar'ın vârisi Benî Gāniye'nin Balear adalarında kurduğu müstakil devlete merkezlik etti. Benî Gāniye bu devirde adanın askerî ve ekonomik açıdan güçlenmesi için yoğun çaba sarfetti.

Mayurka'yı ele geçirmek için birbiri ardınca gönderilen Muvahhid donanmaları amaçlarına 1203 senesinde ulaştılar. Daha on yıl bile geçmeden İkāb savaşında Muvahhidler'in Endülüs'te müttefik hıristiyan güçleri karşısında yenilgiye uğraması (609/1212) Endülüs ve Mağrib'de olduğu gibi Mayurka'daki hâkimiyetlerini de zayıflattı. Aragon Kralı I. Jaime'nin kumanda ettiği Haçlı donanması 627'de (1230) müslüman hâkimiyetine son verdi. Haçlı kuvvetlerinin Mayurka'da sekiz gün devam eden yağma ve katliamlarından kurtulabilen müslümanların bir kısmı Mağrib'e, bir kısmı da Gırnata'ya sığındı. Adada kalanların çoğu esaret altına girdi. İşgal sonrasında Mayurka toprakları kral tarafından çıkarılan bir fermanla ordu kumandanlarına dağıtıldı, cami ve mescidler kiliseye çevrildi. Mayurka'nın ve diğer adaların kaybedilişi İslâm dünyasında büyük yankı uyandırdı. Nasrîler, Hafsîler, hatta Irak'ta Erbil Emîri Muzafferüddin Kökböri esaret altındaki müslümanları kurtarmak için yoğun gayret sarfettiler. Mayurka, XVI. yüzyıla kadar Aragon'un hâkimiyeti altında kaldıktan sonra İspanya Krallığı'na bağlandı. Bu süre

içerisinde zaman zaman Batı Akdeniz'de faaliyet gösteren, aralarında Türkler'in de bulunduğu müslüman denizcilerin akınlarına mâruz kaldı. Adanın tabii güzelliği, iklimin elverişliliği, toprağının verimliliği ve insanlarının cömertliği müslüman seyyahların ve ediplerin dikkatini çekmiştir. IV. (X.) yüzyıl ortalarında Endülüs'ü ziyaret eden İbn Havkal ile (Ṣûretü'l-arż, s. 109-110, 184-185) 503'te (1109-10) Mayurka'yı ziyaret eden Feth b. Hâkān el-Kaysî (Ḳalâʾidü'l-ʿiḳyân, s. 76) adanın büyüleyici güzelliklerini anlatırlar.

İdarî alanda olduğu kadar kültür ve medeniyet alanında da Mayurka Balear adalarının merkezi olmuştur. IX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Endülüs, Mağrib, Sicilya ve Meşrık'tan çok sayıda âlim Mayurka'ya yerleşmeye başlamış, Mayurkalı öğrencilerin büyük çoğunluğu tahsillerini tamamlamak için ada dışına çıkmaya ihtiyaç duymamışlardır. Tabakat kitaplarında "Mayûrkī" nisbesiyle tanınan çok sayıda âlimin ismine rastlanmaktadır. Dânî (İbnü's-Sayrafî), Halef b. Ali et-Tâî el-Kurtubî, İbnü'l-Hattâb, Abdullah b. Muhammed el-Abderî ve Şekkâz, Mayurka'da kıraat ilmine katkıda bulunmuş çok sayıdaki âlimden birkaçıdır. Mağrib genelinde ve Endülüs'te olduğu gibi Mayurka'da da Mâlikîlik hâkim mezhep olmakla birlikte 430'da (1039) adaya gelen ve yaklaşık on yıl burada kalan İbn Hazm'ın etkisiyle Zâhirîlik de önemli ölçüde kabul görmüştür. İbn Hazm'ın, Mâlikî fakihi Ebü'l-Velîd el-Bâcî ile olan ilmî münazaraları Mayurka'da gerçekleşmiştir. Bu münazaralar sonucunda İbn Hazm adadan uzaklaştırılmışsa da burada onun görüşlerini benimseyen birçok âlim yetişmiştir. Bunlardan bazıları şöyle sıralanabilir. Ali b. Müreccâ, Muhammed b. Sa'dûn, Abdullah b. Muhammed, Muhammed b. Fütûh el-Humeydî. Mayurka'da kıraat, fıkıh ve hadis âlimlerinin yanında çok sayıda mutasavvıf yetişmiştir. Muhammed b. Hüseyin el-Mayûrkī, Muhammed b. Şücâ' es-Sûfî, Muhammed b. Sa'dûn b. Müreccâ, Ebü'z-Zühr el-Meâfirî adada yetişen ünlü mutasavvıflardandır. Mayûrkī nisbesiyle tanınan edip, şair ve âlimler arasında şair Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed ile hıristiyan iken ihtidâ edip Hıristiyanlığa bir reddiye yazan Abdullah b. Abdullah et-Tercümân da zikredilebilir.

Mayurka İslâm hâkimiyeti sırasında çok sayıda han, hamam, cami, konak, kasır, saray, sur gibi eserlerle donatılmıştır. Ancak ihmal ve kasıtlı tahribat yüzünden bu eserlerden yalnızca bir hamam (Arap Hamamı), bazı mezar taşları, cam ve seramik kap kacak parçaları ile birkaç parça duvar tezyinatı zamanımıza ulaşmıştır.

Günümüzde 530.000 nüfusa sahip olan adanın en büyük etkinliği turizmdir. Tahıl, turfanda sebze, badem, incir, zeytin başlıca ürünleridir. Sanayi faaliyetleri arasında cam, mobilya, konserve ve deri üretimi önem taşımaktadır. Mayurka adasındaki Palma şehri (2003 tahminlerine göre 333.000 nüfus) 1983 yılında kurulan Balear adaları özerk yönetiminin

merkezi durumundadır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Havkal, Ṣûretü'l-arż, Beyrut, ts., s. 109-110, 184-185; İbn Hayyân, el-Muḳtebes, s. 2-4, 366-368; Uzrî, Nuṣûṣ ʿan târîḫi'l-Endelüs (nşr. Abdülazîz el-Ehvânî), Madrid 1965, s. 15-16; Humeydî, Ceẕvetü'l-muḳtebis, Kahire 1386/1966, s. 56, 61, 118, 122-124, 150, 285, 305, 313, 352-353; İbnü'l-Kerdebûs, Târîḫu'l-Endelüs (nşr. Ahmed Muhtâr el-Abbâdî), Madrid 1971, s. 122-124; Feth b. Hâkān el-Kaysî, Ḳalâʾidü'l-ʿiḳyân, Tunus 1966, s. 76; Dabbî, Buġyetü'l-mültemis, Kahire 1967, s. 170, 211, 302, 415; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, Kahire 1906, VIII, 229-232; İbn Saîd el-Mağribî, el-Muġrib, II, 446-447; İbn İzârî, el-Beyânü'l-muġrib, II, 89, 305; İbn Haldûn, el-ʿİber, IV, 164-165; Himyerî, er-Ravżü'l-miʿṭâr (nşr. E. Lévi-Provençal), [baskı yeri ve tarihi yok], s. 188-191; Makkarî, Nefḥu'ṭ-ṭîb, I, 128-130, 169, 279, 314; II, 68, 114, 138, 527, 645; III, 221, 487; IV, 229-230, 259, 334, 469-471; C. R. Markham, The Story of Majorca and Minorca, London 1908; J. B. Mulet, El codic Latino-Arabigo del Repartimiento de Mallorca, Barcelona 1954; A. Cassanovas, Majorca, Palma de Mallorca 1973; İsâm Sâlim, Cüzürü'l-Endelüsiyyeti'l-mensiyye, Beyrut 1984; M. Ahmed Ebü'l-Fazl, Dirâsât fî târîḫi ve ḥaḍârati'l-Endelüs, İskenderiye 1996, s. 191-226; C. Brockelmann, "Mayurkî", İA, VII, 417-418; J. Bosch Vila, "Mayūrḳa", EI² (İng.), VI, 926-927.

Mehmet Özdemir

MAYURKĪ, Abdullah b. Abdullah

(bk. TERCÜMÂN, Abdullah b. Abdullah).

MAYURKĪ, Muhammed b. Fütûh

(bk. HUMEYDÎ, Muhammed b. Fütûh).

MAZARRAT

(bk. MASLAHAT; MEFSEDET; ZARAR).

MAZDEİZM

(bk. ZERDÜŞTÎLİK).

MAZDEKİYYE

(bk. MEZDEKİYYE).

MÂZENDERAN

(bk. TABERİSTAN).

MÂZENDERÂNÎ

(مازندراني)

Şeyh Abdullāh b. Muhammed Nasîr Gîlânî Mâzenderânî Necefî (1840-1912)

İran Meşrutiyet hareketine büyük destek sağlayan Şiî müctehidi.

Günümüzde adı Âmül olan Barforûs'ta doğdu. İlk eğitimini İran'da aldıktan sonra erken yaşta Şiî ulemâsından öğrenim görmek üzere Irak'a gitti. Önce Kerbelâ'da Zeynelâbidîn Mâzenderânî ve Şeyh Hasan Erdekânî'den ders aldı, ardından hayatını geçireceği Necef'e yerleşti. Burada Mehdî Kâşifülgıtâ ve Molla Muhammed Îrevânî'den ders okudu, Şeyh Habîbullah Restî'nin önde gelen talebesi ve halefi oldu. Hocası hayatta iken ders vermeye başladı, onun 1895'te vefatından sonra takipçilerinin büyük bir kısmı kendisine bağlandı. Irak'ta Şiîler'in önemli dinî merkezleri olan Necef, Kerbelâ ve Kâzımeyn gibi şehirlerde Gîlânî ve Mâzenderânîler tarafından merci-i taklîd kabul edildi. Kısa süre içinde şöhrete kavuştu. Meşrutiyet hareketi başladığında Necef'in en büyük müctehidi mevkiindeydi.

Mâzenderânî Meşrutiyet'i başından beri destekledi; Ahund Molla Horasânî ve Mirza Hüseyin Halîlî Tahrânî ile birlikte Meşrutiyetçi müctehidler üçlüsünü teşkil etti. Bunların Necef'teki faaliyetleri, hareketin Tahran'daki önderleri olan Abdullah b. İsmâil Bihbehânî ile Seyyid Muhammed Tabâtabâî'nin çalışmalarını destekledi. Osmanlı topraklarında bulunmanın sağladığı nisbî bir dokunulmazlıktan faydalanan Mâzenderânî ve arkadaşları İran'a Meşrutiyetçiler'e destek olan ve onların muhaliflerini dine ihanetle suçlayan çok sayıda telgraf gönderdiler. Bu faaliyetleri Meşrutiyet'e dinî bir destek sağlamış ve halkın bu harekete katılmasında etkili olmuştur.

İran'daki bazı hadiselerde tesirli olmalarına rağmen Mâzenderânî ve

arkadaşlarının Necef’teki mevkileri başlangıçta zayıftı. Rakipleri olan Seyyid Kâzım Yezdî’nin

liderliğini yaptığı Meşrutiyet muhalifleri hem Osmanlı idarecileri hem Necef’teki Arap Şiîleri tarafından destekleniyordu. Bu muhalif grup kendilerine yönelik bir saldırı ihtimaliyle Mâzenderânî, Horasânî ve Tahrânî’nin cemaatle namazlara katılmakta tereddüt göstermelerine sebep olacak derecede güçlenmişti (Mehdî Melikzâde, III, 69-70; Ahmed-i Kesrevî, s. 294, 382). Buna rağmen Mâzenderânî ve meslektaşları çalışmalarını sürdürmüş, Meşrutiyet’in doğru anlamı ve uygulanması hususunda yol gösterici telgraflar göndermişlerdir (Ahmed-i Kesrevî, s. 411). Ekim 1907’de meclis, anayasa ekine yasamanın şeriata uygun olması gerektiğine dair bir madde koyduğunda Mâzenderânî ile Horasânî, dinsizliğin yayılmasını yasaklayacak bir maddenin daha eklenmesini teklif eden bir telgraf yolladılar (Mehdî Melikzâde, III, 90; Ahmed-i Kesrevî, s. 411).

1908 baharında Şeyh Fazlullah Nûrî, İslâm’a aykırı olduğu gerekçesiyle Meşrutiyet idaresine karşı açıkça muhalefet etmeye başladığında Mâzenderânî ve Ahund Molla Horasânî, Tahran’daki meslektaşlarına Nûrî’yi fesatçı olarak niteleyen bir telgraf göndermiş, onun muhalefete yapacağı katkıların dine aykırı olacağını belirtmişlerdi (Mehdî Melikzâde, III, 167; Ahmed-i Kesrevî, s. 286-287; Mehdî Kulî Han Hidâyet, s. 164). Ayrıca Fazlullah Nûrî ile aynı görüşlere sahip bir müctehid olan Mirza Hasan Tebrîzî’yi de şeriatın bütün kurallarının uygulanmasını istemesi sebebiyle eleştirdiler. Şeriatın bütün unsurları ile tatbiki için gāib imamın dönüşünün beklenmesi gerektiğini ve bir meclis kurulmasının bu sürede kaçınılmaz olarak güç kazanan kötülüğü azaltmak için zaruri olduğunu söylediler (Ahmed-i Kesrevî, s. 286-287).

Haziran 1908’de meclisin kapatılması ve anayasanın ilgasının ardından İran’daki Meşrutiyetçi ulemâ susturulunca Mâzenderânî ve Necef’teki meslektaşlarının önemi arttı. Gerçekten onların fetva ve açıklamaları ile Tebriz’deki silâhlı direniş, ilgasından bir yıl sonra anayasanın geri gelmesini sağladı. Kraliyet birliklerinin meclise saldırmak için toplandığı kendilerine haber verilince Mâzenderânî ve Horasânî biri Meşrutiyetçiler’in anayasaya desteklerinin devam etmesini, diğeri, kraliyet birliklerine hitaben

anayasaya karşı her türlü faaliyetin gāib imama karşı savaş açmaya eşit olduğunu bildiren iki telgraf gönderdiler (Mehdî Melikzâde, V, 29; Ahmed-i Kesrevî, s. 645).

Muhammed Ali Şah, 19 Haziran'da meclisi kapatmasındaki asıl sebebin din ve gerçek anayasa hakkındaki endişeleri olduğunu ifade eden bir telgraf yolladığında Mâzenderânî ve arkadaşları buna cevap vererek şahın sorumluluklarını yerine getirip kendisini kanun ve anayasa ile bağlı kabul etmesini talep ettiler (Mehdî Melikzâde, III, 30-32; Yahyâ Devletâbâdî, II, 358-365; Ahmed-i Kesrevî, s. 617).

Tahran'da meclis kapatılırken İstanbul'da II. Meşrutiyet ilân edilmişti. Bu gelişme Mâzenderânî ile Necef'teki diğer Meşrutiyetçi ulemânın mevkiini güçlendirdi. Seyyid Kâzım Yezdî gözden düşerken Osmanlı Devleti ile Mâzenderânî arasında ilişkiler kuruldu. Mâzenderânî ve arkadaşlarının, İran anayasasının yeniden tesisi için Eylül 1908'de Sultan II. Abdülhamid'in müdahalede bulunması yönünde çalıştıkları anlaşılmaktadır (Abdulhadi Hairi, s. 164-165). Bu arada İngiliz diplomatik temsilcileriyle de bir sonuç vermeyen bazı irtibatları oldu (a.g.e., s. 166). Daha önemli bir bağlantı ise Necef ile, Osmanlı başşehrindeki Meşrutiyet taraftarı İranlılar'ın bir teşkilâtı olan Encümen-i Saâdet arasında meydana geldi. Mâzenderânî ve Horasânî'nin çok sayıda basılıp dağıtılan fetva ve açıklamaları İran'a, özellikle de Tebriz'e Encümen-i Saâdet vasıtasıyla gönderildi. Necef ve İstanbul arasındaki bu ilişki, Esedullah Memekânî'nin müctehidlerin temsilcisi olarak İstanbul'a gitmesiyle daha da güçlendi (Mehdî Melikzâde, V, 105; Yahyâ Devletâbâdî, II, 369-370).

Tebriz'deki direnişi destekleyen Mâzenderânî ve arkadaşları bir defa daha Meşrutiyet'e düşmanlığı gāib imama karşı savaşa benzetmiş, Kerbelâ olayına işaret ederek Muhammed Ali Şah'a itaatin Emevî Halifesi I. Yezîd'e itaate denk olduğunu ve şah taraftarı güçlerin Tebriz'i abluka altına almasının Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'da konakladığı yere yapılan hücumlarla aynı şey sayıldığını ilân etmişlerdi (Mehdî Melikzâde, IV, 174-175; Yahyâ Devletâbâdî, II, 367-368; Ahmed-i Kesrevî, s. 729-730). Daha sonra şahın devrilmesi için çağrıda bulunarak ve halkı vergi ödemekten menederek hedeflerini daha açık şekilde ortaya koydular (Ahmed-i Kesrevî, s. 730; Zahîrüddevle, s. 403).

Temmuz 1909’da İsfahan, Gîlân ve diğer merkezlerden ilerleyen meşrutiyetçi kuvvetler Tahran’ı ele geçirip şahı tahttan indirince Mâzenderânî ve meslektaşlarına bir teşekkür telgrafı gönderildi. Yeniden açılan meclisin ilk oturumunda da şükran duyguları dile getirildi. Ancak Mâzenderânî ve Ahund Molla Horasânî’nin ilk mecliste dikkatini çeken dine aykırı eğilimler tekrar ortaya çıktı. Bunun üzerine Haziran 1910’da Nâsır-ı Mülk’e gönderdikleri bir telgrafta ateizme ve siyasî otoritelerin dine aykırı davranışlarına karşı müdahalede bulunulmamasını protesto ettiler (Abdulhadi Hairi, s. 224).

İngiltere’nin ve özellikle Rusya’nın giderek artan saldırgan tutumları İran’ın anayasal düzenine ciddi bir tehdit oluşturmaya başlayınca Mâzenderânî ve Ahund Molla Horasânî dikkatlerini dış tehlikeye çevirdiler. Güney İran’da İngiliz idaresi altında güvenliği sağlama bahanesiyle kuvvet oluşturma niyetini açıklayan bir İngiliz muhtırasını protesto edip Rus mallarını boykota çağıran fetvalar verdiler. Osmanlılar’la İranlılar’ı birlikte harekete davet etmek ve Osmanlı sultanının önderliğinde bağımsız son iki müslüman devleti korumak için daha önce sessiz kalan ulemâ ile bir araya geldiler. Temmuz 1911’de Ruslar’ın İran’ı işgal edip Muhammed Ali Şah’ı tekrar tahta çıkarmaya çalışmaları İtalyanlar’ın Libya’ya saldırısı ile aynı zamana rastlamıştı. Mâzenderânî ve arkadaşları, her iki işgali de kınayarak Sultan Mehmed Reşad’ı cihada çağıran ve İslâm dünyasının diğer bölgelerini dayanışmaya davet eden telgraflar gönderdiler (Nizâmeddinzâde, s. 144-145, 204-205, 221-226; Abdulhadi Hairi, s. 232). Yalnız fetva vermekle yetinmeyen Mâzenderânî ve ulemâ Ruslar’a karşı bizzat cihad etmek için yola çıktı; fakat önce Ahund Molla Horasânî’nin âni vefatı, ardından Tahran ulemâsı ve İran hükümetinden geri dönmeleri hususunda gelen telgraflar üzerine Kâzımeyn’den ileri gidemediler.

Mâzenderânî 4 Zilhicce 1330 (14 Kasım 1912) tarihinde Necef’te vefat ettiğinde siyasî hedefleri büyük ölçüde gerçekleşmemiş olsa da Meşrutî yönetim (Ca‘ferî mezhebine göre çıkarılan kanunların siyasî iktidarın hâkimiyetini sınırlaması), özgürlük ve eşitlik gibi modern siyasî kavramların Şiî ulemâsı tarafından anlaşılması büyük ölçüde sağlanmıştı (Nâzımülislâm Kirmânî, s. 238-240). Mâzenderânî aynı zamanda, uzun yıllar etkisi sürecek olan Necef ulemâsının İran siyaseti üzerindeki dinî

yorumlarını miras bırakmıştır.

Birçok beyannâmesinin yanı sıra Mâzenderânî, bazı temel dinî yükümlülükler üzerine Ühbetü'l-ʿibâd fî yevmi'l-meʿâd adlı Arapça bir eser (Bağdad 1327; Âgā Büzürg-i Tahrânî, eẕ-Ẕerîʿa, II, 482) ve fıkıhla

kelâm sahalarında yayımlanmamış bazı risâleler kaleme almıştır.

BİBLİYOGRAFYA

E. G. Browne, The Persian Revolution of 1905-1909, Cambridge 1910, s. 262, 421-422; Nizâmeddinzâde, Hücûm-i Rûs be-Îrân ve İḳdâmât-ı Rüʾesâ-yi Dîn der Ḥıfẓ-ı Îrân, Bağdad 1330/1912, s. 144-145, 204-205, 221-226; Tebrîzî, Reyḥânetü'l-edeb, V, 146; Mehdî Melikzâde, Târîḫ-i İnḳılâb-ı Meşrûṭiyet-i Îrân, Tahran 1330/1951, III, 30-32, 69-70, 90, 167; IV, 174-175; V, 29, 105, 111-113; VI, 95; Yahyâ Devletâbâdî, Târîḫ-i Muʿâṣır yâ Ḥayât-ı Yaḥyâ, Tahran 1331 hş./1952, II, 358-365, 367-370; III, 32; Ahmed-i Kesrevî, Târîḫ-i Meşrûṭâ-yi Îrân, Tahran 1340 hş., s. 286-287, 294, 382, 411, 617, 645, 729-730; Âgā Büzürg-i Tahrânî, Ṭabaḳātü aʿlâmi'ş-Şîʿa, Necef 1381/1962, I, 1219-1220; a.mlf., eẕ-Ẕerîʿa ilâ teṣânîfi'ş-Şîʿa, Beyrut 1403/1983, II, 482; Muhammed Hırzüddin, Maʿârifü'r-ricâl, Necef 1383/1964, II, 18-20; Mehdî Kulî Han Hidâyet, Ḫâtırât ve Ḳatrât, Tahran 1344 hş./1965, s. 164; Nâzımülislâm Kirmânî, Târîḫ-i Bîdârî-i Îrâniyân (nşr. Ali Ekber Saîdî Sîrcânî), Tahran 1346 hş./1967, s. 239-240; İsmâil Râîn, Ḥuḳūḳbigîrân-i İngilîs der Îrân, Tahran 1347 hş./1968, s. 439-440; Zahîrüddevle, Esnâd ve Ḫâtırât (nşr. Îrec Afşâr), Tahran 1351 hş./1972, s. 387-389, 403; Hamid Algar, "The Oppositional Role of the Ulema in Twentieth Century Iran", Scholars, Saints and Sufis (ed. N. R. Keddie), Berkeley-Los Angeles 1972, s. 233, 238; a.mlf., "ʿAbdallāh Māzandarānī", EIr., I, 200-202; Abdulhadi Hairi, Shi'ism and Constitutionalism in Iran (doktora tezi, 1973), McGill University, s. 164-166, 224, 232; "Senedî ez ʿAbdullāh Mâzenderânî ve Muḥammed Kâẓım-i Ḫorasânî", Vâḥid, I (1342-43/1963-64), s. 69.

Hamid Algar

MÂZERÂÎLER

(الماذرائيّون)

III-IV. (IX-X.) yüzyıllarda Tolunoğulları ve İhşîdîler'in hizmetinde bulunan bir aile.

Vâsıt yakınlarındaki Femüssılh'a (bazı kaynaklarda Basra veya Bağdat) bağlı bir köy olan Mâzerâyâ'ya (Mâzerâye, Mâderâyâ) nisbetle anılır. Mensupları, yüksek memuriyetlerde ve bu dönemlerde devlet gelirlerinin temel kaynağını oluşturan haracın (Dîvânü'l-harâc) idaresinde bulunan aile hakkında İbn Zûlâk (Târîḫu üsreti'l-Mâẕerâʾiyyîn) ve Hans Ludwig Gottschalk'ın (Die Madhara'ijjûn, Berlin ve Leipzig 1931) müstakil çalışmaları vardır. Mısır ve Suriye'de nüfuz kazanan ailenin bilinen şahsiyetleri şunlardır:

Ebû Bekir Ahmed b. İbrâhim b. Hasan el-Utrûş (ö. 270/884). Mâzerâîler'den Mısır'da görev yapan ilk kişidir. Abbâsî Halifesi Mu'temid-Alellah'ın isteği üzerine Ahmed b. Tolun tarafından Mısır'da Dîvânü'l-harâc reisliğine getirildi (266/879-80). Başlangıçta Ebü'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Şuayb es-Sagīr ile beraber üstlendiği görevi, Ebü'l-Hasan'ın Ahmed b. Tolun tarafından ortadan kaldırılmasından sonra ölümüne kadar tek başına yürüttü.

Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. İbrâhim (ö. 322/934). Ebû Bekir Ahmed b. İbrâhim'in oğludur. Kahire'de Zübeyr b. Bekkâr, Ubeydullah b. Sa'd ez-Zührî, İbn Şebbe ve Müberred'in öğrencisi oldu. Kendisinden oğlu Osman, Ebû Ahmed Hasan b. Ahmed b. Ali el-Mâzerâî, Ebüt-Tayyib Ahmed b. Süleyman el-Harîrî ve başkaları rivayette bulundular. Mısır haraç dairesinin yönetimine getirildi. Kâtipliğini yapan kardeşi Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed vefatından sonra onun yerine geçti. Makrîzî babası hakkında verdiği bazı bilgileri bunun için de zikreder (el-Muḳaffe'l-kebîr, V, 136-138).

Ebû Zünbûr (Ebû Ali) Hüseyin b. Ahmed b. İbrâhim (ö. 317/929). Ebû

Bekir Ahmed b. İbrâhim’in diğer oğludur. 232’de (846) muhtemelen Bağdat’ta doğdu. Ömer b. Ahmed b. Şebbe ve başkalarından hadis yazdı. Dârekutnî kendisinden rivayette bulundu. Ağabeyi Ebü’l-Hasan Ali ile beraber Kahire’ye giderek kâtiplik yaptı. Ahmed b. Tolun ve oğlu Humâreveyh zamanında Şam haraç işlerinin idaresiyle görevlendirildiğinde işleri kontrol altına alarak kabiliyetini gösterdi. Ağabeyinin vezirliği sırasında Şam’a gönderildi ve 285 (898) yılına kadar orada kaldı. Hârûn b. Humâreveyh kendisini Mısır haraç idaresinin başına getirdiyse de Bağdat’tan gönderilen hilâfet ordusu başkumandanı Muhammed b. Süleyman tarafından yıkılan Tolunoğlu hânedanına mensup yöneticilerle birlikte tutuklanarak Bağdat’a götürüldü (292/905). Emîr Îsâ en-Nûşerî ile Kahire’ye gelen Ebû Zünbûr, İbnü’l-Halîc Muhammed b. Ali’nin isyanı sırasında İskenderiye’ye kaçtı. Irak’tan gönderilen Fâtik el-Mu‘tazıdî’nin ortalığı yatıştırması üzerine Fustat’a döndü (Receb 293 / Mayıs 906) ve tekrar haraç dairesinin başına getirildi. Habbâse b. Yûsuf ile savaşmak için Mısır’a gelen Abbâsî kumandanı Mûnis el-Muzaffer’in yakını olarak Ebû Bekir Muhammed b. Ali de haraç işlerine baktı. 304’te (917) Bağdat’ta Vezir İbnü’l-Cerrâh Ali b. Îsâ’nın azledilmesi Mâzerâîler’in de azline ve hapsedilmesine sebep oldu; Ebû Zünbûr Bağdat’ta oturmaya mecbur tutuldu. Ardından Mısır’ın malî idaresinde tekrar görev aldıysa da 311’de (923) Vezir İbnü’l-Furât el-Âkūlî tarafından Bağdat’a çağrıldı ve malları müsadere edildi. İlki 285-292 (898-905) yılları arasında olmak üzere beş defa Mısır’ın haraç işlerine tayin edilen Ebû Zünbûr’ün son tayini Ebû Mansûr Tekin’in valiliği sırasında 313 (925) yılında yapılmış, bu göreve Muhammed b. Ca‘fer el-Kerhî’nin getirilmesiyle başlayan mâzuliyeti 317 Cemâziyelevvelinin ortalarında (Haziran 929) Şam’da ölümüne kadar sürmüştür. Görevde kaldığı sırada Mısır’da Tolunoğulları’nın yıkılışı, Habbâse ve Cîze vak‘aları gibi siyasî olaylarda etkin rol oynamıştır. Her yıl Mısır maliyesinden Bağdat’a 600.000 dinar gönderen Ebû Zünbûr âlim ve fakirlere karşı cömert davranırdı. Ehl-i beyt’e ve sahâbe neslinden gelenlere harcanmak üzere 100.000 dinar kıymetinde emlâk vakfetmiştir. Bir defasında 1000 dinarla mükâfatlandırdığı el-Ḥamâse sahibi Buhtürî ve Meryemî tarafından kendisine methiyeler yazılmıştır.

Ebü’l-Hasan Ali b. Ahmed b. İbrâhim (ö. 283/896). Ebû Bekir Ahmed b. İbrâhim’in diğer oğludur. 226 (841) yılında doğdu. Humâreveyh b. Ahmed b. Tolun’un veziri olduktan sonra idare tamamen kendisinin eline bırakıldı,

büyük nüfuz kazandı, adına Irak’ta day‘alar ve mülkler satın alındı. Humâreveyh’in ölümü üzerine yerine geçen Ceyş’in hal‘edilmesi sırasında çıkan kargaşada onunla aynı zamanda öldürüldü (Cemâziyelâhir 283 / Temmuz 896).

Ebü’t-Tayyib Ahmed b. Ali b. Ahmed el-A‘ver el-Kevkebî (ö. 303/915). Ebü’l-Hasan Ali b. Ahmed’in oğludur. 261’de (875) Bağdat’ta doğdu. Mısır’da görevli olan babasının yanına ağabeyi Ebû Bekir Muhammed ile beraber gitti (272/885). Edebiyat okudu, hadis tahsili ve kitâbetiyle meşgul oldu. Kendisinden Ebû Bekir Muhammed b. Ca‘fer el-Harâitî ve Muhammed b. Abbas eş-Şelmegānî rivayette bulundular. 292’de (905) Hârûn b. Humâreveyh ve ardından Mûnis el-Muzaffer onu haraç dairesinin başına getirdi. Mûnis tarafından Halife Muktedir-Billâh’a vezirliğe getirilmesi tavsiye edilmişse de elçiler gelmeden Ebü’t-Tayyib Kahire’de öldü.

Ebû Bekir Muhammed b. Ali b. Ahmed (ö. 345/957). Ebü’l-Hasan Ali b. Ahmed’in diğer oğludur. 13 Rebîülevvel 258’de (28 Ocak 872) Nusaybin’de doğdu. Bağdat’ta Ahmed b. Abdülcebbâr el-Utâridî ve başkalarından hadis tahsil etti, kendisinden de Ebû Müslim el-Kâtib ve başkaları rivayette bulundular. Humâreveyh’in Mısır maliyesinden sorumlu memuru olan

babasının yanına kardeşi Ebü’t-Tayyib Ahmed ile beraber gitti (272/885). 280’de (893) babası tarafından vekâleten maliyenin yönetimine getirildi, onun öldürülmesinin ardından Hârûn b. Humâreveyh’in veziri oldu. Tolunoğulları yıkıldığında (292/905) çok sayıda adamıyla birlikte tutuklanarak Bağdat’a götürüldü ve 301 (913) yılına kadar burada kaldı. İtibar kazandıktan sonra Mûnis’le Mısır’a giderek yönetimde söz sahibi oldu. Dîvânü’l-harâc’ın başında bulunan kardeşi Ebü’t-Tayyib Ahmed ölünce onun yerine geçti. 304’te (916) amcası Ebû Zünbûr’un bu vazifeye getirilmesi üzerine Fustat’ta oturdu ve ailenin servetini yönetti. 318’de (930) Mısır maliyesinde tekrar görev alan Ebû Bekir nüfuzunu dostu Vali Ebû Mansûr Tekin’in ölümüne kadar korudu (321/933). Muhammed b. Tekin zamanında da geniş yetkilere sahipti. 322’de (934) Abbâsî Halifesi Râzî-Billâh tarafından İbnü’l-Furât ailesinden Ebü’l-Feth Fazl b. Ca‘fer’in vezir tayin edilmesinden sonra Muhammed b. Tuğç el-İhşîd Mısır valiliğine

getirildi (323/935). Ebû Bekir el-Mâzerâî validen gizlendiyse de İbnü'l-Furât Fustat'a gelince tutuklanıp malları müsadere edildi, Şam ve Mısır'daki day'alarına el konuldu, kendisi de Şam'a götürüldü. Bir süre Remle'de tutuklu kalıp ardından Mısır'a döndüyse de İbnü'l-Furât'ın 327'de (939) ölümüne kadar göz hapsinde tutuldu. Serbest kaldıktan sonra Muhammed b. Tuğç el-İhşîd ona geniş yetkiler vererek itibarını iade etti. Mısır'da gözü olan ve bunu açığa vurmaya başlayan Muhammed b. Râiḳ ile savaşmak üzere Suriye'ye giden İhşîd'in ölümü üzerine yerine Ebû Bekir'in teklifiyle on beş yaşlarındaki oğlu Ebü'l-Kāsım Ûnûcûr geçti; Muhammed b. Ali yapılan vezirlik teklifini kabul etmeyip kendisi müdebbir, oğlu Ebû Ali Hüseyin vezir oldu. Ancak Vezir İbn Hinzâbe'nin (Ebü'l-Fazl Ca'fer İbnü'l-Furât) entrikası neticesinde çıkan bir isyan es-nasında durumu bozuldu ve 335'te (946-47) hapse atıldı. Ertesi yıl Ûnûcûr'un vasîsi Ebü'l-Misk Kâfûr, Seyfüddevle el-Hamdânî ile savaştıktan sonra Mısır'a dönünce serbest kaldı ve devlet işleri kendisine havale edildi. Aynı yılın şâban (mart) ayında görevden alındıysa da kendisine ve oğluna ait day'alar iade edildi. Muhammed b. Ali 11 Şevval 345 (16 Ocak 957 Cuma) tarihinde Fustat'ta öldü. Mâzerâîler'in servet, nüfuz ve itibarda zirveye ulaşmış en önemli mensubu olan Muhammed b. Ali'nin daha önce bu aileden kimsenin sahip olmadığı kadar çok serveti vardı. Haraç dışında yıllık geliri 400.000 dinara ulaşıyordu. 301-322 (914-934) yıllarında ve 340'tan (951-52) sonra beş yıl aralıksız hacca gitmiş (toplam yirmi yedi hac), her haccında Mekke ve Medine halkına 150.000 dinar gibi büyük yekün tutan para ve ayrıca gıda yardımı yapmıştır. Ehl-i beyt ve sahâbe nesli için özel divan kurmuş ve surreler hazırlamıştı. Bu divanda geçimini temin ettiği kimselere ayrılan tahsisat 60.000'i (dinar [?]) buluyordu. Hayatı boyunca 10.000 (veya 1000) köle âzat ettiği söylenir.

Ebû Ali Hüseyin b. Muhammed b. Ali. Ebû Bekir Muhammed b. Ali'nin oğludur. Seyfüddevle el-Hamdânî'nin Dımaşk'ı ele geçirdiği haberi üzerine Kâfûr'un emrinde Şam'a gittiği, babasının teklifiyle Ûnûcûr tarafından vezirliğe getirildiği, ancak kısa bir süre sonra azledildiği (Safer 335 / Eylül 946) bilinmektedir.

Mâzerâî (Mâderâî) nisbesini taşıyan diğer kişiler arasında Tolunoğulları döneminde Mısır'da kâtiplik yapan Ebû İshak İbrâhim b. Ahmed (ö. 313/925); müsned sahibi bir muhaddis olup Ali b. Harb et-Tâî, Ebû Kılâbe

er-Rekāşî, Yûsuf b. Saîd, Muhammed b. Abdülmelik ed-Dakīkî gibi hocalardan hadis dinleyen, kendisinden Kadı Ebû Ömer Kāsım b. Ca‘fer el-Hâşimî, Ebü’l-Hasan Ali b. Kāsım en-Neccâd, Ahmed b. Ali es-Süleymânî’nin rivayette bulunduğu Ebü’l-Hasan Ali b. İshak b. Muhammed b. Bahterî (ö. 334/945-46); Halife Muktedir-Billâh tarafından Mısır Dîvânü’l-harâcı’na tayin edilen (Rebîülevvel 311 / Temmuz 923), ancak asker arasında çıkan kargaşa sonucu görevden uzaklaştırılan Ebü’l-Hüseyin Muhammed b. Hüseyin b. Abdülvehhâb; Bağdatlı bir muhaddis olup Ağleb b. Temîm, Avn b. Ma‘mer, Bişr b. Mufaddal ve başkalarından hadis öğrenen, kendisinden Muhammed b. Hârûn el-Fellâs el-Mahremî, Abbas b. Muhammed ed-Dûrî, Ahmed b. Harb el-Muaddil, Ahmed b. İshak b. Sâlih el-Vezzân’ın rivayette bulunduğu Abdurrahman b. Abdülazîz b. Mâzerâ eş-Şebbûye el-Medâinî; kâtiplik yapan ve Nesâî’den rivayetleri olan Ebü’l-Hasan Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Ali anılabilir.

BİBLİYOGRAFYA

el-ʿUyûn ve’l-ḥadâʾiḳ fî aḫbâri’l-ḥaḳāʾiḳ (nşr. Ömer es-Saîdî), Dımaşk 1972, IV/1, s. 203, 211, 219; IV/2, s. 488; Kindî, el-Vülât ve’l-ḳuḍât (Guest), s. 251, 258, 262-263, 269, 280, 281, 282, 283, 285, 294, 485, 486, 517, 518, 521-522, 526, 527, 529-530, 544, 546, 550, 559, 560, 586; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, III, 79-81; IV, 385; Sem‘ânî, el-Ensâb (Bârûdî), V, 160-161; Muvaffakuddin b. Osman, Mürşidü’z-züvvâr ilâ ḳubûri’l-ebrâr (nşr. M. Fethî Ebû Bekir), Kahire 1415/1995, s. 265-269; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân, Tahran 1965, IV, 381-382; İbnü’l-Esîr, el-Lübâb, III, 142-143; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XV, 334-335, 451-452; Safedî, el-Vâfî, IV, 115; VII, 186; XII, 321-322; Makrîzî, el-Muḳaffe’l-kebîr (nşr. Muhammed el-Ya‘lâvî), Beyrut 1411/1991, I, 33, 343-344, 570, 571; II, 50, 123-124, 313-316; III, 146-147, 466-481; V, 136-138, 424, 425, 468, 536, 747; VI, 12, 234-247, 252, 362; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü’z-zâhire, III, 141-142, 145, 215-216, 317; Süyûtî, Ḥüsnü’l-muḥâḍara, I, 369; C. H. Becker, Beiträge zur Geschichte Agyptens unter dem Islam, Strassburg 1902-1903, s. 171 ve tür.yer. (ayrıca bk. Islamic Geography [haz. Fuat Sezgin], XLV/1, Frankfurt 1992, s. 325); D. Sourdel, Le vizirat ‘abbâside de 749 a 936, Damas 1960,

II, 396, 408-409, 413, 417, 426, 429-430, 447, 453, 457, 491-492, 511, 514, 537-538, 559, 635-636, 654; Bedrân, Tehẕîbü Târîḫi Dımaşḳ, IV, 285-286; H. L. Gottschalk, “al-Mād̲h̲arāʾī”, EI² (İng.), V, 953.

Kasım Kırbıyık

MÂZERÎ

(المازري)

Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Ömer et-Temîmî es-Sıkıllî el-Mâzerî (ö. 536/1141)

Mâlikî fakihi, hadis ve kelâm âlimi.

Seksen üç yaşında vefat ettiğine dair kayıtlara göre 453 (1061) yılında doğmuş olmalıdır. Sicilya adasının güneydoğu sahilinde bulunan Mâzer (Mazara) şehrinde dünyaya geldiği kabul edilen Mâzerî'nin, Normanlar'ın 1072'de bu adayı ele geçirmesinden önce Kuzey Afrika'daki Mehdiye (Tunus'ta) şehrine göç ettiği düşünülmektedir. Sicilya çevresinin en meşhur Mâlikî âlimlerinden olan Mâzerî hayatının büyük bir kısmını Mehdiye'de geçirdi. Kaynakların öncelikle zikrettiği hocaları Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Lahmî ve Ebû Muhammed Abdülhamîd b. Muhammed İbnü's-Sâiğ'dir. Mezhep içi tercihleri ve Mâlikî fıkhını, daha sistematik ve kapsamlı kaidelere irca edilmiş hale getiren belirli sorularla yeniden ifade etme hususunda Lahmî'den, Mâlikî fıkhını fıkıh usulü diliyle açıklama hususunda İbnü's-Sâiğ'den etkilenmiştir. Felsefe, matematik ve tabii ilimler tahsil eden Mâzerî'nin bu dallardaki hocaları hakkında yeterli bilgi bulunmamaktadır. Fıkhın yanı sıra tıp sahasında da yaşadığı coğrafyada tanınan Mâzerî'ye insanların hem fetva sormak hem deva aramak için başvurduğu kaydedilmektedir. Yirmi yaşından önce Mehdiye'de ders vermeye başlayan Mâzerî'nin en tanınmış öğrencileri Ebû Hafs el-Meyyânişî, İbnü'l-Haddâd el-Mehdevî ve

Ebû Yahyâ Zekeriyyâ b. Haddâd'dır. Meyyânişî, Mâzerî'nin görüş ve eserlerinin Doğu topraklarında yayılmasına öncülük ederken İbnü'l-Haddâd hocasının Mehdiye'de miras bıraktığı ilim halkasını sürdürmüştür. Ebü'l-Hasan İbn Azîme, Ebû Bekir İbn Hayr, Ebû Bekir İbn Ebû Cemre, İbnü'n-Nahvî ve ihtilâflı olmakla beraber İbn Tûmert ile Ebû Bekir İbnü'l-Arabî de öğrencileri arasında zikredilmektedir. Kādî İyâz ile filozof İbn Rüşd ise kendisiyle buluşmadan ondan icâzet almışlardır. Mâzerî Rebîülevvel 536'da

(Ekim 1141) vefat etti ve Tunus'un Manastır şehrinde defnedildi. Hayatı hakkındaki modern çalışmalar arasında Hasan Hüsnî Abdülvehhâb ve Muhammed eş-Şâzelî Neyfer'in monografileriyle Tâhir b. Muhammed el-Ma'mûrî'nin Zeytûne Üniversitesi'nde hazırladığı doktora tezi kaydedilebilir. Ayrıca doğum yeri olan Sicilya'nın Mazara del Vallo şehrinde adını taşıyan bir araştırma merkezi kurulmuş ve Quaderni del Corso al-Imam al-Mazari adıyla bir araştırma dizisinin yayımına başlanmıştır.

Birçok istilâ, siyasal ve toplumsal kriz ortamında yaşayan Mâzerî, Zîrî sultanlarıyla ilişkisi bulunduğu halde hayatı boyunca müftülük dahil herhangi bir resmî görev kabul etmemiştir. Bazı araştırmacılar tarafından Mâlikî tarihindeki Karavî ve Irâkī anlayışlarını şahsında mezceden bir kişi olarak kabul edilse de çağdaşları ve eserleri göz önüne alındığında Irâkī metoduna daha yakın görünmektedir. Nitekim bölgesindeki en önemli kelâm âlimlerinden biri olması ve Kādî Abdülvehhâb'ın et-Telḳīn adlı eserini şerhetmesi onun Irâkī anlayışıyla yakın ilişkisine işaret etmektedir. Sistematik ve dirayet ağırlıklı hadis çalışmalarının da fıkıh sahasındaki bu tavrı ile paralel olduğu söylenebilir. İbn Arafe'nin kanaatinin aksine Kādî İyâz, Burhâneddin İbn Ferhûn, İbn Dakīkul'îd gibi birçok Mâlikî fıkıh ve tabakat müellifi Mâzerî'yi müctehid olarak kabul etmektedir. Farz namazlarda besmele okumak gibi Mâlikî mezhebinin bazı ayırıcı alâmetlerine muhalefet ettiği zikredilse de müctehid olmasına rağmen fetvalarının çoğunu Mâlikî fıkhının meşhur kavillerine göre verdiği belirtilmektedir. Bir kitapta toplamadığı fetvaları birçok Mâlikî eserinde ve özellikle Burzülî ve Venşerîsî'nin kitaplarında yer almaktadır.

Mâzerî, gelişme dönemi Mâlikî fıkhının en önde gelen fakihlerinden biri olduğu gibi İbnü'l-Hâcib sonrası devrin eserlerinde ve özellikle muhtasar literatüründe görüşlerine en çok başvurulan âlimler arasındadır. Mâlikî fıkhının klasik dönemini belirleyen Halîl b. İshak'ın el-Muḫtaṣar'ında "kavl" kelimesinin yalnız Mâzerî'nin görüşlerine atıfta bulunmak için kullanılması onun Mâlikî mezhebindeki yerini gösteren en önemli delillerdendir. el-Muḫtaṣar'da bu kelime, Mâzerî'nin diğer fakihlerin ortaya koyduğu görüşler hakkındaki yorum ve tercihlerini, söz konusu kelimeden türetilen fiiller ise Mâzerî'nin şahsına ait tercih ve görüşlerini ifade etmektedir. Mâlikî fıkıh birikimini doğru yansıtma bakımından Lahmî ve

İbn Rüşd el-Ced ile birlikte en güvenilir üç müelliften biri kabul edilen Mâzerî, “eş-şeyh el-fakīh” olarak adlandırıldığı birkaç eser dışında müteahhirîn Mâlikî literatüründe “imam” lakabıyla anılmaktadır. Eş‘arî düşüncesine bağlılığını kelâm eserlerinin yanı sıra fıkıh eserlerine de yansıtan Mâzerî, bu çalışmalarında çağdaşı olan Mâlikîler’e nisbetle Mu‘tezile’ye çok daha anlayışlı yaklaşması ve önde gelen Eş‘arî âlimlerinin bazı görüşlerini tenkit etmesiyle dikkat çekmektedir.

Fâtımî iktidarına ve bununla bağlantılı olarak felsefe ve tasavvuf düşüncesine karşı Kuzey Afrika’daki Sünnî devletlerin ve Mâlikî fakihlerinin birlikte sürdürdüğü mücadelede önemli bir rol oynayan, Zîrî Hükümdarı Temîm b. Bâdîs’in ricası üzerine İhvân-ı Safâ’ya bir reddiye yazan Mâzerî bir eserinde İslâm filozoflarına karşı da bir eser kaleme aldığını ima etmektedir (Îżâḥu’l-maḥṣûl, s. 268).

Eserleri. Mâzerî’nin, çoğu verdiği dersler esnasındaki imlâlarından oluşan eserleri onun şahsî tecrübe ve hâtıralarına da yer veren açık ve akıcı bir üslûba sahiptir. 1. Şerḥu’t-Telḳīn. Kādî Abdülvehhâb’ın et-Telḳīn’i üzerine kaleme aldığı bu eser, ihtiva ettiği hilâfiyyât bilgisi ve üslûbu ile başta İbn Rüşd olmak üzere birçok Mâlikî fakihini etkilemiştir. Mâzerî, et-Telḳīn’i paragraflara bölerek her paragrafta işlenen konuları kapsayan sorular ve farazî fıkhın neticesi olan meseleler üretmekte, bu meseleler arasında furûk, eşbâh ve nezâir ilişkilerini tesbite çalışmaktadır. Kitabın diğer mezheplerin görüş ve delillerini değerlendirmesi ve yer yer Mâlikî mezhebi dışındaki mezheplerin yaklaşımlarını onaylaması Kuzey Afrika literatüründe ilk defa görülen bir husustur. Esas alınan metnin yaklaşık son üçte birlik bölümü müellifi tarafından şerhedilmeyerek eksik bırakılan eserin başından namaz bahislerinin sonuna kadar olan kısmı tahkik edilerek yayımlanmıştır (bk. bibl.). Eserin baştan sehiv ve namazı bozan hususlarla ilgili bölüme kadar olan kısmı ayrıca Medine el-Câmiatü’l-İslâmiyye’de Zekî b. Muhammed Abdurrahman Buhârî tarafından doktora tezi olarak neşre hazırlanmıştır (1414/1993). 2. Îżâḥu’l-maḥṣûl min Burhâni’l-uṣûl (Şerḥu’l-Burhân, el-İmlâʾ ʿale’l-Burhân). Mâzerî’nin ders halkalarında okuttuğu bir metin olan İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî’nin el-Burhân fî uṣûli’l-fıḳh adlı kitabının icmâ bahsine kadar gelen bölümünün şerhidir. Eş‘arî kelâmını Mâlikî fıkıh usulüyle mezceden ilk eserlerden biri olan Îżâḥu’l-maḥṣûl bir yandan daha sonraki el-Burhân şerhlerini etkilemiş, öte yandan Mâlikî mezhebi tarihinde

yeni bir dönemin öncülerinden biri olmuştur. Mâzerî eserde Cüveynî'yi Meşşâî felsefesinden ve Mu'tezile'den etkilendiği, Eş'arî düşüncesine muhalefet ettiği gerekçesiyle eleştirmekte, Mâlik b. Enes ve Ebû Hanîfe'ye dair bazı ifadelerini haksız bulmaktadır. Eserin yayımında (bk. bibl.) esas alınan tek nüshasının baştan bir kısmı ile aradan bazı varakları eksiktir. 3. el-Muʿlim bi-fevâʾidi Müslim. Mâzerî'nin, Müslim'in el-Câmʿiu'ṣ-ṣaḥîḥ'ini okuttuğu dersler es-nasında talebelerin aldığı notlardan oluşan ve onun ilk çalışmalarından biri olduğu kabul edilen eser fıkhü'l-hadîs literatürünün en güzel örneklerindendir. Müslim'in bilinen ilk şerhi olan ve onun eksik bıraktığı hususların tamamlanmasına yönelik bir dizi eserin kaleme alınmasına yol açan el-Muʿlim müellifin Eş'arî yönünü de yansıtmaktadır (bk. el-CÂMİU's-SAHÎH, Müslim). 4. el-Keşf (en-Nüket) ve'l-inbâʾ ʿani'l-mütercem bi'l-İḥyâʾ. Yaşadığı coğrafyada Eş'arî düşüncesinin önderlerinden biri olmasına rağmen Gazzâlî'ye ve özellikle İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn adlı eserine karşı Kuzey Afrika ve Endülüs Mâlikî çevrelerinde oluşan tepkiye katılan Mâzerî, Gazzâlî'nin talebeleriyle görüşerek İḥyâʾda tenkit ettiği bazı hususların istisnaî hata değil Gazzâlî'nin karakterinin ve düşüncesinin birer yansıması olduğunu anladıktan sonra bu hususta bir eser kaleme almaya karar vermiştir. Günümüze ulaşmadığı zannedilen eserin başka kaynaklar tarafından iktibas edilen pasajlarından anlaşıldığı kadarıyla Mâzerî'nin İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn'e yöneltti̇ği eleştiriler Gazzâlî'nin Meşşâî, Bâtınî ve tasavvuf düşüncesinden etkilenmesi, bu etkinin naslara, dinî hakikatlere ve fıkha yaklaşımına yansıması, zayıf hadislerle amel etmesi ve özellikle ilham gibi kişisel dinî

tecrübeleri neticesinde elde ettiği kanaatleri fıkıh sahasına taşıması noktalarında toplanabilir (Sübkî, VI, 240-242; Zebîdî, I, 28). 5. Ḳaṭʿu lisâni'n-nâbiḥ fi'l-mütercem bi'l-vâżıḥ. Kur'an'ın yedi harf üzere indirilmesi, tevâtüren nakli gibi meselelere dair olan eser, önce müslümanken daha sonra hıristiyan olan bir âlimin iddialarına karşı cevap olarak telif edilmiştir (Şerḥu't-Telḳīn, II, 680; el-Muʿlim, III, 264, 378). 6. el-İmlâʾ ʿalâ şeyʾ min resâʾili İḫvâni'ṣ-Ṣafâʾ. Bu kitabın, İsmâilî mezhebi ve Fâtımî siyasetine karşı mücadelenin bir parçası olarak Sultan Temîm b. Muizz'in Mâzerî'den yazmasını rica ettiği eser olduğu düşünülmektedir (Makkarî, III, 166). 7. en-Nüketü'l-ḳaṭʿiyye fi'r-red ʿale'l-Ḥaşeviyye ve'l-leẕîne yeḳūlûne bi-ḳıdemi'l-aṣvâti ve'l-ḥurûf. Halku'l-Kur'ân hakkındaki Eş'arî görüşünü savunmak için kaleme alındığı kaydedilmektedir (Îżâḥu'l-

maḥṣûl, neşredenin girişi, s. 21). 8. Taʿlîḳ ʿalâ eḥâdîs̱i'l-Ḥâfıẓ Ebî Bekr Muḥammed b. ʿAbdillâh b. Zekeriyyâ en-Nîsâbûrî. Mâzerî'nin, Buhârî ve Müslim üzerinde çalışmaları olan Cevzakī'nin hangi eserine ta'lik yazdığı hususunda ihtilâf vardır (Makkarî, III, 166; bk. el-Muʿlim, neşredenin girişi, I, 89-90). Onun kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: Naẓmü'l-ferâʾid fî ʿilmi'l-ʿaḳāʾid, Kitâbü't-Taʿlîḳa ʿale'l-Müdevvene, Keşfü'l-ġıṭâʾ ʿan lemsi'l-ḫaṭâʾ, el-İmlâʾ ʿale'l-Buḫârî. Biyografik kaynakların yer vermediği bu son eser Şerḥu't-Telḳīn'de zikredilmektedir (II, 577-578).

BİBLİYOGRAFYA

Mâzerî, el-Muʿlim bi-fevâʾidi Müslim (nşr. Muhammed eş-Şâzelî Neyfer), Tunus 1988, tür.yer., ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 1-266; a.mlf., Şerḥu't-Telḳīn: Kitâbü'ṣ-Ṣalât ve muḳaddimâtihâ (nşr. M. Muhtâr es-Selâmî), Beyrut 1997, tür.yer., ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 1-112; a.mlf., Îżâḥu'l-maḥṣûl min Burhâni'l-uṣûl (nşr. Ammâr et-Tâlibî), Beyrut 2001, tür.yer., ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 1-52; Kādî İyâz, Tertîbü'l-medârik, II, 795; a.mlf., el-Ġunye (nşr. Mâhir Züheyr Cerrâr), Beyrut 1402/1982, s. 65; İbn Hallikan, Vefeyât, IV, 285; Abdurrahman b. Muhammed Debbâğ - İbn Nâcî, Meʿâlimü'l-îmân (nşr. Muhammed Mâdûr), Tunus 1978, III, 183; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XX, 104-107; Safedî, el-Vâfî, IV, 151; Yâfiî, Mirʾâtü'l-cenân, III, 267; Sübkî, Ṭabaḳāt (Tanâhî), VI, 240-242; İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü'l-müẕheb, Kahire 1911, s. 279-281; a.mlf., Tebṣıratü'l-ḥükkâm (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd), Kahire 1406/1986, I, 72; Venşerîsî, Îżâḥu'l-mesâlik ilâ ḳavâʿidi'l-İmâm Mâlik (nşr. Ahmed Ebû Tâhir Hattâbî), Rabat 1980, s. 158; a.mlf., el-Miʿyârü'l-muʿrib (nşr. Muhammed Haccî), Beyrut 1401/1981, II, 133; Makkarî, Ezhârü'r-riyâż (nşr. Abdüsselâm Herrâs), Rabat 1978, III, 165-166; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 557; II, 1741; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, IV, 114; Zebîdî, İtḥâfü's-sâde, I, 28; Mahlûf, Şeceretü'n-nûr, s. 152; H. R. Idris, "L'école mālikite de Mahdia: l'Imām al-Māzarī (m. 536/h. 1141)", Etudes d'orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal, Paris 1962, I, 153-163; Muhammed eş-Şâzelî Neyfer, el-Mâzerî: el-Faḳīh ve'l-mütekellim ve kitâbühü'l-Muʿlim, Tunus 1982, tür.yer.; Tâhir b.

Muhammed el-Ma‘mûrî, el-İmâm el-Mâzerî: Ḥayâtühû ve âs̱âruh (doktora tezi, 1985), Tunus, el-Külliyyetü’z-Zeytûniyye li’ş-şerîa ve usûli’d-dîn; a.mlf., “Ebû ʿAbdillâh Muḥammed el-Mâzerî”, Dâʾiretü’l-maʿârifi’t-Tûnusiyye, Tunus 1991, II, 71-87; Ali b. Muhammed Zehrânî, el-Ḥayâtü’l-ʿilmiyye fî Ṣıḳılliyeti’l-İslâmiyye, Mekke 1417/1996, s. 146-147; Cemâl Azzûn, “Meṣâdirü’l-Mâzerî fî kitâbihi Şerḥu’t-Telḳīn”, ʿÂlemü’l-kütüb, XXIII, Riyad 2002, s. 53-74; Ch. Pellat, “al-Māzarī”, EI² (İng.), VI, 942-943.

Eyyüp Said Kaya

MAZHAR

(المظهر)

Hakk'ın sıfat, isim ve fiillerinin zuhur ve tecelli ettiği yer anlamında tasavvuf terimi

(bk. TECELLÎ; ZUHÛR).

MAZHAR

(مظهر)

Dinî mûsiki icrasında ritmi sağlamak için kullanılan, bendir olarak da anılan büyük boyda zilsiz def

(bk. DEF).

MAZHAR CÂN-ı CÂNÂN

(مظهر جان جانان)

Şemsüddîn Habîbullāh Mîrzâ Mahzar Cân-ı Cânân b. Mîrzâ Cân b. Abdissübhân Dihlevî (ö. 1195/1781)

Nakşibendiyye'den Müceddidiyye silsilesinin yayılmasında önemli rol oynayan Hindistanlı mutasavvıf.

1 Ramazan 1110'da (3 Mart 1699), ailesi Dekken'den Ekberâbâd'a (Agra) göç ederken Kâlâbâğ adlı küçük bir kasabada doğdu. Muhammed b. Hanefiyye yoluyla Hz. Ali soyundan geldiğini ileri süren Mirza Mazhar'ın ailesi, Afganistan'dan Hindistan'a gidip Bâbürlü İmparatoru Hümâyun'un hizmetine giren ilk kabile olan Kaşgal kabilesine mensuptur. Ekber Şah'ın hükümdarlığı sırasında bir isyana karıştığı için gözden düşen aile, Mirza Mazhar'ın babası Mirza Cân'ın Evrengzîb döneminde askerî bir göreve tayin edilmesiyle itibarını tekrar kazanmıştı. Cân-ı Cânân'ın babası bir Çiştî şeyhine intisap ederek tasavvuf yoluna girince 1110 (1699) yılında bu görevinden istifa edip ailesiyle birlikte göç etmiş, Mazhar bu yolculuk sırasında dünyaya gelmişti. Kendisine, babasının isminden kinaye olarak ve bir erkek çocuğun babasının asıl canı olduğunu ifade etmek üzere Cân-ı Cân adı verilmiştir. Bu adın Evrengzîb'in tavsiyesi üzerine konulduğu da rivayet edilir. Ancak bu isim kısa bir süre sonra Cân-ı Cânân (Câncânân) olarak değiştirilmiş, Farsça ve Urduca şiirlerinde kullandığı "Mazhar" mahlası zamanla adının bir parçası olmuştur.

Mirza Mazhar, muhtemelen babasının son yıllarında veya onun 1130'da (1718) ölümünden kısa bir süre sonra Ekberâbâd'dan ayrılarak Delhi'ye gitti. Başlangıçta tasavvufa pek az ilgi duyan Mazhar, Abdürresûl Dihlevî'den tefsir ve İmâm-ı Rabbânî'nin torunu Hacı Muhammed Efdal Siyâlkûtî'den hadis ve fıkıh tahsili gördü. Babasının mesleğini devam ettirmeyi düşünerek orduda bir görev almak için girişimde bulundu. Başvurusu reddedildiğinde Çiştî velîlerinden Kutbüddin Bahtiyâr Kâkî'nin (ö. 633/1236), kendisine mânen bütün gücünü mânevî arayışa vakfetmesi

tavsiyesinde bulunduğu kaydedilmektedir. Mirza Mazhar, bunun üzerine Nakşibendî-Müceddidî şeyhi Nûr Muhammed el-Bedâûnî'ye intisap etti; Bedâûnî'ye bağlılığı onun vefatından sonra da devam etti ve türbesinde altı yıl süreyle inzivaya çekildi. Bedâûnî son dönemlerinde ona bir mürşid aramasını söylediği için Şah Muhammed Zübeyr, Şah Hâfız Sa'dullah ve Muhammed Âbid Sünâmî adlı üç Nakşî-Müceddidî şeyhine daha intisap etti. Şah Hâfız Sa'dullah bir şair olarak kabiliyetini geliştirmesine yardımcı oldu; Muhammed Âbid Sünâmî de ona Kādirî, Sühreverdî ve Çiştî tarikatlarına intisap etmesi için ayrıca destek verdi. Böylece Mazhar, Nakşibendî-Müceddidî silsilesinin dört ana kolunu kendi şahsında birleştirmiş oldu.

Sünâmî'nin vefatından (1160/1747) sonra yoğun bir şekilde irşad faaliyetine başlayan Mazhar, dergâhını Delhi'de kurarak Müceddidîliğin merkezinin Sirhind'i de tehdit eden istikrarsızlığın hâkim olduğu Pencap'tan Delhi'ye kaymasını sağladı. Halifelerini Gucerât, Pencap ve Dekken başta olmak üzere Hindistan'ın her tarafına gönderdi. Bazan onların faaliyet merkezlerini bizzat ziyaret etti.

Mirza Mazhar, 1183'te (1769) Delhi'den ayrılıp aralarında çok sayıda müridinin bulunduğu Rohilla Afganlıları'nın geleneksel kalesi olan Rohilkband'a gitti. Ancak umduğu gibi karşılanmadığı için hayal kırıklığına uğradı ve Delhi'ye döndü. Vücudu oldukça zayıf düştüğünden sadece ileri gelen müridlerinin huzuruna çıkmasına izin veriyordu. Cuma namazına gidemez oldu. 1195 yılı Muharrem ayının başında (Aralık 1780 sonu) dergâhının önünden geçmekte olan Şiî bir grubun tâziye törenini görünce tören hakkında onur kırıcı bir değerlendirme yaptı. 5 veya 7 Muharrem'de (1 veya 3 Ocak 1781) dergâhına gelen silâhlı üç kişi tarafından vuruldu, üç gün sonra da öldü. Saldırganların, tâziye törenini kınadığından dolayı kendisinden intikam almak isteyen Şiîler olduğu iddia edilmekteyse de bu konuda kesin bir delil bulunamamıştır. Katilleri, siyasî ve dinî sebeplerden dolayı Rohilla Afganlıları'na düşman olan Necef Han'ın görevlendirmiş olması da muhtemeldir.

Mizacı ve olaylara yaklaşım tarzının İmâm-ı Rabbânî'den farklı olmasına rağmen Mirza Mazhar onun fikirlerine sadık kalmıştır. Vahdeti şühûd görüşünün vahdeti vücûd anlayışından üstün olduğunu söylemesi de

kendisinin bu tavrıyla ilgilidir. Bununla birlikte vahdeti vücûd anlayışının da doğru olduğunu kabul etmiştir. Çünkü Mazhar'a göre bu iki yaklaşım hakikat yolunda erişilen bir mertebenin neticeleridir.

Mazhar'ın Hinduizm hakkındaki değerlendirmesi İmâm-ı Rabbânî'nin görüşlerinden önemli ölçüde farklılık arzeder. Hinduizm'in altı temel ilkesinin (darshana) çıktığını söylediği Vedalar'ı ilâhî bir kaynağa atfeden Mazhar bütün Hindular'ın Allah'ın birliği konusunda müslümanlarla aynı görüşte olduğunu, dünyanın ebedî olmayıp yaratıldığını kabul ettiklerini, âhirette dirilmeye, ceza ve mükâfata inandıklarını belirtmiştir. Ona göre Ramachandra ve Krişna uyarıcı (nezir) ve müjdeleyici (beşir) olarak gönderilmiştir; bunların peygamber ya da velî olması muhtemeldir. Mirza Mazhar, Hindular'ın bu kişilerle irtibat kurmayı kolaylaştırmak için onların heykellerini yapmalarının ve önlerinde eğilmelerinin bir sûfînin, özellikle de zihninde şeyhin fizikî şeklini canlandırarak onunla râbıta kuran Nakşibendî dervişinin davranışına benzediğini söyler. Bu mânada sûfîlerle Hindular arasındaki tek fark sûfîlerin şeyhlerinin heykellerini yapmamalarıdır. Hindular'ın heykeller önündeki secdeleri ibadet değil bir çeşit selâmlama biçiminden ibarettir. Mirza Mazhar, Hinduizm'i tasavvufla telif etme çabasını Ramachandra'ya sülûk ve Krişna'ya cezbe atfedecek dereceye kadar götürmüştür (Kelimât-ı Ṭayyibât, s. 24-30; Abdullah ed-Dihlevî, s. 127-129). Onun zikir halkasına Hindular'ı da kabul etmiş olabileceği ileri sürülmektedir (Dahnhardt, s. 29). Hindular'ın son zamanlara kadar Mazhar'ın türbesini ziyaret etmeleri de bu görüşü desteklemektedir (Şah Ebü'l-Hasan Zeyd Fârûkī, s. 223). Nakşibendî-Müceddidî tarikatının kendisine nisbet edilen Mazhariyye kolunun bir Hindu şubesinin, Şah Fazl Ahmed Han'ın Hinduizm'i terkederek İslâm'ı kabul etmesini yasakladığı halifesi Mahatma Ramchandraji himayesinde ortaya çıkması da tesadüfî değildir (Dahnhardt, s. 78-79).

Bu dönemde Delhi'de müslümanlar arasında Sünnîler'in Şiîler aleyhine kışkırtılmasından kaynaklanan bir gerginlik mevcuttu. Mirza Mazhar, Hz. Peygamber'in ashabı arasındaki görüş farklılıklarının dinin özüyle ilgili olmadığını söyleyerek uzlaştırıcı olmaya çalışmıştır. Şiîler'in bazı ashabı lânetlemesini şiddetle kınamış, hatta bir defasında Hz. Ömer'e sövdüğünü işittiği bir Şiî'yi neredeyse bıçaklayacak dereceye gelmiştir. Ancak Şiîliğe "hasis / rezil ruh" denmesini uygun görmesi (Kelimât-ı Ṭayyibât, s. 31-32)

ve ölümünden önce Şiîler'in tâziye töreni hakkında yaptığı değerlendirme onun mezhep taassubunu aşamadığını göstermektedir.

Mirza Mazhar üç önemli halife yetiştirmiştir. Bunlardan tefsir ve hadis alanında otorite olan Gāzî Senâullah Pânîpetî (ö. 1225/1810 [?]) Tefsîru Maẓharî adlı Arapça tefsiri (I-X, Quetta 1412/1991; Urdu tercümesi, I-XII, Karaçi 1980) Mirza Mazhar'a ithaf emiştir. Diğer halifesi Naîmullah Behrâiçî (ö. 1218/1803) Mazhar'ın hayatı, görüşleri ve uygulamaları hakkında Maʿmûlât-ı Maẓhariyye ve Beşârât-ı Maẓhariyye adıyla iki kitap kaleme almıştır. Onun daha etkili halifesi Şah Gulâm Ali diye de tanınan Abdullah ed-Dihlevî'dir (ö. 1240/1824). Mürşidi hakkında Maḳāmât-ı Maẓhariyye adlı bir eser yazan Gulâm Ali Dihlevî (İstanbul 1986), Mirza Mazhar'ın türbesinin yanında Hindistan'ın en önemli Müceddidî merkezi olan bir dergâh inşa etmiştir. İngilizler'in 1857'deki Hint ayaklanmasını bastırması sırasında yıkılan dergâh Şah Gulâm Ali'nin silsilesinden gelen Şah Ebü'l-Hayr tarafından onarılmıştır. Kendisine nisbetle Dergâh-ı Şâh Ebü'l-Hayr olarak tanınan dergâh bugün de faaliyetini sürdürmektedir. Şah Ebü'l-Hayr ayrıca Mirza Mazhar, Abdullah ed-Dihlevî ve Ebû Saîd'in (ö. 1250/1834) kabirlerini aynı alanda toplamıştır.

Mazhar'ın müridlerini irşad amacıyla Farsça olarak yazdığı mektuplar Kelimât-ı Ṭayyibât adlı eserde derlenmiş olup (Delhi 1309/1891) seksen dokuz mektup ihtiva etmektedir. Abdullah ed-Dihlevî'nin Maḳāmât-ı Maẓhariyye'sinde de yirmi dört mektubu yer almaktadır (s. 112-146). Bütün mektupları Mîrzâ Maẓhar Cân-Cânân ki Ḫuṭûṭ adıyla Urduca'ya tercüme edilmiştir (nşr. Halîk Encüm, Delhi 1962). Mazhar'ın Farsça ve Urduca şiirlerini ihtiva eden bir de divanı vardır (Kanpûr 1271/1855).

BİBLİYOGRAFYA

Mazhar Cân-ı Cânân, Kelimât-ı Ṭayyibât, Delhi 1309/1891; a.mlf., Levâʾiḥ-i Ḫânḳāh-i Maẓharî (nşr. Gulâm Mustafa Han), Haydarâbâd 1392/1972; Naîmullah Behrâiçî, Beşârât-ı Maẓhariyye, Kanpur 1867; a.mlf., Maʿmûlât-ı Maẓhariyye, Kanpur 1271/1854; Gulâm Server Lâhûrî,

Ḫazînetü’l-ʿAṣfiyâ, Leknev 1290/1873, s. 684-687; M. Murâd el-Kazânî, Tezyîl-i Reşeḥât-ı ʿAynü’l-ḥayât (Reşeḥât içinde), Mekke 1300/1883, s. 53-72; Rahman Ali, Teẕkire-yi ʿUlemâ-yi Hind, Delhi 1914; Abdülhay el-Hasenî, Nüzhetü’l-ḫavâṭır, VI, 50-54; A. Schimmel, Islamic Literatures of India, Wiesbaden 1973, s. 48; Ahmed Sirhindî, Mektûbât, Karaçi 1393/1973; Nûrbahş Tevekkülî, Teẕkire-i Meşâyiḫ-i Naḳşibendiyye, Lahor 1976, s. 282-303; Şah Ebü’l-Hasan Zeyd Fârûkī, Ḥażret-i Müceddid aur un ki Nâḳıdîn, Delhi 1977; Abdürrezzâk Kureyşî, Mîrzâ Maẓhar Cân-ı Cânân our un ki Kelâm, A‘zamgarh 1979; S. A. A. Rizvi, A History of Sufism in India, Delhi 1983, II, 245-248; Abdullah ed-Dihlevî, Maḳāmât-ı Maẓhariyye, İstanbul 1986; T. Dahnhardt, Change and Continuity in Indian Sufism: a Naqshbandi-Mujaddidi Branch in the Hindu Environment, Delhi 2002, s. 9-14, 29, 78-79; Muhammad Umar, “Mirza Mazhar Jan-i Janan: a Religious Reformer of the 18th Century”, Studies in Islam, VI, New Delhi 1969, s. 118-154; J. A. Haywood, “Mazhar, Mīrzā Djāndjānān”, EI^{2} (İng.), VI, 953.

Hamid Algar

MAZHAR OSMAN

(bk. USMAN, Mazhar Osman).

MAZHARİYYE

(المظهريّة)

Nakşibendiyye-Müceddidiyye tarikatının Mazhar Cân-ı Cânân’a (ö. 1195/1781) nisbet edilen bir kolu

(bk. MAZHAR CÂN-ı CÂNÂN).

MÂZİNÎ, Ebû Osman

(bk. EBÛ OSMAN el-MÂZİNÎ).

MÂZİNÎ, İbrâhim Abdülkādir

(إبراهيم عبد القادر المازني)

İbrâhîm b. Muhammed b. Abdilkādir el-Māzinî (1890-1949)

Mısırlı roman ve kısa hikâye yazarı, gazeteci.

19 Ağustos 1890 tarihinde Kahire'de doğdu. Ailesi Mısır'da Menûfiye'nin Kūmümâzin mevkiinden geldiği için Mâzinî nisbesiyle tanındı. Orta öğreniminden sonra önce tıp, ardından hukuk fakültesine kaydolduysa da bu fakültelere devam etmeyip 1907'de yüksek öğretmen okuluna girdi. Bu dönemden itibaren Câhiz, Müberred, Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, Ebû Ali el-Kālî ve Abdülkāhir el-Cürcânî gibi Arap edebiyatının otoritelerine ait belli başlı kaynakları, ayrıca İbnü'r-Rûmî, Mütenebbî, Şerîf er-Radî, Ebü'l-Alâ el-Maarrî gibi eski Arap şairlerinin divanlarını inceledi. Aynı zamanda İngilizce'sini geliştirdi ve İngiliz edebiyatına karşı ilgi duymaya başladı. İngilizce'den Arapça'ya yapılan bazı çevirilerin yanı sıra İngiliz edebiyatının meşhur simaları ile şiir ve edebiyat eleştirmenlerinin eserlerini okudu.

Yüksek öğretmen okulundan mezun olduktan sonra (1909) liselerde ve Kahire Akademisi'nde İngilizce öğretmenliği yaptı. 1914 yılında resmî görevinden ayrılarak özel liselerde öğretmenliğinin yanı sıra idarî görevler üstlendi. Bu dönemde Muhammed Ferîd Vecdî, Abbas Mahmûd el-Akkād, Ahmed Hasan ez-Zeyyât gibi ediplerle birlikte çalıştı. 1917'de öğretmenliği bırakıp kendini tamamıyla gazeteciliğe verdi. Önce Vâdi'n-Nîl gazetesinde mütercim ve redaktör olarak çalıştı (1918). Ardından el-Efkâr, el-Aḫbâr, el-Ehrâm, es-Siyâse, el-Belâġ, el-Esâs, er-Risâle, el-Hilâl, Rûzü'l-Yûsuf gibi gazete ve dergilerde yazılar yazmaya başladı. 1926'da el-Üsbûʿ dergisini çıkardı.

Mâzinî'nin yüksek öğretmen okulundaki öğrenciliği sırasında Arap ve Batı edebiyatları üzerinde yaptığı çalışmalar ona çağdaşı olduğu ediplerden farklı bir hayat görüşü kazandırdı. Şiir, makale, hikâye, roman ve edebî

tenkit gibi türler üzerinde yeni düşünceler ortaya koymasına ve değerlendirmeler yapmasına imkân hazırladı. Mâzinî burada, daha sonraki yıllarda modern Mısır şiirinin en önemli simaları arasında yer alacak olan Abdurrahman Şükrî ile arkadaş oldu. Böylece o zamana kadar Ahmed Lutfî es-Seyyid, Tâhâ Hüseyin ve Muhammed Hüseyin Heykel'in temsil ettiği modernist Fransız şiir ve edebiyat ekolünün yanında Mâzinî, Akkād ve Abdurrahman Şükrî tarafından tesis edilen modernist İngiliz ekolü ortaya çıktı. "Divan grubu" adı verilen bu ekolün amacı Batı lirizmine uygun şiirler yazmaktı. Akkād ile birlikte şiir eleştirisine dair yazdıkları ed-Dîvân adlı eserde Mâzinî Araplar'da şiirin zayıf olduğunu iddia ediyordu. Bunun sebebini de Araplar'ın üzerinde yaşadığı coğrafya ile bu coğrafyanın onlara kazandırdığı karakter özelliklerine bağlıyordu. Ona göre çölün katılığı, kuruluğu, sıcaklığı ve çoraklığı Araplar'ın duygu ve düşüncelerine de yansımış, bundan dolayı şiirleri genellikle anlam bakımından kuru, tema bakımındansa sınırlı kalmıştı. Arap şiirindeki zayıflığın ikinci sebebi bu milletin Sâmî ırka mensup oluşuydu. Çünkü Mâzinî Sâmî ırkı şiirde zayıf buluyor, Ârî ırka mensup milletlerin ise daha güçlü olduğuna inanıyordu. Ardından roman yazmaya yönelen Mâzinî'nin en tanınmış romanı İbrâhîm el-Kâtib'dir. Kendisine ödül kazandıran bu çalışması, Muhammed Hüseyin Heykel'in 1913 yılında yayımlanan Zeyneb adlı eserinden sonra Mısır romancılığının gelişmesinde büyük bir merhale olarak kabul edilir. Edebiyatın çeşitli dallarında ortaya koyduğu orijinal çalışmalarıyla Mecmau'l-lugati'l-Arabiyye'ye üye seçilen Mâzinî 10 Ağustos 1949 tarihinde Kahire'de vefat etti.

Eserleri. Şiir ve Edebiyat Eleştirisi. 1. eş-Şiʿr ġāyâtühû ve vesâʾiṭuh (Kahire 1915, 1986). 2. Şiʿru Ḥâfıẓ (Kahire 1915). Şiirlerindeki duygularında gerçekçi ve samimi olmadığını söylediği Mısırlı şair Hâfız İbrâhim'e yönelik bir eleştiridir. 3. ed-Dîvân (Abbas Mahmûd el-Akkād ile birlikte, Kahire 1921). 4. Ḥaṣâdü'l-heşîm (Kahire 1924, 1932, 1948). Makalelerinden seçmeleri ihtiva eder. 5. Ḳabżu'r-rîḥ (Kahire 1927; Beyrut 1975). Tâhâ Hüseyin'in eş-Şiʿrü'l-Câhilî ve Ḥadîs̱ü'l-erbiʿâʾ adlı eserlerinin eleştirisine dair makalelerini kapsamaktadır. 6. Ṣundûḳu'd-dünyâ (Kahire 1929). Siyasî makalelerini içermektedir. 7. Beşşâr b. Bürd (Kahire 1944). Şairin hayatı, şiirlerinin tahlil, değerlendirme ve eleştirisine dairdir. Romanları ve Tiyatro Eserleri. 1. İbrâhîm el-Kâtib (Kahire 1931). Halk dilinden uzak durmanın ve modern yazı dilini kullanmanın önemi

vurgulanan romanda olaylar yazar İbrâhim ile hastahanede tanıştığı bir hemşire arasındaki duygusal ilişkiler etrafında gelişir. 2. İbrâhîmü'ṡ-ṡânî (Kahire 1943; Beyrut 1975). 3. Ġarîzetü'l-Merʾe ev ḥükmü'ṭ-ṭâʿa (Kahire 1930, 1935). Mısırlı kadının sosyal sorunlarını ele alan bir tiyatro eseridir. Diğer Eserleri. 1. Dîvânü şiʿr (I-II, Kahire 1917). İki bölümden meydana gelen divanın birinci kısmında şairin özgün şiirleri, ikinci kısımda bazı İngiliz şairlerini taklit ederek yazdığı manzumeler yer alır. 2. Riḥle ile'l-Ḥicâz (Kahire 1930). 3. Muḫtârât min edebi'l-Mâzinî (Kahire 1961).

Mâzinî 1935-1943 yılları arasında kırkı aşkın kısa hikâye kaleme alıp yayımlamıştır. Bunlardan bazıları müstakil birer kitap konusu olduğu gibi Fi'ṭ-ṭarîḳ'te (Kahire 1937, 1957) otuz dört kısa hikâye yer almıştır. Mâzinî'nin ayrıca İngilizce'den muhtelif çevirileri vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Brockelmann, GAL Suppl., III, 157-164; Şevkī Dayf, el-Edebü'l-ʿArabiyyü'l-muʿâṣır, Kahire 1961, s. 261-269; Hamdî es-Sekkût, The Egyptian Novel and its Main Trends 1913-1952, Cairo 1971, s. 22-27; a.mlf. - Johns, Aʿlâmü'l-edebi'l-muʿâṣır fî Mıṣr: İbrâhîm ʿAbdülḳādir el-Mâzinî, Kahire 1987; H. Kilpatrick, The Modern Egyptian Novel, London 1974, s. 26-30; M. M. el-Badawî, Critical Perspectives, Cambridge 1975, s. 84-92, 105-109; a.mlf., "al-Māzinī the Novelist", JAL, IV (1973), s. 112-145; S. K. Jayyusi, Trends and Movements, Leiden 1977, s. 152-163; Ahmed İsmailoviç, Felsefetü'l-istişrâḳ ve eṡeruhâ fi'l-edebi'l-ʿArabiyyi'l-muʿâṣır, Kahire 1980, s. 373-380; Enver el-Cündî, Aʿlâmü'l-ḳarni'r-râbiʿ ʿaşer el-hicrî, Kahire 1981, I, 327-335; Ali B. Jad, Form and Technique in the Egyptian Novel 1912-1971, London 1983, s. 45-50, 88-89, 115-127; J. Brugman, An Introduction to the History of Modern Arabic Literature in Egypt, Leiden 1984, s. 138-147; Hannâ el-Fâhûrî, el-Mûcez fi'l-edebi'l-ʿArabî ve târîḫih, Beyrut 1985, IV, 395-413; R. Allen, Modern Arabic Literature, New York 1987, s. 214-219; a.mlf., "al-Māzinī", Encyclopedia of Arabic Literature (ed. J. S. Meisami - P. Starkey), London 1998, II, 521-522; M. E. Saussey, "Ibrāhīm al-Māzinī et son Roman d'Ibrāhīm", BEO, II

(1932), s. 145-177; Müncî eş-Şemlî, “el-Mâzinî nâḳıden fî Ḥaṣâdi’l-heşîm”, Ḥavliyyâtü’l-Câmiʿati’t-Tûnisiyye, sy. 7, Tunus 1970, s. 7-20, 21-34; Ch. Vial, “al-Māzinī”, EI² (İng.), VI, 955-958.

Erol Ayyıldız

MAZMAZA

(المضمضة)

Abdest ve gusülde ağza su alıp çalkalamak anlamında bir fıkıh terimi

(bk. ABDEST; GUSÜL).

MAZMUN

(مضمون)

Divan şiiri estetiğinde bir objenin, bir halin kendisini açıkça söylemek yerine onun, arka planda bağlı bulunduğu unsurlarda mevcut vasıflarından birini veya daha fazlasını bulmaya yarayacak ipuçlarını vererek dolaylı fakat ince, zarif ve orijinal bir şekilde ifade edilmesi

(bk. DİVAN EDEBİYATI).

MAZNÛNAT

(bk. ZANNİYYÂT).

MA‘ZÛR

(bk. ÖZÜR).

MÂZYÂR b. KĀRİN

(مازيار بن قارن)

Ebü’l-Hasen Muhammed Mâzyâr b. Kārin (ö. 225/840)

Taberistan’da hüküm süren Kārinîler hânedanı hükümdarı (816 [?]-840).

Babası Kārin’in ölümünden (muhtemelen 201/816-17) sonra hükümdar oldu. Tahta çıktığında Kārinîler hânedanının sahip olduğu topraklar Bâvendîler’in saldırıları yüzünden oldukça küçülmüştü. Nihayet Mâzyâr, Bâvendî Hükümdarı Şehriyâr b. Şervin ile yaptığı savaşta mağlûp olunca ülkesini kaybetti. Amcasının oğlu Vendâd Ümmîd’e sığınan Mâzyâr, Bâvendî hükümdarına teslim edilerek tutuklandı. İbn İsfendiyâr’a göre Mâzyâr bir yolunu bulup Irak’a geldi ve Bağdat’ta Halife Me’mûn’un huzuruna çıkmayı başardı (Târîḫ-i Ṭaberistân, s. 147). Taberî ise 201 (816-17) yılında Deylem’de ve Taberistan’ın dağlık bölgelerinde zaferler kazanan, Bâvendî Hükümdarı Şehriyâr’ı dağlık bölgeden indiren Taberistan Valisi Abdullah b. Hurdâzbih’in Mâzyâr’ı Me’mûn’a yolladığını kaydetmektedir (Târîḫ, VIII, 556). Bu bilgi doğru ise Mâzyâr Bağdat’a değil Merv’e gönderilmiş olmalıdır. Zira Me’mûn’un 204 (819) yılına kadar Bağdat’a gelmediği bilinmektedir. Mâzyâr, Me’mûn’un huzurunda müslüman olarak Muhammed ismini aldı. Halife kendisine “mevlâ emîri’l-mü’minîn” lakabı ile Ebü’l-Hasan künyesini verdi (İbn İsfendiyâr, s. 147). Bu sırada Şehriyâr’ın ölmesi ve yerine geçen Şâpûr’un yönetiminden halkın halifeye şikâyette bulunması Mâzyâr’ın Taberistan’a dönmesi için önemli bir fırsat teşkil etti (207/822).

Taberistan’a döndükten sonra Mâzyâr ve Abbâsî Kumandanı Muhammed b. Hafs b. Ömer, Şervin dağlarını fethettiler. Mâzyâr güçlü rakibi Şâpûr’u esir aldı, bir süre sonra da öldürdü. Bunun üzerine Me’mûn 207 (822) yılında Muhammed b. Hafs ile Mâzyâr’ı müştereken Taberistan, Rûyan ve Demâvend valiliğine tayin etti. Mâzyâr’a ayrıca halife tarafından “ispehbed” unvanı verildi.

Mâzyâr'ın hâkimiyet alanını genişletmeye kalkışması Mecûsî toprak sahiplerinin, Bâvendîler'in, şehirlerdeki müslüman halkın düşmanlığına sebep oldu ve halifeye şikâyet edildi. Mâzyâr halife tarafından Bağdat'a çağrıldıysa da gitmedi. Halifenin ısrarı üzerine bilgi vermek üzere Âmül ve Rûyân kadılarını Bağdat'a gönderdi. Âmül kadısı Mâzyâr'ı irtidad etmekle suçladı. Me'mûn, Bizans seferine çıkma telâşı içinde olduğundan sorunun çözümünü ertelemeyi uygun gördü (a.g.e., s. 148-149).

Halifenin Bizans seferine çıkmasını fırsat bilen Mâzyâr Âmül'ü kuşattı. Sekiz ay sonra Âmül teslim oldu ve şehrin kadısı öldürüldü. Me'mûn, herhalde meşgul olduğu problemler yüzünden bölgeyle daha fazla uğraşmak istemediği için Taberistan valiliğini Mâzyâr'a verdi (a.g.e., s. 150-151; Zahîrüddîn-i Mar'aşî, s. 64-65). Hatta Mâzyâr'ın Me'mûn'a gönderdiği mektuplarda kendisi için "müvâlî emîri'l-mü'minîn" (halifenin müttefiki) unvanını kullanması bile Me'mûn'un kararını etkilemedi (Ya'kūbî, Kitâbü'l-Büldân, VII, 276-277). Mu'tasım-Billâh halife olunca Mâzyâr'ın valiliğini onayladı (218/833). Mâzyâr da halife nezdinde konumunu güçlendirmek için Âmül ve Sâriye kalelerini tamir ettirdi, Tâhirîler'e ödemesi gereken haracı doğrudan Abbâsi halifesine göndermeye başladı. Mâzyâr'ın Tâhirîler'e karşı muhalefeti Abbâsîler'in meşhur kumandanı Afşin tarafından da teşvik ediliyordu.

Mâzyâr'a yöneltilen suçlamalar arasında onun Bâbek el-Hürremî ile mektuplaşması ve Bâbek'e yardım vaadi de vardır (Taberî, IX, 81). Abdullah b. Tâhir, Mu'tasım-Billâh'a gönderdiği mektuplarda Mâzyâr'ın zulmünden bahsetmekte ve onun irtidad ettiğini ileri sürmekteydi. İbn İsfendiyâr ise Mâzyâr'ı Bâbek ve Mazdek taraftarları ile Mecûsîler'e imtiyazlar vermek ve camileri tahrip ettirerek İslâmiyet'in izlerini silmeye kalkışmakla suçlamaktadır (Târîḫ-i Ṭaberistân, s. 152-153).

Taberî'ye göre Mu'tasım-Billâh, Bâbek meselesini 223'te (838) çözüme bağladıktan sonra halifenin Karmîsin'e hareket edeceği ve Afşin'i de Mâzyâr ile savaşmak için Rey'e göndereceği haberi yayıldı (Târîḫ, IX, 81). Bu harekât gerçekleşmediyse de durumu öğrenen Mâzyâr bazı tedbirler aldı. İdaresindeki toprakların yeniden ölçümünü yaptırarak haracın toplanmasını emretti (a.g.e., IX, 81-83).

Mâzyâr nihayet 224’te (839) isyan edip halkı kendisine zorla biat ettirdi. Çiftçileri toprak sahiplerine karşı kışkırttı (a.g.e., IX, 81-83). Âmül halkının müdahale çağrısı üzerine Mu‘tasım-Billâh harekete geçmeye karar verdi (İbn İsfendiyâr, s. 153, 154). Taberistan, Tâhirî Emîri Abdullah b. Tâhir ve halifenin gönderdiği ordular tarafından kuşatıldı. Uyguladığı savunma stratejisine güvenerek kendini emniyette hisseden Mâzyâr kardeşi Kûhyâr’a Kārin dağlarının, yeğeni Kārin b. Şehriyâr’a da Şervin dağları ve Cürcân’a kadar uzanan dağ silsilesinin savunulması görevini verdi (Taberî, IX, 89). Kumandanlarından Serhâstân ve Dürrî, Cürcân ve Rey yönünden düşman ordularının Taberistan’a girişini engelleyeceklerdi (a.g.e., IX, 87, 98, 100). Ancak Abbâsî orduları kısa zamanda büyük başarılar elde etti. Mâzyâr’a en büyük darbe ise kardeşi Kûhyâr’dan geldi. Kûhyâr, Mâzyâr’ın yerine geçme vaadi karşılığında onu teslim etmek üzere Abdullah b. Tâhir’in kumandanlarından Hasan b. Hüseyin ile anlaştı (a.g.e., IX, 93). Sonunda etrafının sarıldığını gören Mâzyâr, Kûhyâr’ın kendisi için eman aldığını söylemesi üzerine onunla birlikte Şâban veya Ramazan 225’te (Haziran veya Temmuz 840) Hasan b. Hüseyin’e teslim oldu (a.g.e., IX, 93, 99). Abdullah b. Tâhir’in emriyle Muhammed b. İbrâhim’e verilen Mâzyâr (a.g.e., IX, 96) Şevval 225’te (Ağustos 840) Sâmerrâ’ya götürüldü (a.g.e., IX, 103).

Taberî, Afşin’in yargılanmasıyla ilgili olarak Mâzyâr’a atıfta bulunmaktadır. Buna göre Mu‘tasım-Billâh, 5 Zilkade 225’te (6 Eylül 840) bir oturum düzenleyerek Afşin’in Mâzyâr ile yüzleştirilmesini emretti. Şahit olarak dinlendiği oturumda Mâzyâr’ın Afşin ile mektuplaşması hususu sorgulandı. Onun bu konudaki ifadesi oldukça tutarsız görünmektedir. Taberî’nin yer verdiği rivayetlerde Mâzyâr, bazan Afşin’in mektup yazarak kendisini isyana teşvik ettiğini kabul etmekte (a.g.e., IX, 103-104), bazan bunu reddetmekte

(a.g.e., IX, 109), bazan da mektuplaşanların kendi kardeşi Kûhyâr ile Afşin’in kardeşi olduğunu söylemektedir (a.g.e., IX, 100). Ya‘kūbî’ye göre Afşin ile yaptığı konuşmada Mâzyâr mektuplaşma iddiasını reddetmiş görünmektedir (Târîḫ, II, 477).

Muahhar kaynaklarda Mâzyâr’a açıkça yöneltilen İslâm’dan dönme suçlamasına Taberî’de yer verilmemesi veya Afşin örneğinde olduğu gibi

onun bu itham dolayısıyla sorgulandığına dair bir bilginin bulunmaması dikkat çekicidir. Erken dönem kaynaklarından Belâzürî (Fütûh, s. 487) ve İbnü'l-Fakīh (Kitâbü'l-Büldân, V, 309) Mâzyâr'ın isyanına atıfta bulunurken onun kâfir olup ihanet ettiğinden bahsederler. Abdülkāhir el-Bağdâdî, İslâm fırkaları dışında saydığı İbâhî mezhepleri arasında Bâbekiyye ile birlikte Mâzyâriyye diye bir fırkadan da söz etmektedir (Mezhepler Arasındaki Farklar, s. 245). Bu bilgi, Taberî'nin Mâzyâr'ın Bâbek el-Hürremî ile mektuplaştığı şeklindeki kaydı ile birlikte düşünüldüğünde önem arzetmektedir. Fakat bu fırka ile Mâzyâr arasındaki ilişkiyi ortaya koyan somut bilgiler bulunmamaktadır.

Halife Mu'tasım-Billâh'ın emriyle değnek cezasına çarptırılan Mâzyâr cezanın uygulanmasının ardından hayatını kaybetti. Cesedi Bâbek'in cesedi yanında teşhir edildi (Taberî, IX, 100, 104). Kardeşine ihanetiyle onun sonunu hazırlayan Kûhyâr da Mâzyâr'ın hizmetindeki Deylemli askerler ve onlara kumanda eden amcazadesi Şehriyâr b. Mesmugân tarafından katledildi (a.g.e., IX, 97). Bu şekilde Taberistan'daki Kārinîler hânedanı sona erdi ve bölge Tâhirîler'in yönetimine geçti. "Melikü'l-cibâl" ve "Gîl-Gîlân ispehbed-i Horasan pâdişahvergârşâh" unvan ve lakaplarını kullanan Mâzyâr'ın (Ya'kūbî, Kitâbü'l-Büldân, VII, 276; Taberî, IX, 100) siyasî hedefleri için kan dökmekten, halka aşırı baskı ve şiddet uygulamaktan çekinmediği anlaşılıyorsa da hakkında ileri sürülen irtidad, Mecûsîlik, Bâbek-Mazdek taraftarlığı gibi iddiaların tesbit edilmesi kaynaklar çerçevesinde oldukça zor görünmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Belâzûrî, Fütûh (Fayda), s. 487-489; İbnü'l-Fakīh, Kitâbü'l-Büldân (nşr. M. J. de Goeje), Leiden 1967, V, 309; Ya'kūbî, Târîḫ, Beyrut 1379/1960, II, 476-477; a.mlf., Kitâbü'l-Büldân, VII, 276-277; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), VIII, 556; IX, 80-101, 103-104, 105, 109; Bağdâdî, Mezhebler Arasındaki Farklar (trc. Ethem Ruhi Fığlalı), İstanbul 1979, s. 245; İbn İsfendiyâr, Târîḫ-i Ṭaberistân: An Abridged Translation of the History Tabaristān (trc. E. G. Browne), London 1905, s. 146-156; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, VI, 495-

505, 510, 511, 515; Zahîrüddîn-i Mar‘aşî, Târîḫ-i Ṭaberistân ve Rûyân ve Mâzenderân (nşr. M. Hüseyin Tesbîhî), Tahran 1361, s. 63-67; M. Rekaya, “Māzyār résistance ou intégration d’une province iranienne au monde musulman au milieu du IXe siècle ap. J. C.”, SIr., II/2 (1973), s. 143-192; a.mlf., “Ḳārinids”, EI² (İng.), IV, 644-647; V. Minorsky, “Mazyâr”, İA, VII, 429-431.

Ahmet Güner

MÂZYÂRİYYE

(المازياريّة)

III. (IX.) yüzyılın ilk çeyreğinde Muhammire'nin düşüncelerini Cürcân'da yaymaya çalışan Mâzyâr isimli şahsın liderliğinde ortaya çıkan İbâhî bir cereyan

(bk. İBÂHİYYE).

McCARTHY, Richard Joseph

(1913-1981)

Amerikan şarkiyatçısı.

19 Mart 1913 tarihinde Chicopee'de (Massacthusetts) doğdu. Orta öğrenimini Springfield'deki Cathedral High School'da, yüksek öğrenimini Worcester Holy Cross College'da tamamladı. 1933 yılında Lenox'ta Cizvitler'e katıldı ve geleneğe uygun olarak Weston College'da önce felsefe öğrenimi gördü (1936-1938). Bağdat'ta Arap dili ve edebiyatı tahsil ettikten sonra (1938-1941) Weston'a dönerek hıristiyan ilâhiyatı öğrenimi yaptı (1941-1945).

McCarthy Haziran 1944'te din adamlığı görevine tayin edildi ve Gregorian Üniversitesi'nde bir yıl daha Arapça öğrenimi gördükten sonra (1946-1947) Oxford Üniversitesi St. Anthony's College Şarkiyat Çalışmaları Bölümü'nde kelâm alanında doktora hazırladı (1947-1951). Joseph Schacht'ın danışmanlığında gerçekleştirdiği Bâkıllânî hakkındaki çalışmasının yanı sıra Hamilton Alexander Reskeen Gibb, Richard R. Walzer ve Chaim Rabin gibi şarkiyatçıların seminerlerine katıldı; Geoffrey Lewis'ten Türkçe dersleri aldı.

1951'de tekrar Bağdat'a giden McCarthy, içinde yaşadığı toplumu yakından tanımak ve ilmî çalışmalarını sağlıklı bir şekilde yürütmek amacıyla mesaisini Arapça ve İslâm kültürüne yoğunlaştırdı. 1959 yılına kadar hıristiyan ve müslüman öğrencilerin devam ettiği Cizvitler'e ait Baghdad College'da öğretmenlik yaptığı gibi aynı dönemde Bağdat Devlet Üniversitesi'nde felsefe tarihi dersleri okuttu. McCarthy, Irak hükümetinin teşviki ve ücretsiz arazi tahsis etmesi neticesinde Cizvitler tarafından Câmiatü'l-hikme adıyla 1956 yılında kurulan üniversitede 1959'da öğretim üyesi olarak göreve başladı, sonra da üniversitenin rektörlüğüne getirildi (1965). 1967 yılındaki Arap-İsrail savaşında Amerika'nın İsrail'i desteklemesi, Amerikalı öğretim üyelerinin çoğunlukta bulunduğu üniversitenin Irak halkının hedefi haline gelmesine sebep oldu. Bazı

gazetelerde üniversitenin casusluk faaliyetlerine karıştığı yolunda iddialar yer alınca McCarthy Irak hükümetinden soruşturma açılmasını istedi. Yapılan incelemelerde iddialar doğrulanamadıysa da problemler sona ermedi. 1968 başlarında disiplin ihlâli sebebiyle üniversiteden uzaklaştırılan iki öğrenci şahsî meselelerini Cizvitler'le mücadeleye dönüştürmüş ve öğrenci derneklerinin desteğini kazanmayı da başarmıştı. Bu arada Irak Devrim Komuta Konseyi, Arap tarihinin kritik bir döneminde Irak gençliğini yabancıların eğitemeyeceği gerekçesiyle ülkedeki bütün öğretim kurumlarının millîleştirilmesi yönünde karar aldı ve Câmiatü'l-hikme'ye Iraklı bir yönetici tayin etti. McCarthy'nin üniversiteyi birlikte yönetme önerisini içeren 24 Ocak 1968 tarihli mektubu Irak Devrim Komuta Konseyi tarafından dikkate alınmadı ve bazı fakülte dekanlarının da içinde bulunduğu dokuz Cizvit öğretim üyesinin ülkeyi terketmesi istendi. Geride kalan Cizvitler'in üniversitedeki idarî problemin halledilmesi için tavır koymaları sonuç vermediği gibi onların da beş gün içinde Irak'tan ayrılmaları gerektiği bildirildi. Aynı yılın sonuna doğru Baghdad College'daki Cizvit öğretim üyeleri ülkeden ayrılmak zorunda kaldı.

McCarthy 1969 yılında Oxford Üniversitesi'nde İslâm felsefesi dersleri vermeye başladı. Ancak orada kaldığı yıllarda sıkça sağlık problemleri yaşadı ve 1976'da Oxford'daki görevinden ayrılıp Amerika'ya gitti. 1979'da felç geçirmesi üzerine kaldırıldığı bir huzurevinde 24 Ocak 1981 tarihinde öldü. McCarthy'nin ilmî mesaisini, Arapça ve İslâm düşüncesi alanında öğretim üyeliğiyle Arap dili üzerine gerçekleştirdiği araştırmalar, doktora alanını oluşturan Eş'arî kelâmcılarına ait metinlerin tenkitli neşri ve çevirileri şeklinde sınıflandırmak mümkündür.

Eserleri. 1. The Theology of al-Ash'arī (Beyrut 1952-1953). Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin

el-Lümaʿ fi'r-red ʿalâ ehli'z-zeyġ ve'l-bidaʿ adlı kitabı ile Risâle fî istiḥsâni'l-ḫavż fî ʿilmi'l-kelâm (el-Ḥas̱ ʿale'l-baḥs̱*) adlı risâlesinin tenkitli neşri ve İngilizce'ye çevirisinden oluşmaktadır. 2. et-Teṣânîfü'l-mensûbe ilâ feylesûfi'l-ʿArab: Baḥs̱ bi-münâsebeti iḫtifâlâti Bağdâd ve'l-Kindî (Bağdad 1382/1962). Eserde başta İbnü'n-Nedîm'in el-Fihrist, İbnü'l-Kıftî'nin İḫbârü'l-ʿulemâʾ bi-aḫbâri'l-ḥükemâʾ ve İbn Ebû Usaybia'nın ʿUyûnü'l-enbâʾ adlı eserleri olmak üzere çeşitli fihrist ve tabakat kitaplarında Ya'kūb

b. İshak el-Kindî'ye nisbet edilen eserlerle bunlardan günümüze ulaşabilen yazma, matbu ve başka dillere çevrilmiş nüshalarının listesi verilmektedir. 3. Spoken Arabic of Baghdad (I-II, Beyrut 1964-1965, Faraj Raffouli ile birlikte). Eserin I. cildinde Arapça'nın Bağdat lehçesinin grameri edebî yazı dilinin kaideleriyle birlikte verilmiş, II. cildinde bunların İngilizce çevirileri, okunuşları ve örnek metinler yer almıştır. 4. Freedom and Fulfillment: An Annotated Translation of al-Ghazālī's al-Munqidh min al-Dalāl and Other Relevant Works of al-Ghazālī (Boston 1980). Eser Deliverance from Error: An Annotated Translation of al-Munqidh min al-Dalāl and Other Relevant Works of al-Ghazālī adıyla tekrar yayımlanmıştır (Louisville 1999). McCarthy ayrıca Bâkıllânî'nin et-Temhîd (Beyrut 1957) ve el-Beyân (Beyrut 1958) adlı eserlerinin ilmî neşrini gerçekleştirmiş ayrıca Ya'kūb b. İshak el-Kindî'nin Risâle fi'l-ʿaḳl'inin Arapça metnini ve notlarla İngilizce tercümesini neşretmiştir ("al-Kindī's Treatise on the Intellect", IS, III/2 [1964], s. 119-149).

BİBLİYOGRAFYA

R. J. McCarthy - Faraj Raffouli, Spoken Arabic of Baghdad, Beyrut 1964, I, s. XII, XXXVI; Bâkıllânî, el-Beyân (nşr. R. J. McCarthy), Beyrut 1958, neşredenin girişi, s. 11; J. D. Latham, "Obituary, Revd Dr. R. J. McCarthy, SJ (1913-1981)", BRISMES Bulletin, VIII/1 (1981), s. 76-79; J. M. Fiey, "In Memoriam, Le Père Richard J. McCarthy, s.j. (1913-1981)", MIDEO, XV (1982), s. 315-316; Günay Tümer, "Cizvitler", DİA, VIII, 41; Âdil Câsim el-Beyâtî, "Irak", a.e., XIX, 110.

Mustafa Sinanoğlu

MEÂD

(المعاد)

Dönüş, dönüş yeri anlamında özellikle kelâm ve felsefede kıyamet için kullanılan bir terim

(bk. KIYAMET).

MEÂFİR (Benî Meâfir)

(بنو المعافر)

Yemen’de yaşayan Kahtânîler’e mensup bir Arap kabilesi.

Kabileye adını veren Meâfir’in nesebi Meâfir b. Ya‘fur b. Mâlik b. Hâris b. Mürre vasıtasıyla Kahtân’a ulaşır ve Himyerîler arasında zikredilir. Tarihi Sebeliler zamanına kadar uzanan Meâfirîler, Yemen’de Vâdînahle ile Vâdîharaza arasında diğer kabilelerle birlikte iç içe yaşamakta idiler; ancak konuştukları lehçe onlarınkinden farklı idi. Yemen’de Taiz yakınlarındaki Meâfir ismini bu kabileden alır. Meâfirîler dokumacılıkla şöhret bulmuştur. İlk devir İslâm tarihi kaynaklarında vergi ödemeleri dahil Meâfir kumaşının pek çok yerde kullanıldığına işaret edilmektedir. Kâbe’ye ilk defa örtü asanlar arasında adı geçen Yemen tübba‘larından Es‘ad Ebû Kerb’in de bu kumaşı kullandığı söylenir. Meâfirîler saraçlıkta da mâhirdiler; yaptıkları eyer ve semerler bütün Arabistan’da meşhurdu. Öte yandan sihir ve büyüyle meşgul oldukları için diğer kabileler arasında pek itibar görmedikleri rivayet edilir.

Meâfir kabilesi 9 (630) yılında İslâm’a girmiştir. Resûlullah, Tebük Seferi’nden dönünce ramazan ayında Himyer meliklerinin mektubunu getiren Mâlik b. Mürâre (Mürre) er-Ruhâvî Medine’ye geldi ve Hz. Peygamber’e kendisini elçi olarak gönderen Hâris b. Abdükülâl, kardeşleri Nuaym ve Şüreyh ile (Şürahbî) Zû Ruayn, Meâfir ve Hemdân emîrlerinin ihtidâ ettiklerini bildirdi. Resûl-i Ekrem, Mâlik b. Mürâre’yi evinde yatırması ve kendisine iyi bir konuk severlik göstermesi için Bilâl-i Habeşî’ye emir verdi. Elçi Medine’den ayrılacağı zaman Resûlullah Himyer meliklerine hitâben bir mektup yazdı. Besmeleden sonra, “Muhammed resûlullahtan Hâris b. Abdükülâl, Nuaym b. Abdükülâl, Şüreyh b. Abdükülâl ile Zû Ruayn, Meâfir ve Hemdân emîrlerine” şeklinde başlayan mektupta Hz. Peygamber onların müslüman olmalarından duyduğu memnuniyeti dile getiriyor, namaz kılmaları ve zekât vermeleri gerektiğini bildiriyor ve Ehl-i kitap’tan da cizye alınmasını istiyordu. Resûl-i Ekrem’in mektubunda zekât ve cizye miktarlarını ayrıntılı bir şekilde zikretmesinin

yanında zekât mallarının kendisine ve ailesi fertlerine helâl olmadığını ve cizye ödemelerinin dinar veya Meâfir kumaşı ile yapılabileceğini belirtmesi dikkat çekicidir.

İlk İslâm fetihlerine katılan Meâfirîler'in bir kısmı Mısır'a, bir kısmı da Endülüs'e yerleşmiş ve siyaset, askerlik, ilim, sanat, bayındırlık faaliyetlerinde önemli roller oynamıştır. Amr b. Âs Fustat şehrinin kurulmasında ve yolların yapılmasında özellikle bu kabile mensuplarından yararlanmıştır. Kabilenin bir kolu olan Karâfe'nin Kahire'de yerleştiği semt de kendi adlarıyla anılır. Sem'ânî, II. (VIII.) yüzyıl hadis âlimleri arasında bazı Meâfir âlimlerinin adını verir (el-Ensâb, XII, 328-330). Bunların yanında Endülüslü âlimlerden Ahmed b. Muhammed el-Meâfirî, Ebû Bekir İbnü'l-Arabî ve Ali b. Muhammed el-Meâfirî ile Kuzey Afrika'da başşehri Trablusgarp olmak üzere ilk İbâzî devletini kuran Ebü'l-Hattâb el-Meâfirî zikredilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 264, 356; Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 102; Hemdânî, Ṣıfatü Cezîreti'l-ʿArab (nşr. Muhammed b. Ali el-Ekva' el-Hivâlî), Riyad 1397/1977, bk. İndeks; Sem'ânî, el-Ensâb, XII, 328-330; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, IV, 465-466; İbn Kesîr, el-Bidâye, V, 305; VI, 233, 251, 348; IX, 321; X, 29; XI, 285; Kalkaşendî, Nihâyetü'l-ereb, Beyrut 1405/1984, s. 378; Ömer Rıza Kehhâle, Muʿcemü ḳabâʾili'l-ʿArab, Beyrut 1402/1982, III, 1115; Mustafa Fayda, İslâmiyetin Güney Arabistan'a Yayılışı, Ankara 1982, s. 90-92; A. Grohmann, "Maâfir", İA, VII, 112-114; a.mlf. - G. R. Smith, "Maʿāfir", EI² (Fr.), V, 901-902.

Mehmet Ali Kapar

MEÂFİRÎ

(المعافري)

Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed b. Abdillâh el-Meâfirî et-Talemenkî (ö. 429/1037)

Kıraat âlimi.

340 (951) yılında Endülüs'ün Talemenke (Salamanca) şehrinde doğdu. 362'de (972-73) hadis nakletmeye başladı. Kurtuba'ya (Cordoba) yerleşti ve burada Ebû Ca'fer Ahmed b. Avnullah'tan ders aldı. İbn Müferric el-Kādî, Ebû Muhammed el-Bâcî, İbn Futays, İbn Battâl el-Kurtubî, Ebü'l-Kāsım Halef b. Muhammed el-Havlânî ve Ali b. Muhammed el-Antâkî gibi âlimlerden faydalandı.

375-381 (985-991) yılları arasında tahsilini ilerletmek maksadıyla Doğu'ya seyahat etti, bu sırada hac görevini de yerine getirdi. Mekke'de Ebû Tâhir Muhammed b. Muhammed b. Cibrîl el-Uceyfî ve Ebû Hafs Ömer b. Muhammed b. Irâk, Medine'de Ebü'l-Hasan Yahyâ b. Hüseyin el-Matlebî, Mısır'da Muhammed b. Ali el-Üdfüvî

ve Ebü't-Tayyib İbn Galbûn, Dimyat'ta Ebû Bekir b. Muhammed b. Yahyâ b. Ammâr, Kayrevan'da İbn Ebû Zeyd ve Ebû Ca'fer Ahmed b. Dehmûn gibi âlimlerle tanıştı. Onlardan kıraat, hadis, fıkıh ve tasavvuf dersleri aldıktan sonra memleketine döndü. Değişik ilimlerde, özellikle Kur'an ve hadis alanında otorite kabul edildi ve kıraat ilmini Endülüs'e ilk getiren âlim olarak tanındı.

Meâfirî seyahatten dönüşünde Kurtuba'da imamlık yaptı; kıraat, tefsir ve hadis dersleri okuttu ve pek çok öğrenci yetiştirdi. Ebû Ömer İbn Abdülber, İbn Hazm, Abdullah b. Sehl el-Endelüsî, Muhammed b. Ahmed b. Abdullah el-Havlânî ve İbn Sîde onun talebelerinden bazılarıdır. Daha sonra Meriye (Almeria), Mürsiye (Murcia), İlbîre (Elvira) ve Sarakusta şehirlerinde öğretimle meşgul olan, zühd hayatı ve sünnete bağlılığıyla tanınan Meâfirî

1 Muharrem 429’da (14 Ekim 1037) vefat etti. Ölüm tarihi Zilhicce 429 (Eylül 1038) olarak da kaydedilmiştir.

Bazı kaynaklar, Meâfirî’nin emir bi’l-ma‘rûf nehiy ani’l-münker yaparken sert davranmasından dolayı 425 (1034) yılında Sarakusta şehrinde on beş kadar fakih ve âlimin ona karşı ayaklandığını ve kendisini şehrin kadısı Muhammed b. Abdullah b. Karnûn’un kurtardığını bildirmektedir. Meâfirî’ye karşı çıkanlar, onun Harûrî (Hâricî) olduğunu ve sünnete aykırı hareket ettiğini iddia etmişlerdir (Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XVII, 568). Bu iddiaları inceleyen Ömer b. Hamâdî, Meâfirî’nin Hâricîliğe meylettiğini ve sünnete aykırı davrandığını gösteren bir delil bulunmadığını söylemiş, onun yaşadığı dönemde Endülüs’te sünnet karşıtı hareketlere geçit verilmediğini, Meâfirî’nin eserlerinin ve talebelerinin onun Ehl-i sünnet yolunda bir Mâlikî olduğunu göstermek için yeterli sayıldığını ifade etmiştir. Meâfirî, bu olaydan sonra Sarakusta şehrini terkedip kenar bölgelere seyahatlere çıkmış ve öğretim çalışmalarını bu yörelerde sürdürmüştür. Ömrünün sonlarına doğru tekrar Talemenke’ye dönmüş, vefatına kadar burada yaşamıştır.

Eserleri. Tefsîrü’l-Ḳurʾân. Beş ciltlik bir nüshasının Vatikan Kütüphanesi’nde bulunduğu belirtilmektedir (el-Fihrisü’ş-şâmil, I, 93). Meâfirî’nin kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: ed-Delîl ilâ maʿrifeti’l-Celîl, el-Beyân fî iʿrâbi’l-Ḳurʾân, Feżâʾilü Mâlik, Ricâlü’l-Muvaṭṭaʾ, el-Vüṣûl ilâ maʿrifeti’l-uṣûl, er-Risâletü’l-muḫtaṣara fî meẕâhibi Ehli’s-sünne, Kitâbü Yevm ve leyle, Fehrese, er-Red ʿalâ İbn Meserre, er-Ravża. Meâfirî ayrıca Ebü’l-Arab’ın Kitâbü Ṭabaḳāti ʿulemâʾi İfrîḳıyye adlı eserini ihtisar etmiş, eser bu muhtasar şekliyle günümüze ulaşmıştır (nşr. Muhammed b. Ebû Şeneb, Cezâyir 1332/1914).

BİBLİYOGRAFYA

Kādî İyâz, Tertîbü’l-medârik, VIII, 32-33; İbn Beşküvâl, eṣ-Ṣıla, I, 44-45; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, XVII, 566-569; a.mlf., Maʿrifetü’l-ḳurrâʾ (Altıkulaç), II, 733-734; İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü’l-müẕheb, I, 178-180;

İbnü’l-Cezerî, Ġāyetü’n-Nihâye, I, 120; Dâvûdî, Ṭabaḳātü’l-müfessirîn, I, 77-79; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), I, 212-213; D. Wasserstein, The Rise and Fall of the Party Kings, Princeton 1985, s. 179-180; Ömer b. Hamâdî, “Ḳażıyyetü Ebî ʿÖmer et-Ṭalemenkî el-Endelüsî”, Mecelletü Dirâsât Endelüsiyye, sy. 3, Tunus 1989, s. 5-21; M. Fierro, “El proceso contra Abū ʿUmar al-Ṭalamankī a travès de su vida y su obra”, Sharq al-Andalus, IX, Alicante 1992, s. 93-127; a.mlf., “al-Ṭalamankī”, EI^{2} (İng.), X, 159; el-Fihrisü’ş-şâmil: ʿUlûmü’l-Ḳurʾân, maḫṭûṭâtü’t-tefsîr ve ʿulûmüh (nşr. el-Mecmau’l-melekî), Amman 1989, I, 93.

Erdoğan Baş

MEÂKIL

(bk. ÂKILE).

MEÂLÎ

(مآلي)

(ö. 942/1535-36)

Divan şairi.

895 (1490) yılında doğduğu tahmin edilmektedir. II. Bayezid dönemi âlim ve kadılarından Mustafa b. Evhadüddin Yarhisarî'nin oğludur. Asıl adı Mehmed olup İstanbul kadısı olan babasına nisbetle Yarhisarîoğlu, köse olduğu için de Köse Meâlî lakabıyla tanındı. Anne tarafından Fenârî ailesine mensup olan Meâlî iyi bir öğrenim gördü. Gerek ilmî kapasitesi gerekse ailesinin konumu sebebiyle iyi bir göreve tayin edilmesi beklendiği halde hezliyyâta düşkünlüğü ve gençliğinde toplumun ayak takımıyla düşüp kalkması yüzünden hak ettiği yerlere gelemedi ve bazı kasaba kadılıklarıyla yetinmek mecburiyetinde kaldı. Mülâzemetinden sonra müderris olmak istediyse de yine ahlâkî zaafları dolayısıyla bu göreve tayin edilmedi. Mihalıç, Kepsut ve Fırt'ta kadılık yaptı. Denizli kadılığı talebi de aynı sebepten geri çevrildi. Sofya ve Filibe kadılıklarının ardından, şehzadeliğinden tanıdığı Kanûnî Sultan Süleyman tahta çıkınca hayatı boyunca uhdesinde kalmak üzere Gelibolu kadılığına tayin edildi. Bolayır tevliyetinin de eklendiği bu görevde on yıl kadar rahat bir ömür sürdükten sonra Gelibolu'da vefat etti ve oraya gömüldü.

Uzun burunlu, zayıf ve köse olduğu için kaynaklarda Meâlî'nin fizikî görüntüsü hakkında ayrıntılı bilgi verilmekte, güleç yüzlü, şirin sözlü, şakacı ve alıngan olduğu belirtilmekte, hafifmeşrepliğinin ve kendisini görenlerin gülmeden edemedikleri garip görünüşünün mesleğinde yükselememesinde rolü olduğu kaydedilmektedir. Şairin meslekî bakımdan ilerleyememesine sebep olan bir diğer husus şiirlerinde hezle ve müstehcenliğe devrin anlayışını zorlayacak ölçüler içinde yer vermiş olmasıdır. Meâlî müstehcenlik sınırını zorladığı, hatta zaman zaman aştığı için özel hayatında da sıkıntı çekmiştir. Kaynaklarda bu durumla ilgili olarak çeşitli anekdotlar nakledilir.

Meâlî'nin, kaynakların eskiden beri kayıp olduğundan söz ettiği mürettep divanı (Künhü'l-ahbâr'ın Tezkire Kısmı, s. 271) günümüze ulaşmamış, ancak eksik bir nüshası ile (Süleymaniye Ktp., İzmir, nr. 552) mecmualar taranarak derlenen diğer şiirleri Edith Ambros tarafından Candid Penstrokes: The Lyrics of Meʾālī, an Ottoman Poet of the 16th Century adıyla yayımlanmıştır (Berlin 1982). Eser bir kaside, bir Arapça kıta, beş tarih, sekiz murabba, bir destan, 270 gazel, otuz altı

Türkçe kıta ve altmış bir müfredden meydana gelmektedir. Meâlî'nin divanı içinde dikkate değer şiirlerden biri sekiz heceli, semâi tarzında kaleme alınmış olan destandır. Destanda, Osmanlı tarihlerinde Şeytankulu olarak zikredilen Şahkulu Baba Tekeli'nin (Karabıyıkoğlu) devlete isyanı (917/1511) anlatılmakta ve bu isyana II. Bayezid'in müdahale etmesi istenmektedir. Destan elde mevcut, heceyle yazılmış ilk tam şiir olması açısından da önemlidir. Bu şiirin dikkat çeken bir diğer özelliği ise hece ve aruz birlikteliğinin divanlarda XVIII. yüzyılda başlayan bir gelenek olmayıp eskiden beri var olageldiğini göstermiş olmasıdır.

Genellikle dışarıdan alınmış bir muhtevayı ve geleneğin gerektirdiği duyuşları ifade eden divan şiirinin bu özelliklerine uymayan Meâlî şahsî yaşayışını, arzu ve sıkıntılarını şiirlerine yansıtmıştır. İzlediği bu yol çağının alışkanlıklarıyla uyuşmadığı için yazdıkları kendisine zarar vermiş ve takipçisi de pek olmamıştır. Muhtevanın ötesinde yine kendi durumunu anlatmaya uygun bir form olarak divanında murabba ve kıta nazım şekilleriyle müfredlere fazla yer vermiştir. Umumiyetle sade bir dil kullanan Meâlî'nin şiirleri yer yer ince bir alay ve yergiyi ihtiva eder. Kedi mersiyesi böyle bir örnektir.

BİBLİYOGRAFYA

Âşık Çelebi, Meşâirü'ş-şuarâ (haz. Filiz Kılıç, doktora tezi, 1991), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 390; Latîfî, Tezkiretü'ş-şuarâ ve tabsıratü'n-nuzemâ (haz. Rıdvan Canım, doktora tezi, 1991), Atatürk

Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, II, 499; Beyânî, Tezkire (haz. Aysun Sungurhan, yüksek lisans tezi, 1994), Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 141; Künhü'l-ahbâr'ın Tezkire Kısmı (haz. Mustafa İsen), Ankara 1994, s. 269, 271; Kınalızâde, Tezkire, II, 844; Kafzâde Fâizî, Zübdetü'l-eş'âr, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1877, vr. 84b; Nev'îzâde Atâî, Zeyl-i Şekāik, İstanbul 1852, s. 491; Riyâzî, Riyâzü'ş-şuarâ, Nuruosmaniye Ktp., nr. 3724, vr. 129b; Sicill-i Osmânî, II, 127; Ali Nihat Tarlan, Şiir Mecmualarında XVI ve XVII. Asır Divan Şiiri, İstanbul 1948, s. 33-34; E. Ambros, Candid Penstrokes: The Lyrics of Meʾālī an Ottoman Poet of the 16th Century, Berlin 1982, tür.yer.; a.mlf., "Apollinaire'e Öncülük Eden 16. Yüzyıl Şairi Meâlî: Ağaç Şeklinde Bir Osmanlı Figür-Şiiri", JTS, XXIV/1 (2000), s. 57-64; a.mlf., "Meʾālī", EI[2] (İng.), VI, 967; Turgut Kut, "XVI. Yüzyıl Divan Şairlerinden Meâlî'nin Hece Vezinli Bir Destanı", Folklor ve Etnografya Araştırmaları, İstanbul 1984, s. 311; "Meâlî", Büyük Türk Klâsikleri, İstanbul 1986, III, 276-277; Halûk İpekten v.dğr., Tezkirelere Göre Divan Edebiyatı İsimler Sözlüğü, Ankara 1988, s. 277; Mehmet Nâil Tuman, Tuhfe-i Nâilî (haz. Cemal Kurnaz - Mustafa Tatcı), Ankara 2001, I, 898; J. Rypka, "La qasida de Meālī composée sur les proverbes turcs", RO, XVII (1952), s. 29-46; Mehmet Çavuşoğlu, "Bir Divan Neşri Üzerinde Notlar", Erdem, I/3, Ankara 1985, s. 801-824; Mustafa İsen, "Divanlarda Heceyle Yazılmış Şiirler", TKA, XXXIX/1-2 (1991), s. 204-207; Mustafa Kutlu, "Meâlî", TDEA, VI, 166.

Mustafa İsen

el-MEÂLİM

(المعالم)

Taşköprizâde Ahmed Efendi’nin (ö. 968/1561) kelâma dair eseri

(bk. TAŞKÖPRİZÂDE AHMED EFENDİ).

el-MEÂLİM

(المعالم)

Fahreddin er-Râzî’nin (ö. 606/1210) usûlü’d-dîn, usûl-i fıkıh, fıkıh, hilâf ve cedel konularına dair eseri.

Kitabın adı kaynaklarda genellikle el-Meʿâlim olarak geçmektedir. Müellifin kendisi eserine isim vermemiş, içinde yer alan başlıklarda da “meâlim” kelimesi kullanılmamıştır. Ancak kitabının baş tarafında eserin usûlü’d-dîn, usûl-i fıkıh, fıkıh, hilâf, münazara ve cedel âdâbı olmak üzere beş disiplini içerdiği ifade edilmiştir. Öyle anlaşılıyor ki “el-meâlim” (işaretler) adı daha sonra kitap için uygun bir isim olarak kabul edilmiştir. Fahreddin er-Râzî’nin yazmayı tasarladığı bu geniş eseri tamamlayıp tamamlamadığı bilinmemektedir; onun sözünü ettiği beş disiplinden sadece ilk ikisine ait metinler sonraki dönemlere intikal etmiştir. Bu sebeple kitabın el-Meʿâlim genel başlığından sonraki ismi içeriğine bağlı olarak değişmiştir. Eseri İbnü’l-Kıftî Kitâbü’l-Meʿâlim fi’l-aṣleyn (İḫbârü’l-ʿulemâʾ, s. 191), Safedî el-Meʿâlim fî uṣûli’d-dîn ve’l-fıḳh (el-Vâfî, IV, 255) şeklinde kaydetmiş, İbn Hallikân ise Râzî’nin el-Meʿâlim başlıklı biri usûlü’d-dîn (kelâm), diğeri usûl-i fıkıhla ilgili iki eserinin bulunduğunu belirtmiştir (Vefeyât, IV, 249; krş. İbnü’l-İmâd, V, 21). Kâtib Çelebi, Fahreddin er-Râzî’ye el-Meʿâlim fî uṣûli’d-dîn, el-Meʿâlim fî uṣûli’l-fıḳh ve el-Meʿâlim fi’l-kelâm olmak üzere üç ayrı eser nisbet etmiştir (Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1726-1727).

1. el-Meʿâlim fî uṣûli’d-dîn. Kelâm konularını on bölüm (bab) halinde inceleyen eserin içeriğini bir girişten sonra ilâhiyyât, nübüvvet, âhiret ve imâmet kısımlarına ayırmak mümkündür. Giriş mahiyetindeki ilk iki bölüm istidlâle ağırlık veren bilgi bahsine ayrılmış, ardından bilgiye konu teşkil eden hususlar (mevcud-ma‘dûm), vâcib-mümkin ve cevheraraz meselelerine temas edilmiştir. İlâhiyyât konularına ayrılan kısımda üçüncü bölüm olarak Allah’ın varlığı ve selbî sıfatları, dördüncü bölümde sübûtî sıfatlar, beşinci bölümde rü’yetullah ve tevhid, altıncı bölümde kader bahisleri işlenmiştir. el-Meʿâlim’in yedinci bölümü nübüvvete ayrılmış olup

burada Hz. Muhammed’in nübüvvetinin ispatı, genel anlamda mûcizeye yöneltilen eleştiriler ve cevapları, peygamberlerin vasıfları ve mi‘rac gibi hususlar ele alınmıştır. Kitabın sekizinci bölümünde ölüm ötesi hayat konusuna bir giriş olmak üzere ruhun mevcudiyeti, bekāsı ve tenâsühün imkânsızlığı üzerinde durulmuş, dokuzuncu bölümde haşr-i cismânî ve kabir azabından başlamak üzere âhiret halleri kısaca anlatılmıştır. Son bölüm imâmete ayrılmıştır. Eserin birçok nüshası mevcuttur (meselâ bk. İÜ Ktp., AY, nr. 3613; Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2257, Lâleli, nr. 2240; Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 529; yurtdışındaki nüshaları için bk. Brockelmann, GAL, I, 667; Suppl., I, 921; M. Sâlih ez-Zerkân, s. 75; ayrıca bk. Meʿâlimü uṣûli’d-dîn, neşredenin girişi, s. 9). el-Meʿâlim, ilk defa Fahreddin er-Râzî’ye ait el-Muḥaṣṣal ile bu eserin Nasîrüddîn-i Tûsî’ye ait Telḫîṣ’inin kenarında Meʿâlimü uṣûli’d-dîn başlığı altında basılmıştır (Kahire 1323). Daha sonra Uṣûlü’d-dîn adıyla Tâhâ Abdürraûf Sa‘d (Kahire, ts.; Beyrut 1984) ve Meʿâlimü uṣûli’d-dîn adıyla Semîh Dügaym (Beyrut 1992) tarafından yayımlanmıştır. Köprülü Kütüphanesi’nde bulunan, Muhammed b. Ebû Bekir b. Cemâa’ya ait eserlerden oluşan bir mecmua içinde (Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 1587) yer alan el-Muġnî fi’l-kelâm adlı risâlenin (vr. 22a-29b) el-Meʿâlim fî uṣûli’d-dîn’den yapılmış bazı seçmelerden oluştuğu kaydedilmektedir (Şeşen, II, 250). İbn Amîre’nin el-Meʿâlim’e tenkidî mahiyette bazı fasıllar eklediği belirtilmektedir (DMBİ, VI, 255; DİA, XIX, 313). Ayrıca İbnü’l-Lebbûdî’nin esere bir şerh yazdığı (DİA, XXI, 122; krş. Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1727), bu şerhe ait iki nüshanın Süleymaniye Kütüphanesi’nde bulunduğu (Ayasofya, nr. 2321; Lâleli, nr. 2360) tesbit edilmiştir. Kâtib Çelebi, el-Meʿâlim’in Cemâleddin Muhammed b. Abdülkerîm el-Halebî tarafından ʿUmdetü’l-ʿâlim fi’ḫtiṣâri’l-Meʿâlim adıyla ihtisar edildiğini (a.g.e., II, 1168, 1727), Bağdatlı İsmâil Paşa da eserin Ebü’l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Halef b. Râcih el-Makdisî

tarafından şerhedildiğini (Îżâḥu’l-meknûn, II, 505) kaydetmektedir. el-Meʿâlim’in usûl-i fıkıh kısmını şerhettiği bilinen İbnü’t-Tilimsânî’nin el-Meʿâlim fî uṣûlü’d-dîn’e de bir şerh yazdığı tesbit edilmiştir (Süleymaniye Ktp., Reîsülküttâb Mustafa Efendi, nr. 549; Damad İbrâhim Paşa, nr. 463, vr. 181-343). Brockelmann, eser üzerinde Şîa’ya mensup bazı âlimlerin de çalışmalar yaptığını haber vermektedir (GAL, I, 667). Bunlardan Muhammed Takī Abdürrahîm’e ait Hidâyetü’l-müsterşidîn (fî şerḥi uṣûli

Meʿâlimi'd-dîn) adlı şerhin bir nüshası Millet Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Ali Emîrî Efendi, nr. 1413). el-Meʿâlim fî uṣûli'd-dîn, Nâdim Mâcit tarafından Tâhâ Abdürraûf Sa'd'ın neşrine dayanılarak İslâm İnancının Ana Konuları: Meâlimu Usûli'd-Dîn başlığıyla Türkçe'ye çevrilmiştir (Erzurum 1996).

2. el-Meʿâlim fî uṣûli'l-fıḳh. On ana bölüm ve alt başlıklardan (mesele, fasıl) meydana gelen eserin ilk dokuz bölümünde sırasıyla dille ilgili hükümler, emir-nehiy, âmhâs, mücmel-mübeyyen, peygamber fiilleri, nesih, icmâ, haber, kıyas ele alınmış, son bölümde ictihadda isabet, teâdül, istishâb konuları incelenmiştir. Fahreddin er-Râzî'nin bu eserde konuları ele alış tarzı, kelâmcıların metoduyla yazılmış diğer bir usûl-i fıkıh kitabı olan el-Maḥṣûl ile benzerlik gösterir. Muhalif görüş ve delilleri aktarıldıktan sonra ileri sürülen fikirlerin tartışması yapılmış, müellif kendi görüşünü de delilleriyle birlikte zikretmiştir. el-Meʿâlim'in usûl-i fıkıh kısmının çeşitli kütüphanelerde ayrı bir kitap şeklinde düzenlenmiş pek çok yazma nüshası bulunmaktadır (Karatay, II, 311; M. Sâlih ez-Zerkân, s. 101, 648; Abdülvehhâb Hallâf, tercüme edenin girişi, s. 101). Âdil Ahmed Abdülmevcûd ve Ali Muhammed Muavvaz'ın müstakil bir eser olarak yayımladığı kitabın (Kahire 1414/1994; Gilliot, XXII [1995], s. 343-344) çeşitli âlimler tarafından şerhedildiği bilinmektedir. Bunlar arasında İbnü't-Tilimsânî, Alâeddin Konevî, İbn Kādî Asker Şerefeddin Ebü'l-Hasan Ali b. Hüseyin el-Urmevî ve Kādî Şerefeddin İbrâhim b. İshak el-Münâvî gibi şahsiyetler bulunmaktadır (Muhammed b. Ahmed et-Tilimsânî, neşredenlerin girişi, I, 130-131; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1727; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 717, 722). el-Meʿâlim fî uṣuli'l-fıḳh'a Fahreddin er-Râzî'nin talebelerinden İbrâhim b. Ali es-Sülemî'nin bir şerh yazdığı tesbit edilmiştir (Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, nr. 370). Eserin İbnü't-Tilimsânî'ye ait olan el-İmlâʾ ʿale'l-Meʿâlim adlı şerhi üzerinde Mekke Câmiatü Ümmi'l-kurâ'da Ahmed Muhammed Sadîk tarafından bir doktora çalışması yapılmış (1407/1987), aynı şerh Âdil Ahmed Abdülmevcûd ve Ali Muhammed Muavvaz tarafından Şerḥu'l-Meʿâlim fî uṣûli'l-fıḳh adıyla iki cilt halinde yayımlanmıştır (Beyrut 1419/1999).

BİBLİYOGRAFYA

Fahreddin er-Râzî, Meʿâlimü uṣûli'd-dîn (nşr. Semîh Dügaym), Beyrut 1992, ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 9; İbnü'l-Kıftî, İḫbârü'l-ʿulemâʾ, s. 191; İbn Hallikân, Vefeyât, IV, 249; Safedî, el-Vâfî, IV, 255; Muhammed b. Ahmed et-Tilimsânî, Şerḥu'l-Meʿâlim fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali M. Muavvaz), Beyrut 1419/1999, neşredenlerin girişi, I, 120, 130-131; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1168, 1726-1727; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, V, 21; Brockelmann, GAL, I, 667; Suppl., I, 921, 923; Îżâḥu'l-meknûn, II, 505; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 717, 722; II, 108; Karatay, Arapça Yazmalar, II, 311; III, 37; M. Sâlih ez-Zerkân, Faḫrüddîn er-Râzî ve ârâʾühü'l-kelâmiyye ve'l-felsefiyye, [baskı yeri ve tarihi yok] (Dârü'l-fikr), s. 75, 101, 144-145, 648; G. C. Anawati, "Fahrüddîn er-Râzî: Temhîd li-dirâsâti ḥayâtihî ve-müʾellefatih", Mèlanges-Ṭahā Ḥussain İlâ Ṭâhâ Ḥüseyin fî ʿîdi mîlâdihi's-sebʿîn (nşr. Abdurrahman Bedevî), Kahire 1962, s. 221; a.mlf., "Textes arabes anciens édités en Egypte au cours des années 1979-1980", MIDEO, XV (1982), s. 187-188; a.mlf., "Fakhr al-Dīn al-Rāzī", EI² (İng.), II, 754; Abdülvehhâb Hallâf, İslâm Hukuk Felsefesi: İlmu usûli'l-fıkh (trc. Hüseyin Atay), Ankara 1973, tercüme edenin girişi, s. 101; Ramazan Şeşen v.dğr., Fihrisü maḫṭûṭati Mektebeti Köprülü, İstanbul 1406/1986, I, 263; II, 250; Claude Gilliot, "Textes arabes anciens édités en Egypte au cours des années 1990 à 1992", MIDEO, XXI (1993), s. 477-478; XXII (1995), s. 343-344; Mihrân Erzende, "Ebü'l-Muṭarrif", DMBİ, VI, 255; Şükrü Özen, "Hilâf", DİA, XVII, 527; Mustafa Öz, "İbn Amîre", a.e., XIX, 311; Cevat İzgi, "İbnü'l-Lebbûdî", a.e., XXI, 122.

Metin Yurdagür

MEÂLİMÜ’s-SÜNEN

(معالم السنن)

Hattâbî’nin (ö. 388/998) Ebû Dâvûd’un es-Sünen’ine yazdığı şerh

(bk. es-SÜNEN).

MEÂLİMÜ’t-TENZÎL

(معالم التنزيل)

Ferrâ el-Begavî’nin (ö. 516/1122) Kur’ân-ı Kerîm tefsiri.

Müellif mukaddimede eserin telif sebebini ve orta hacimde bir tefsir yazmayı amaçladığını belirtmiştir. Burada ayrıca tefsir, siyer, ahbâr ve kıraatle ilgili rivayetlerin kimlerden, hangi isnadlarla alındığı zikredilmiş, Kur’an okumanın ve öğretmenin faziletleri, tefsir, te’vil ve yedi harf gibi konular hakkında bilgi verilmiştir.

Meʿâlimü’t-tenzîl’de açık, kolay ve tekellüften uzak bir üslûp kullanılmıştır. Tefsire geçilmeden önce sûrenin adı, âyet sayısı, Mekkî veya Medenî olduğu, nerede hangi olay hakkında indiği belirtilmiştir. Âyetler üzerinde önce lugat bakımından açıklamalar yapılmış, ardından âyetin diğer âyet ve hadislerle tefsirine geçilmiş, sahâbe ve tâbiîn görüşlerinden yararlanılmış, kıraat vecihlerinin izahına geniş şekilde yer verilmiş, şâz kıraatler zikredilmiş, sarf ve nahiv tahlilleri yapılmıştır. Sahâbe tefsirini nüzûl sebebi ve nesih gibi sadece ashabın bilebileceği konularda merfû hadis, diğer konularda ictihad olarak değerlendiren Begavî’nin bazan onların görüşlerine muhalefet ettiği olmuştur. Müellifin hadis alanındaki otoritesi âyetlerin tefsiri sırasında açıkça görülmektedir. Hadislere sıkça başvurulmakta olup senedlerin hemen hepsinin bizzat müellife dayanması eserin başta gelen özelliğidir. Meʿâlimü’t-tenzîl’de İsrâiliyat’a da yer verilmekle birlikte müellif bunları yer yer tenkit süzgecinden geçirmiş ve bazılarını reddetmiştir.

Âyetin âyeti neshi yanında âyetin sünneti ve sünnetin âyeti neshedebileceği, neshin haberlerde değil ancak emir ve yasaklarda olabileceği ve sadece rivayetle bilinebileceği görüşünde olan Begavî müteşâbih âyetlerin tefsirinde iman ve teslimiyet prensibiyle hareket etmiştir. Kelâm hükümlerini içeren âyetlerin tefsirinde uzun tartışmalara yol açan ihtilâflı konulara kısa açıklamalarla değinilmiş, bunda müellifin Selef yolunu izleme anlayışı ve sünnete hâkimiyeti etkili olmuştur. Fıkhî meselelerin

genişçe ele alındığı eserde az da olsa işârî tefsirlere yer verilmiş, Mu‘tezile açıkça reddedilmiş, dilcilerin nasla çatışan görüşlerine karşı çıkılmış, Râfizîler’in tefsirlerinden kaçınılmıştır.

Müellifin hadisteki titizliğini akîde ve ahkâm dışındaki kıssalar, haberler ve İsrâiliyat’a dair konularda göstermemesi onun en çok eleştirilen yönü ise de bu tür rivayetler genellikle İslâm’a aykırı olmayan ve senedi verilerek, bazan da eleştirilerek zikredilen bilgilerle ilgilidir. Rivayet zenginliği yanında ictihadî görüşlere, akaid, fıkıh, nahiv ve dil gibi konularda yapılan açıklamalara bakıldığında hem rivayet hem dirayet tefsiri özelliği taşıdığı görülen eserin telifi sırasında

Ali b. Ebû Talha, Atıyye el-Avfî ve İkrime el-Berberî yoluyla İbn Abbas’tan gelen tefsirlerle birlikte adları ve geliş yolları mukaddimede zikredilen Mücâhid, Atâ b. Ebû Rebâh, Hasan-ı Basrî, Ebü’l-Âliye er-Riyâhî, Muhammed b. Kâ‘b el-Kurazî, Zeyd b. Eslem, Kelbî, Dahhâk, Mukātil b. Hayyân, Mukātil b. Süleyman ve Süddî gibi âlimlerin tefsirle ilgili rivayetlerinden yararlanılmıştır. Tefsir alanında Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ’nın Meʿâni’l-Ḳurʾân’ı, Ebû Ubeyde’nin Mecâzü’l-Ḳurʾân’ı, İbn Kuteybe’nin Ġarîbü’l-Ḳurʾân’ı, İbn Cerîr et-Taberî’nin Câmiʿu’l-beyân’ı, Zeccâc’ın Meʿâni’l-Ḳurʾân’ı, Muhammed b. Hasan en-Nakkāş’ın Şifâʾü’ṣ-ṣudûr’u, Vâhidî’nin el-Vasîṭ’i ve eserin temel kaynağı olan Sa‘lebî’nin el-Keşf ve’l-beyân’ı; hadis alanında ise Şâfiî’nin İḫtilâfü’l-eḥâdîs̱’i, Ahmed b. Hanbel’in el-Müsned’i, Buhârî, Müslim ve Tirmizî’nin eṣ-Ṣaḥîḥ’leri, Ebû Dâvûd’un es-Sünen’i, Hattâbî’nin Meʿâlimü’s-Sünen’i eserin kaynakları arasında yer alır. Kıraatler konusunda İbn Mihrân en-Nîsâbûrî’nin el-Ġāye fi’l-ḳırâʾâti’l-ʿaşr’ı, tarih alanında Vehb b. Münebbih’in el-Mübtedeʾi, İbn İshak’ın Meġāzî’si ve Sa‘lebî’nin ʿArâʾisü’l-mecâlis’i faydalanılan diğer kaynaklardır.

Meʿâlimü’t-tenzîl yazıldığı dönemden itibaren çok rağbet görmüş, daha sonra birçok esere kaynak olmuş, bu konuda ilk sırayı Ali b. Muhammed el-Hâzin’in Lübâbü’t-teʾvîl fî meʿâni’t-tenzîl’i almıştır. İbn Kesîr Tefsîrü’l-Ḳurʾâni’l-ʿaẓîm’de, İbnü’l-Cevzî Zâdü’l-mesîr’de, Cemâleddin el-Kāsımî Meḥâsinü’t-teʾvîl’de, Zerkeşî el-Burhân fî ʿulûmi’l-Ḳurʾân’da ve Süyûtî el-İtḳān fî ʿulûmi’l-Ḳurʾân’da ondan yararlanan müelliflerden bazılarıdır.

Çeşitli kütüphanelerde ve özellikle İstanbul'da pek çok yazma nüshası bulunan Meʿâlimü't-tenzîl'in ilk neşri taşbaskı olarak dört cilt halinde gerçekleştirilmiş (Bombay 1269), daha sonra tekrarlanan bu baskının (Bombay 1309) ardından eser Hâzin'in ve İbn Kesîr'in tefsiriyle birlikte basılmıştır (Kahire 1405, 1406, 1407). Meʿâlimü't-tenzîl Hâlid Abdurrahman el-Ak ve Mervân Süvâr tarafından tahkik edilmiş (Beyrut 1406/1986, 1407/1987), Yûsuf Abdurrahman el-Mar'aşlî bu baskılardan ilkini esas alarak eserin hadisleri için Fihrisü eḥâdîs̱i Tefsîri'l-Beġavî adıyla bir fihrist hazırlamıştır (Beyrut 1411/1990). Kitap ayrıca Muhammed Abdullah en-Nemr, Osman Cum'a Damîriyye ve Süleyman Müslim el-Haraş'ın tahkikiyle sekiz cilt halinde neşredilmiştir (Riyad 1409/1989, 1414/1993).

Meʿâlimü't-tenzîl üzerinde Ali Eroğlu Müfessir Baġavi, Hayatı ve Tefsirindeki Metodu (1987, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), Saffet Bakırcı Meâlimü't-Tenzil'in Rivayet Tefsirleri İçindeki Yeri (1990, SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü), Bedreddin b. Affân Meʿâlimü'tenzîl: min evveli'l-kitâb ilâ nihâyeti sûreti'l-Enfâl (1407, Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye Usûlü'd-dîn el-Kur'ân ve ulûmüh) adıyla birer doktora tezi hazırlamışlardır. İbrâhim Şerîf'in el-Beġavî el-Ferrâʾ ve tefsîruhû li'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm (Kahire 1406/1986) ve Afâf Abdülgafûr Hamîd'in el-Beġavî ve menhecühû fi't-tefsîr (Bağdad 1982) adlı çalışmaları da burada zikredilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Tirmizî, "ʿİlim", 4; İbn Mâce, "Muḳaddime", 22; Ferrâ el-Begavî, Meʿâlimü't-tenzîl (nşr. Hâlid Abdurrahman el-Ak - Mervân Süvâr), Beyrut 1407/1987, I, 27-36; ayrıca bk. neşredenlerin girişi, I, 22-25; a.e. (M. Abdullah en-Nemr v.dğr.), Riyad 1414/1993, I, 33-47; ayrıca bk. neşredenlerin girişi, I, 5-13, 23-32; a.mlf., Meṣâbîḥu's-sünne (nşr. Yûsuf Abdurrahman el-Mar'aşlî v.dğr.), Beyrut 1407/1987, Yûsuf Abdurrahman el-Mar'aşlî'nin girişi, I, 33-34; İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, XIII, 386; a.mlf., Muḳaddime fî uṣûli't-tefsîr, Beyrut 1408/1988, s. 99; Sübkî, Ṭabaḳāt

(Tanâhî), VII, 75; Zerkeşî, el-Burhân, I, 33, 330, 444; II, 64, 86, 89; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1726; Serkîs, Muʿcem, I, 573; Brockelmann, GAL, I, 449; Suppl., I, 622; a.mlf., "Begavî", İA, II, 449; M. Hüseyin ez-Zehebî, et-Tefsîr ve'l-müfessirûn, Kahire 1381/1961, I, 235-238; Kettânî, er-Risâletü'l-müsṭetrafe, s. 78; Remzî Na'nâa, el-İsrâʾîliyyât ve eṡerühâ fî kütübi't-tefsîr, Dımaşk 1390/1970, s. 130, 217, 263-280, 337; Ömer Nasuhi Bilmen, Büyük Tefsir Tarihi, İstanbul 1974, II, 462; Muhammed Ebû Şehbe, İsrâʾîliyyât ve'l-mevżûʿât fî kütübi't-tefsîr, Kahire 1408, s. 127-128.

Saffet Bakırcı

MEÂNÎ

(المعاني)

Belâgatın sözün yerinde olma şartlarını inceleyen dalı.

Meânî kelimesi ma‘nânın çoğuludur. Meânî, beyân, muhassinât (bedî‘) şeklinde üç disipline ayrılan belâgatın sözün yerinde olma (muktezâ-i hâle uygunluk) şartlarını, sözü duruma ve yere göre uyarlama ilkelerini inceleyen dalına meânî ilmi, bu nitelikteki sözü, açıklık ve kapalılık bakımından birbirinden farklı olan anlatım biçimleriyle ifade etmenin ele alındığı disipline beyân ilmi, meânî ve beyan şartlarını taşıyan sözü güzelleştiren sanatlardan bahseden dalına da muhassinât adı verilmiştir. Muhassinâta bedî‘ ilmi adını ilk veren dil âlimi İbn Mâlik et-Tâî’nin oğlu İbnü’n-Nâzım’dır.

Meânînin gelişim tarihi nahiv ilmi ve nazım teorisiyle yakından ilgilidir. Kelime terim olarak ilk defa geçtiği meâni’ş-şi‘r türü eserlerde “şiir temaları”, meâni’l-Kur’ân türü kitaplarda “sözlük anlamı, etimoloji ve gramer ağırlıklı tefsir ve te’vil” yerine kulanılmıştır. Belâgat içeriğine yakın diğer bir terim ise “meâni’n-nahv”dir. Bu terkibi ilk olarak, Mettâ b. Yûnus’un Aristo mantığını ileri sürmesine karşılık Arap dil mantığını (meâni’n-nahv) savunan Ebû Saîd es-Sîrâfî tarafından aralarında cereyan eden tartışmada yer verilmiştir (Ebû Hayyân et-Tevhîdî, el-İmtâʿ, I, 121). İbn Fâris’in “meâni’l-kelâm” tâbiri de belâgat özelliği taşır. Onun bu başlık altında saydığı “haber-istihbâr, emir-nehiy, dua-talep, arz-tahzîz, temennî-taaccüb” şeklindeki on kategori daha sonra teşekkül eden meânî ilminin temel konusu olarak haberinşâ bölümüne aynen geçmiştir.

Arap gramerinin günümüze ulaşan ilk eseri Sîbeveyhi’nin el-Kitâb’ında meânî ilmini ilgilendiren cümle tahlilleriyle cümlelerdeki takdim-tehir, tarif-tenkir, hazif ve bazı edatların anlamları gibi konular yer aldığından Sîbeveyhi’yi meânî ilminin ilk kurucusu sayan araştırmacılar vardır. Ferrâ’nın Meʿâni’l-Ḳurʾân’ı, Ebû Ubeyde’nin Mecâzü’l-Ḳurʾân’ı, İbn Kuteybe’nin Teʾvîlü müşkili’l-Ḳurʾân’ı, Müberred’in el-Kâmil’i ve

Sa‘leb’in Ḳavâʿidü’ş-şiʿr’inde de benzer konular dağınık olarak bulunur. Bişr b. Mu‘temir’in Ṣaḥîfetü’l-Belâġa’sında mevcut lafız-anlam uygunluğunun gerekliliği, mânaların değerinin durum ve konuma uygun düşmesinden ileri gelmesi, mânaların dinleyicilerin kültür seviyesine göre ayarlanma zarureti gibi düşünceler meânî ilminin nüvesini oluşturmuştur. İslâmî belâgatın ilk kurucusu olup bu ilme beyân adını veren Câhiz, el-Beyân ve’t-tebyîn’inde çeşitli belâgat konularına dağınık bir vaziyette temas ettiği gibi îcâz-ıtnâb, lafızların yerine göre yumuşak, hafif, akıcı veya tumturaklı olarak seçilmesi ve telif güzelliği gibi meânî konularına da yer vermiştir. Arap belâgatına dair ilk müstakil eseri telif eden İbnü’l-Mu‘tez el-Bedîʿinde iltifât, i‘tirâz gibi meânî konularını incelemiş, Ebü’l-Hasan İbn Vehb (İshak b. İbrâhim el-Kâtib), ilm-i meânî konularının ağırlıklı olarak yer aldığı el-Burhân fî vücûhi’l-beyân’ında haber, talep, hazif, iltifât (sarf), takdim-tehir, kat‘atıf

(fasıl-vasıl), kelâmın muktezâ-i hâle mutabakatı, sözün dinleyicilerin durumuna uygunluğu ile îcâz-ıtnâbdan söz etmiştir. III. (IX.) yüzyılın sonlarından itibaren Arap belâgatını etkilemiş olan Aristo’nun Rhetorica’sında da muktezâ-i hâle uygun sözlerin meziyetleri, fasıl-vasıl, îcâz-ıtnâb-müsâvât gibi meânîye ait temel konular yer alır.

İ‘câzü’l-Kur’ân türü eserler arasında Rummânî’nin en-Nüket fî iʿcâzi’l-Ḳurʾân’ı beyân ilmi ağırlıklı olmakla birlikte kitapta îcâz ve türleriyle ıtnâb konusu Kur’an’dan örneklerle açıklanmıştır. Hattâbî’nin Beyânü iʿcâzi’l-Ḳurʾân’ı meânî ağırlıklı olup Abdülkāhir el-Cürcânî’nin Delâʾilü’l-iʿcâz’ına ilham kaynağı olmuştur. Bâkıllânî İʿcâzü’l-Ḳurʾân’ında, sözü anlaşılır şekilde kısaltmayla anlaşılmaz şekilde kısaltmayı (îcâz ve ihlâl), yine sözü uygun şekilde uzatmayla gereksiz şekilde uzatmayı (ıtnâb ve tatvîl) titizlikle ayırdığı, hüsn-i nazm, hüsn-i te’lîf vb. meânî konularına yer verdiği gibi sonraki dönemlerde meânî ilmi adını alacak olan nazım nazariyesi ve nazm-ı Kur’ân üzerine görüş beyan eden ilk yazarlardandır. Aslında meânî ilminin esası olan nazım teorisi hakkında ilk fikir üreten âlim İbnü’l-Mukaffa‘dır. Müellif nazım teorisini kuyumcu ve arı temsiliyle açıklamıştır. Kuyumcu bir yüzük kaşına değerli taşları, bir gerdanlığa mücevherleri yerli yerine koyarak mükemmel bir dizim ortaya çıkardığı gibi beliğ kişi de sözlerini o şekilde dizmelidir. Bu sebeple İbnü’l-Mukaffa‘ nazım için “sözün kuyumcu hassasiyetiyle dizimi” ifadesini kullanmıştır.

Ayrıca beliğ kişinin, çeşitli çiçeklerden uygun özleri toplayarak şifalı bir yiyecek ortaya çıkaran arı gibi olması gerektiğini söyler (el-Edebü’ṣ-ṣaġīr, s. 319). Onun bu düşüncelerini başta Câhiz olmak üzere birçok âlim isim zikretmeden tekrarlamıştır. Daha sonra Kādî Abdülcebbâr, iʻcâzü’l-Kur’ân’a ayırdığı el-Muġnî’sinin XVI. cüzünde nazım teorisini dağınık ve dolayısıyla anlaşılması zor bir şekilde açıklamıştır. Kādî Abdülcebbâr’ın nazım teorisi hakkında fikirlerini hem eleştiren hem düzenleyip açıklayan ve yorumlayan Abdülkāhir el-Cürcânî ile nazım teorisi gelişmiştir. Bu teoriye göre Kur’an’ın taklit edilmezliği (iʻcâz), kelimelerinin teker teker fasih olmasında değil duruma ve konuma göre mükemmel bir uyum içinde meydana getirdikleri ilginç terkiplerinde ve söz dizimindedir (nazm). Uyum üslûbu temelinde söz dizimi (nahiv) kurallarını, söz diziminin değişik kompozisyon ve konumlarında meydana gelen anlam nüanslarını titizlikle inceleyen Cürcânî meânî ilminin konularını Delâʾilü’l-iʿcâz’ında “nazm, meâni’n-nahv, meâni’l-kelâm” adları altında ele almıştır. Nahiv ilmiyle formel mantığın ağırlığının hissedildiği bu eseriyle Abdülkāhir meânî ilminin kurucusu kabul edilmiştir.

Abdülkāhir el-Cürcânî’nin gerek beyân ilmine dair olan Esrârü’l-belâġa’sında gerekse meânî ilmi alanında telif ettiği Delâʾilü’l-iʿcâz’ındaki derin analizleri ve engin yorumları hayranlıkla karşılayan belâgat âlimleri, onun görüşlerini tekrar etmenin ötesinde konuların tertibi ve derli toplu ifadesiyle ihtisar çalışmalarından başka bir şey yapamamışlardır. Bu sebeple Cürcânî’den sonra Arap belâgatında duraklama devri başlamıştır. Fahreddin er-Râzî onun adı geçen iki eserinin ihtisarı, düzenli bir şekilde ifadesi ve Reşîdüddin Vatvât’ın edebî sanatlara dair Ḥadâʾiḳu’s-siḥr’inden yaptığı ilâvelerle Nihâyetü’l-îcâz fî dirâyeti’l-iʿcâz’ını yazmıştır. Bu eserden etkilenen Sekkâkî, Miftâḥu’l-ʿulûm’unun belâgata ayırdığı üçüncü bölümünde belâgat ilimlerini ilk defa meânî, beyân ve muhassinât olarak üçe ayırmıştır. Sekkâkî, meânî terimini ortaya koymada Sîrâfî’nin meâni’n-nahv tabirinden esinlenmiş olmalıdır. Nitekim Miftâḥu’l-ʿulûm’unun nahiv bölümünden sonra bu ilmin belâgata olan uzantısı şeklinde meânî ilmine yer vermesi bu kanaati teyit etmektedir. Sekkâkî’den önce Zemahşerî, Râzî ve Mutarrizî de meânî ve beyân ilimleri tabirini kullanmış olmakla birlikte tanım ve açıklamaya yer vermemişlerdir. Hatta Ebû Mansûr es-Seâlibî’nin el-Ferâʾid ve’l-ḳalâʾid adlı risâlesinde ayrı bir ilim olarak ilk defa ele alınmış, meânî ve beyân ilimleriyle bu ikisini kapsayacak şekilde belâgatı

tanımlamış olduğundan da söz edilmiştir (Hacımüftüoğlu, sy. 11 [1993], s. 268-298).

Hatîb el-Kazvînî, gerek Telḫîṣü'l-Miftâḥ'ında gerekse onun şerhi mahiyetindeki el-Îżâḥ fî ʿulûmi'l-belâġa'sında meânî ilmi konusunda bazı yenilikler yapmış, kendisinden sonra gelen belâgat âlimleri de bunlara tâbi olmuştur. Sekkâkî'nin karmaşık olan meânî tanımını beğenmeyen Kazvînî onu "lafızların muktezâ-i hâle uygunluğunu sağlayan durumlarını inceleyen ilim" şeklinde tarif etmiştir. Meânî ilmi Kazvînî ile birlikte sekiz temel konuda odaklanmıştır. Bunlar müsnedün ileyhin halleri, isnadın halleri, müsnedin halleri (fiil veya fiilimsi şeklinde), müsnedle ilgili öğelerin (müteallikāt) halleri, inşâ, kasr, fasıl ve vasıl, îcâz-ıtnâb-müsâvâttır. Sekkâkî aklî hakikat ile aklî mecazı, kelâmın vasfı saymak ve istiâre-i mekniyyeye dahil etmek suretiyle beyân ilminde ele alırken Kazvînî onları isnâdın bir özelliği kabul ederek meânîde yer vermiştir. Sekkâkî kelâmı haber ve talep kısımlarına, Kazvînî ise daha kapsamlı bir şekilde haber ve inşâya, inşâyı da talebî ve gayr-i talebî kısımlarına ayırarak incelemiştir. Kasr bahsinde hakiki ve izâfî kasr nevileriyle ifrad ve kalb kasırlarına ta'yîn kasrı nevini eklemek de Kazvînî'ye aittir. Yine emir kipinin teshîr, ihanet, tesviye ve temenni şeklindeki mecazi anlamlarını Kazvînî ortaya koymuştur.

Modern çağda gelişimini tamamlamış olan sosyoloji ve psikoloji disiplinlerinin verileri ışığında meânî ilmine psikososyal yaklaşımlarla bazı filolojik ve stilistik yorumlar getiren günümüz eserlerinden bazıları şunlardır: Tâmir Sellûm, ʿİlmü'l-meʿânî: Ḳırâʾe s̱âniye li't-teşkîli'n-naḥvî (Humus 1996); Mecîd Abdülhamîd Nâcî, el-Üsüsü'n-nefsiyye li-esâlîbi'l-belâġati'l-ʿArabiyye: ʿİlmü'l-meʿânî (Beyrut 1404/1984); Tâlib Muhammed İsmâil ez-Zevbeî, ʿİlmü'l-meʿânî beyne belâġati'l-ḳudemâʾ ve üslûbiyyeti'l-muḥdes̱în (Bingazi 1997); Abdülazîz Atîk, ʿİlmü'l-meʿânî (Beyrut 1985); Fazl Hasan Abbas, el-Belâġa: Fünûnühâ ve efnânühâ: I. ʿİlmü'l-meʿânî (Amman 1987); Abdülfettâh Besyûnî, ʿİlmü'l-meʿânî (I-II, Kahire 1408/1987); Abdülfettâh Osman, Fî ʿilmi'l-meʿânî (Kahire 1990-1991); Hasan el-Bündârî, Fi'l-belâġati'l-ʿArabiyye: ʿİlmü'l-meʿânî (Kahire 1990); Hamza Dervîş Zağlûl, Fî ʿilmi'l-meʿânî (Kahire 1981).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’l-Mukaffa‘, el-Edebü’ṣ-ṣaġīr (Âs̱âru İbni’l-Muḳaffaʿ içinde), Beyrut 1966, s. 319; İbn Fâris, eṣ-Ṣâḥibî fî fıḳhi’l-luġa (nşr. Mustafa eş-Şüveymî), Beyrut 1382/1963, s. 179; Ebû Hayyân et-Tevhîdî, el-Muḳābesât (nşr. Hasan es-Sendûbî), Kahire 1347/1929, s. 80; a.mlf., el-İmtâʿ ve’l-muʾânese (nşr. Ahmed Emîn - Ahmed ez-Zeyn), Beyrut, ts. (Dâru mektebeti’l-hayât), I, 121; Abdülkāhir el-Cürcânî, Delâʾilü’l-iʿcâz (nşr. Mahmûd M. Şâkir), Kahire 1404/1984, s. 81-83, 370, 525-527, 543; Ebû Ya‘kūb es-Sekkâkî, Miftâḥu’l-ʿulûm (nşr. Naîm Zerzûr), Beyrut 1403/1983, s. 161-165; Hatîb el-Kazvînî, el-Îżâḥ fî ʿulûmi’l-belâġa (nşr. M. Abdülmün‘im Hafâcî), Kahire 1400/1980, s. 84-85; Teftâzânî, el-Muṭavvel, İstanbul 1286, s. 8, 22-31; Abdünnâfi İffet, en-Nefʿu’l-muʿavvel, İstanbul 1290, I, 56-64; Ahmed Tâhir el-Hımsî, Mebâḥis̱ fî ʿilmi’l-meʿânî, Humus 1995-96, s. 7-22; Ahmed Matlûb, Muʿcemü’l-muṣṭalaḥâti’l-belâġıyye, Beyrut 1996, s. 631-633; Mehmet Yalar, el-Hatîb el-Kazvînî ve Belâgat İlmindeki Yeri, Bursa

1998, s. 188-209; Nasrullah Hacımüftüoğlu, “Belâğat İlminin Gelişmesine Müessir Olan Kaynaklar”, EAÜİFD, sy. 11 (1993), s. 268-298; S. A. Bonebakker, “al-Maʿānī wa’l-bayān”, EI² (Fr.), V, 904-908.

İsmail Durmuş

TÜRK EDEBİYATI.

Meânî, Osmanlı dünyasında XIX. yüzyılın ikinci yarısında belâgat konularında ilk Türkçe kitaplar yazılıncaya kadar genellikle Miftâḥu’l-ʿulûm, Telḫîṣü’l-Miftâḥ, el-Muṭavvel, Muḫtaṣarü’l-meʿânî gibi Arapça kitaplardan ve Arapça örnekler üzerinden Türkçe’ye uygulanırdı. XVI. yüzyıldan itibaren bunların tercümesiyle belâgat konusunda Türkçe eserlerin ortaya çıkması yolu açıldı. Muslihuddin Sürûrî’nin Bahrü’l-maârif’i ile Altıparmak Mehmed Efendi’nin Tercemei Telhîsü’l-Miftâh’ı (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 4534) bunların en tanınmışlarıdır. Meânî bahsine yer vermemekle birlikte belâgat konusunda ilk Türkçe telif sayılabilecek kapsamlı eser, Hatîb el-Kazvînî’nin Telḫîṣü’l-Miftâḥ’ı ile Mahmûd b. Muhammed Gîlânî’nin Menâẓırü’l-inşâʾ adlı eserlerini esas alarak bedî‘, beyân, aksâm-ı şi‘r ve inşâ bölümlerini bazı tasarruflarla

Türkçe'ye aktaran, yer yer Türkçe örneklerle açıklayan İsmâil Ankaravî'nin Miftâhu'l-belâga ve misbâhu'l-fesâha'sıdır (İstanbul 1284).

Başlangıçta meânî Türk edebiyatına adı, belâgat ilmindeki yeri, tarifi, tasnifi ve muhtevasında yer alan konularla tamamen Arap belâgatından aktarılmıştır. Nitekim bütün belâgat konularına yer veren ilk Türkçe kitaplar olan Ahmed Hamdi'nin Belâgat-ı Lisân-ı Osmânî'siyle (İstanbul 1293) Ahmed Cevdet Paşa'nın Belâgat-ı Osmâniyye'sinde (1298) bu klasik muhteva açıkça görülmektedir. Her iki müellif, ilm-i meânîyi genel özellikleri itibariyle Arap belâgatındaki bilgileri Türkçeleştirip tasnif ederek tekrarlamış ve Türkçe örnekler üzerinde açıklayıp zenginleştirmiştir. Daha sonraki yıllarda da Mecâmiu'l-edeb (1308) yazarı Manastırlı Mehmed Rifat gibi bazı âlimler meânî dahil belâgat bahislerinin tamamını Türkçe, Arapça ve Farsça örnekler vererek açıklamaya devam etmişlerdir. Tanzimat'tan sonra belâgat konusunda kaleme alınan eserler iki farklı muhtevada gelişmiştir. Bunlardan birinci grup eski belâgat anlayışını takip eder, ikinci grup eski anlayışı göz ardı etmeden Batı retoriğine dayalı olarak konuları işler. Ahmed Cevdet Paşa birinci grubun en müessir temsilcisi, Recâizâde Mahmud Ekrem de ikinci grubun en önemli yazarı olmuştur. Bu sebeple meânîyi bu iki anlayış doğrultusunda ele almak gerekir.

Ahmed Cevdet Paşa ilm-i meânîyi "kelâmın muktezâ-yı hâle tatbikinin bilindiği" ilim olarak tarif etmiş ve bu tanım, daha sonra yazılan Türkçe belâgat kitaplarında hemen aynen tekrarlanmıştır. Tarifteki "kelâm" terimi, M. Kaya Bilgegil ve M. Yekta Saraç'ın kaleme aldığı kitaplarda "söz" kelimesiyle karşılanmıştır. Tanzimat'ın ardından Batı retoriğinden alınan bazı yeni unsurlarla biraz daha gelişen Türkçe belâgatın vardığı noktayı dikkate alarak Türk edebiyatında meânî, "bir maksadı hüküm bildiren kelimeler kümesi anlamında en uygun cümle veya ibare ile (kelâm) dinleyen için bir hüküm ve anlam ifade eden, onun zihninde söyleneni anlama konusunda bir soruya yer bırakmadan belirleyen, ayrıca sözlerin, söyleyen ve dinleyenin durumuna en uygun biçimde ve yerli yerinde kullanılmasının kurallarını anlatan ilim" olarak tarif edilebilir. Kısaca sözü yerinde ve muhatabına göre söylemenin esaslarını belirleyen meânî, meselâ bir kişinin düğün ve cenaze gibi birbirine zıt vesilelerle belâgata uygun bir şekilde konuşmasına dair bilgileri içine almaktadır. Bu durumda söz / kelâm tam bir hüküm / mâna ifade eden cümlenin özel adı olmakta, meânî de bu

cümlede ifade edilmek istenen mânanın en iyi şekilde aktarılması için gerekli olan kelimelerin seçilmesine, ifadenin / cümlenin en uygun biçimde şekillendirilmesine ve söz dizimine ait özellikleri belirlemektedir. Mâna ile yakın ilişkisi sebebiyle XX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren meânî için "anlam bilimi" ve bunun Batı dillerindeki karşılığı olan "semantik" terimleri kullanılmışsa da bu, konunun sadece mâna yönü itibariyle doğru olup kavramın diğer özelliklerini kapsamadığından yetersiz bir karşılık olarak kalmaktadır.

Meânînin ele aldığı konuları, İslâm ilimlerinin tanıtımında başvurulan tarihî ıstılahları kullanarak çeşitli özellikleriyle sıralayan Said Paşa, bu ilme yönelen bir kişi için gerekli ilk ve esas bilgilerin kelime bilgisiyle (lugat, semantik vb.) cümle ve söz dizimi (nahiv, sentaks) olduğunu, meânînin konusunu bildirme ve dilek belirten terkiplerin (cümle ve ibare) teşkil ettiğini, ele aldığı belli başlı meselenin kelâmın muktezâ-yı hâle uygunluğunu gösteren kaideler olduğunu, delillerini ise belâgat kurallarına uygun söz söyleyen kişilerin ifadelerinin oluşturduğunu belirtmiş ve hedefini "kelâmı muktezâ-yı hâle tatbik eden usullere uymak" şeklinde tanımlamıştır (Mîzânü'l-edeb, s. 145). Bu tarif ve tasnifte yer alan konular meânî kitaplarında bazı farklılıklarla birlikte şu sekiz başlık altında ele alınmıştır: Ahvâl-i müsnedün ileyh (fâil ve nâib-i fâille ilgili konular); ahvâl-i müsned (yükleme ait özellikler); mütemmimât-ı cümle (tümleçler); isnâd-ı haberî (bir fiil, hal ve sıfatın diğer bir şeye yüklenmesi); inşâ (kelimelerin cümle içinde söz dizimi kurallarına göre sıralanması); elfâz-ı atf ve rabt (bağlaçlar ve zarf-fiiller) / vasl ve fasl (kelime ve cümlelerin bağlanması veya bağlaç ve zarf-fiil olmadan bir araya getirilmesi, ayırma); îcâz ve ıtnâb (sözü kısa ve özlü söyleme veya lafı uzatma); kasr (daraltma, tahsis). Yalnız Cevdet Paşa kasr bahsine yer vermemiştir. Daha sonra da bazı müelliflerin Cevdet Paşa'yı takip ettiği görülmektedir.

Recâizâde Mahmud Ekrem'in Türk belâgatında bir merhale sayılan Ta'lîm-i Edebiyyât'ı (İstanbul 1296) klasik belâgat kitabı olmadığından meânî için müstakil bir bahis açmamışsa da bazı unsurlarına dağınık olarak yer vermiş ve ilgili meselelere başka vesilelerle temas etmiştir. Ta'lîm-i Edebiyyât'ın tesiri altında kaleme alınan eserlerde de bu özellik görülmektedir. Ancak Recâizâde'nin talebelerinden olan Ahmed Reşid Bey, Mektebi Sultânî için ders kitabı olarak hazırladığı Nazariyyât-ı Edebiyye'sini (İstanbul 1328),

muhtevasına getirdiği birçok yenilikle klasik belâgat konularını içine alacak şekilde hazırlayarak I. cildi beyân ve meânî konularına ayırmış, II. ciltte de devam eden meânî konuları bedî‘ ile tamamlanmıştır. Kitabını klasik taksime göre düzenlemekle beraber Reşid Bey'in tariflerindeki farklılık dikkat çeker. Meânîyi "üslûbun mânaya ait olarak belâgat dediğimiz, ahval ve meziyyâtından bâhis olan kısım" diye tarif ederek, "Burada meânî kelimesine Arap'ın ilm-i meânîsiyle ilm-i beyânını, hatta bedîini cemeden bir vüs‘at-i ma‘nâ verilmiştir" kaydını düşmüş, ayrıca "keyfiyyât-ı belâgat" diye zikretmek suretiyle olabildiğince genişletmiştir. Nitekim kitabın meânî bölümüne alt başlık olarak "usûl-i belâgat" adını koymuş, Cevdet Paşa'nın meânî tarifini de belâgatın tarifi olarak zikretmiş, belâgat hakkında bilgi verdikten sonra klasik meânî konularıyla ilgisi olmayan mübâlağa, mecâzat, teşhis, istiare, teşbih, telmih, kinaye, hüsn-i ta‘lîl gibi edebî sanatlar hakkında çeşitli metinlerden örneklerle bilgi vermiş, üslûp bahisleriyle bölümü tamamlamıştır.

Meânî ile ilgili konuları Türk yazarlarından seçilmiş örneklerle ele alan bir müellif de M. Kaya Bilgegil'dir. Klasik meânî bahislerine Edebiyat Bilgi ve Teorileri I: Belâgat adlı kitabında (1980) yer veren araştırmacı meânî terimlerinin pek çoğu için Türkçe karşılıklar ortaya koymuş, bunların eskileriyle birlikte yer yer Batı dillerindeki karşılıklarına da işaret etmiştir (s. 42-123). Konuyla ilgili son çalışmalardan biri M. Yekta Saraç'ın Klâsik Edebiyat Bilgisi Belâgat adlı kitabıdır (İstanbul 2000). Yazar, dil ve dil bilimiyle desteklenmesi gereken bir saha olarak konuya dil bilimcilerinin ilgisini çekmek ve önemine işaret etmek üzere meânî bahsine özellikle yer verdiğini belirttiği çalışmasında konuları klasik kaynaklarla modern Arapça çalışmalara dayanarak ele almıştır. Ayrıca Cevdet Paşa, Recâizâde Mahmud Ekrem, Abdurrahman Süreyyâ, Mehmed Rifat, Said Paşa gibi müelliflere de atıfta bulunmuş, her konunun sonunda Türkçe örneklere ve açıklamalarına yer vermiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Ahmed Cevdet Paşa, Belâgat-ı Osmâniyye, İstanbul 1299, s. 41-121; Said Paşa, Mîzânü'l-edeb, İstanbul 1305, s. 145-273; Manastırlı Mehmed Rifat, Mecâmiu'l-edeb, İstanbul 1308, s. 67-239; Reşîd [Ahmed Reşid Rey], Nazariyyât-ı Edebiyye, İstanbul 1328, I, 133-291; II, 3-57; M. Kaya Bilgegil, Edebiyat Bilgi ve Teorileri I: Belâgat, Ankara 1980, s. 42-123; Ahmet Topaloğlu, Dil Bilgisi Terimleri Sözlüğü, İstanbul 1989, s. 25; Yakup Şafak, Sürûrî'nin Bahrü'l-Maârif'i ve Enîsü'l-Uşşâk ile Mukayesesi (doktora tezi, 1991), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 433-435; Zeynep Korkmaz, Gramer Terimleri Sözlüğü, Ankara 1992, s. 9; Erhan Yetik, İsmâil-i Ankaravî: Hayatı Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri, İstanbul 1992, s. 81-84; a.mlf., "Ankaravî, İsmâil Rusûhî", DİA, III, 213; Kâzım Yetiş, Talîm-i Edebiyat'ın Retorik ve Edebiyat Nazariyâtı Sahasında Getirdiği Yenilikler, Ankara 1996, s. 3-7; M. A. Yekta Saraç, Klâsik Edebiyat Bilgisi Belâgat, İstanbul 2000, s. 17, 43-78; Tunca Kortantamer, "Die Rhetorischen Elemente in der Klassischen Türkischen Literatur", Die islamische Welt zwischen Mittelalter und Neuzeit (ed. U. Haarmann - P. Bachmann), Beirut 1979, s. 365-386.

Mustafa Uzun

MEÂNİ'l-ÂSÂR

(معاني الآثار)

Tahâvî'nin (ö. 321/933) muhtelifü'l-hadîse dair eseri.

Tam adı Şerḥu meʿâni'l-âs̱âr olup buradaki "şerh" kelimesi, hadislerin mânalarını açıklamak maksadıyla telif edildiğini anlatmak için kullanılmıştır. Hadisler arasında çelişki bulunduğu iddiasını reddetmek amacıyla kaleme alınan eser fıkıh bablarına göre otuz bölüm halinde düzenlenmiş, müellif daha sonraki tesbitlerini ve eksik bıraktığı konuları eserin yirmi sekizinci bölümü olan "Kitâbü'z-Ziyâdât"ta ele almış (IV, 343-404), hadisler arasındaki ihtilâfları çözümlerken sıkça kullandığı "tashîhu meâni'l-âsâr" (rivayetlerin sahih anlamlarını belirleme) ifadesiyle maksadının çelişkili zannedilen hadislerin doğru anlamını ortaya koymak olduğunu belirtmiştir.

Eserinde genel olarak fıkhî mezhepler arasında tartışılan hadisleri inceleyen müellif önce kabul etmediği görüşün delili olan hadisleri nakletmiş, ardından kendisinin tercihi ettiği rivayetleri sıralamış, daha sonra rivayetler arasında tercih ve nesih imkânını araştırıp değerlendirmiştir. Konuyu akıl yürütme (nazar) açısından da inceleyen Tahâvî tercihini destekleyen mevkuf ve maktûʿ haberleri nakletmiş ve tercih ettiği fıkhî hükmü benimseyen Hanefî fakihlerinin adlarını zikretmiştir. Müellif, akıl yürütme ifadesiyle daha çok fakihlerin usulüne uygun kıyası, biraz daha geniş anlamıyla re'yin kapsamına giren akıl yürütme usullerini kastetmiş, bazan "kıyas ve nazar" (I, 467), bazan da "sahih nazar" ifadesini (I, 21, 131) kullanmıştır. "Hadislerden hüküm çıkarmak için akıl yürütme" anlamındaki iʿtibar, re'y ve istihrâc gibi terimlere yer vermiş, kıyas dışında icmâ, istihsan, örf gibi delillerden yararlanmakla beraber bunların adlarını zikretmemiştir. Bazan illet ve sebep terimlerini kullansa da (I, 117, 166) anlam açısından daha kapsamlı olan mâna kelimesini tercih etmiştir. Tahâvî muhalif görüşleri savunan fakihlerin adlarını belirtmemiş ve onları eleştirirken aşırı ifadeler kullanmaktan kaçınmıştır. Bu arada delilleri muhaliflerini zora sokmak için sıralamadığını, maksadının kendilerine yapılan haksızlığı ortaya koymak

olduğunu söyleme gereği duymuş (III, 10), Hanefî mezhebine aykırı görüşleri tercih ettiği de olmuştur (IV, 232-236).

Meʿâni'l-âs̱âr, hadisler arasındaki ihtilâfların incelendiği en hacimli eserlerden biri olması yanında Kûfeli fakihlerin hadis rivayetlerini günümüze ulaştırması, ayrıca hadis kitaplarında bulunmayan birçok fakihin rivayetleriyle çok sayıda mevkuf ve maktû' haberi ihtiva etmesi bakımından önemlidir. Eserde hadis usulüyle ilgili bilgiler (I, 199), isnadlar ve râviler hakkında değerlendirmeler de (IV, 345) yer almaktadır. Kitap, fıkıh melekesini geliştirdiği ve uygulamalı fıkhı öğrettiği için (M. Zâhid Kevserî, Maḳālât, s. 471) Hindistan ve Pakistan'daki bazı medreselerde halen ders kitabı olarak okutulmaktadır.

Hindistan'da çeşitli baskıları yapılan Meʿâni'l-âs̱âr'ı (I-II, Leknev 1300-1302; Delhi 1301-1302; nşr. Hamîdüddin el-Feyzâbâdî, I-II, Kalküta 1375/1955) Muhammed Zührî en-Neccâr ve Muhammed Seyyid Câdelhak yayımlamış olup (I-IV, Kahire 1386-1388/1966-1968; Beyrut 1407/1987) Abdurrahman Dımaşkıyye ve Süleyman el-Hareş Fehârisü Şerḥi meʿâni'l-âs̱âr adıyla fihristini hazırlamış (Riyad 1407/1987), Rubey Ebû Bekir Abdülbâkī de aynı adla bir fihrist neşretmiştir (Beyrut 1412).

Kureşî, Meʿâni'l-âs̱âr'daki hadislerin Kütüb-i Sitte ve bazı müsnedlerdeki kaynaklarını göstermek maksadıyla el-Ḥâvî fî beyâni âs̱âri'ṭ-Ṭaḥâvî adıyla bir eser kaleme almış, Seyyid Yûsuf Ahmed onun bu çalışmasını yayımlamaya başlamıştır (I-III, Beyrut 1419/1999). Bedreddin el-Aynî de esere Nuḫabü'l-efkâr fî tenḳīḥi mebâni'l-aḫbâr (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Hadis, nr. 526) ve Mebâni'l-aḫbâr fî şerḥi Meʿâni'l-âs̱âr (Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Hadis, nr. 492) isimleriyle iki şerh yazmıştır. Son devir âlimlerinden Muhammed Yûsuf Kandehlevî Emâni'l-aḫbâr fî şerḥi Meʿâni'l-âs̱âr adıyla bir şerh yazmaya başlamışsa da çalışmasını bitirememiştir (I-IV, Karaçi, ts.). Bu şerhin baş kısmında Tahâvî'nin hayatı, hocaları ve Meʿâni'l-âs̱âr'daki metodu hakkında geniş bir mukaddime bulunmaktadır (I, 1-68).

Bedreddin el-Aynî Meġāni'l-aḫyâr fî terâcimi ricâli Meʿâni'l-âs̱âr adlı bir eser telif etmiş olup (Süleymaniye Ktp., Amcazâde Hüseyin Paşa, nr. 149; Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Mustalahu'l-hadîs, nr. 72) kitabın zây harfine

kadar olan kısmını Muavviz Bilâl el-Avfî doktora çalışması olarak tahkik etmiş (1411, el-Câmiatü'l-İslâmiyye [Medine]), Muhammed Eyyûb el-Mezâhirî'nin de Terâcimü'l-aḫbâr min ricâli şerḥi Meʿâni'l-as̱âr isimli çalışması yayımlanmıştır (Diyûbend, ts.). Meʿâni'l-âs̱âr'ın baştan "Bâbü'l-kırâati halfe'l-imâm"a kadar olan kısmı Muhammed b. İbrâhim eş-Şitvî tarafından Zevâʾidü'l-ḳısmi'l-evvel min şerḥi Meʿâni'l-âs̱âr li'ṭ-Ṭaḥâvî ʿale'l-Kütübi's-Sitte adıyla yüksek lisans tezi olarak hazırlanmış (1408, Câmiatü İmâm Muhammed b. Suûd usûlü'd-dîn [Riyad]), Harun Reşit Demirel de Ebû Ca'fer et-Tahâvî

Hayatı-Eserleri ve Me'âni'l-âsâr ile Müşkilü'l-âsâr'daki Hadisçiliği ismiyle bir yüksek lisans çalışması yapmıştır (1990, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü).

BİBLİYOGRAFYA

Tahâvî, Şerḥu Meʿâni'l-âs̱âr, I-IV; a.mlf., Şerḥu Müşkili'l-âs̱âr (nşr. Şuayb el-Arnaût), Beyrut 1415/1994, neşredenin girişi, I, 5-104; M. Zâhid Kevserî, Maḳālât (nşr. Muhammed İsmâil), Kahire, ts., s. 471; a.mlf., el-Ḥâvî fî sîreti'l-imâm Ebî Caʿfer eṭ-Ṭaḥâvî, Kahire, ts.; M. Yûsuf Kandehlevî, Emâni'l-aḫbâr fî Şerḥi Meʿâni'l-âs̱âr, Pakistan 1394; Abdülmecîd Mahmûd, Ebû Caʿfer eṭ-Ṭaḥâvî ve es̱eruhû fi'l-ḥadîs̱, Kahire 1975; Ayhan Tekineş, Müşkilü'l-Hadis İlmi (doktora tezi, 1997), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Ayhan Tekineş

MEÂNİ'l-KUR'ÂN

(معاني القرآن)

Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ'nın (ö. 207/822) filolojik Kur'ân-ı Kerîm tefsiri.

Asıl adı Tefsîru müşkili iʿrâbi'l-Ḳurʾân ve meʿânîhi'dir (Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, I, 1). Meâni'l-Kur'ân garîbü'l-Kur'ân, i'râbü'l-Kur'ân gibi Kur'an ilimleri arasında yer alan bir telif türünün adı olup daha önce bu türde yazılan eserlerin birçoğuna aynı adın verilmesi sebebiyle bu eserin de Meʿâni'l-Ḳurʾân adıyla şöhret bulmuş olması muhtemeldir. İbnü'n-Nedîm de meâni'l-Kur'ân kitaplarından bahsederken bu adı kullanmıştır (el-Fihrist, s. 37).

Lugavî tefsir olan meâni'l-Kur'ân türü eserler, İslâm devletinin sınırlarının genişlemesiyle birlikte ana dili Arapça olmayan unsurların İslâm'a girmesi neticesinde dilde ve Kur'an kıraatinde hataların (lahn) ortaya çıktığı dönemde telif edilmeye başlanmıştır. Bilindiği kadarıyla ilk lugavî tefsiri Zeyd b. Ali (ö. 122/740) kaleme almış, bu eserler Ferrâ'nın Meʿâni'l-Ḳurʾân'ı ile olgunluk dönemine ulaşmıştır.

Meʿâni'l-Ḳurʾân'ın, Abbâsî valilerinden Hasan b. Sehl'in sorularını cevaplandırmakta sıkıntıya düşen lugat ve nahiv âlimi Ömer b. Bükeyr'in Ferrâ'dan bunlara cevap vermekte yardımcı olacak bir eser yazmasını istemesi üzerine kaleme alındığı ve müellifin aralarında seksen kadar kadının da bulunduğu kalabalık bir cemaate eserini imlâ ettiği belirtilir (a.g.e., s. 73). Ferrâ'nın iki risâle dışında hâfızasındaki bilgilere dayanarak takrir ettiği eserin imlâsı büyük bir ihtimalle 202'de (817-18) başlayıp 204'te (819) tamamlanmıştır. Kitapta bazı âyetlerin sırasında takdim-tehir yapılmış olmakla birlikte genellikle sûre ve âyet sırasına göre açıklamalarını sürdüren Ferrâ gerekli gördüğü âyetleri, çok defa da âyetin belli bir kısmını izah etmiştir.

Lugavî tefsirlerin en önemlilerinden olan Meʿâni'l-Ḳurʾân'da Ferrâ'nın en başarılı olduğu, kendinden sonrakileri en çok etkilediği husus lugavî ve

filolojik açıklamalarıdır. Ele aldığı Kur'an lafızlarının etimolojik tahlillerini büyük bir titizlikle yapan Ferrâ kelimelerin kökenlerini, türetilişlerini ve diğer durumlarını açıklamıştır. Nahiv ve sarf ilimlerinin hemen bütün konularına temas eden Ferrâ kelime ve cümlelerin i'rabları, farklı i'rab şekilleri üzerinde durmuş, anlam nüanslarını belirtmiş, i'rab şekillerini âyetlerden, Arap edebiyatından getirdiği örneklerle desteklemiştir. Kıraat farklarına da büyük önem veren Ferrâ kıraatlerin i'rab ve dil hususiyetlerini, Arap diline uygunluğunu, kıraatler arasındaki anlam farklarını başka âyetlerden ve Arap edebiyatından getirdiği örneklerle açıklamış, yer yer tercihlerde bulunmuş, hurûf-i mukattaanın kıraati üzerinde durmuş, bir kısmını seleften gelen bilgilerden de yararlanarak açıklamaya çalışmıştır. Müellif genellikle âyetin veya belli bir bölümünün anlamını ayrıntıya girmeden vermiş, bazan âyetin sadece bir kelimesini açıklamıştır. Dil yönünü anlattığı halde mânası üzerinde durmadığı âyetler de vardır. Âyetlerin açıklanmasında başka âyetlere, Arap edebiyatına başvurmuş, özellikle hüküm ihtiva eden âyetlerin tefsirinde senedlerini zikretmeksizin hadislerden, sahâbe ve tâbiîn sözlerinden yararlanmıştır. Bir kısım âyetlerin nüzûl sebeplerini zikretmiş, bazı âyetlerin nâsih ve mensuh durumlarını belirtmiş, yer yer fıkhî konularda kısa bilgiler vermiştir. Genellikle kevnî ve müteşâbih âyetleri tefsir etmeyen Ferrâ bazı kevnî âyetleri Araplar'ın kelimeyi kullandığı mâna ile açıklamış, müteşâbih âyetlerden nâdiren te'vil ettikleri de olmuştur. Bir kısım âyetlerin belâgat yönüne temas etmiş, teşbih ve kinayeleri, istiare ve mecaz nevilerini açıklamıştır. Bazı kaynaklarda Ferrâ'nın Mu'tezile'ye meylettiği söylenirse de Meʿâni'l-Ḳurʾân'da bu fırkanın görüşlerine rastlanmaz.

Telif edildiği dönemde büyük ilgi gören Meʿâni'l-Ḳurʾân'dan Kûfe dil mektebinin imamlarından Ebü'l-Abbas Sa'leb övgüyle söz etmiş, başta lugat kitapları ve tefsirler olmak üzere pek çok eserde ondan alıntı yapılmıştır. Cevherî, İbn Manzûr, Fîrûzâbâdî gibi lugatçılar eserden çok miktarda nakil yapan müelliflerden bazılarıdır. Birçok kütüphanede yazma nüshası bulunan Meʿâni'l-Ḳurʾân üç cilt halinde basılmış (I. cilt, nşr. Ahmed Yûsuf Necâtî - M. Ali en-Neccâr, Kahire 1955; II. cilt, nşr. M. Ali en-Neccâr, Kahire 1966; III. cilt, nşr. Abdülfettâh İsmâil Şelebî, Kahire 1972), daha sonra bu neşrin ofset baskısı yapılmıştır (Beyrut 1980, 1983).

Eser üzerine yapılan çalışmalardan bazıları şunlardır: Subhî Abdülhamîd

Muhammed Abdülkerîm, el-Lehecâtü'l-ʿArabiyye fî Meʿâni'l-Ḳurʾân (Kahire 1406/1986); Hüseyin Muhammed Şerîf Hâşim, Menhecü'l-Ferrâʾ fî Tefsîri Meʿâni'l-Ḳurʾân (yüksek lisans tezi, 1406, Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye); Muhtâr Ahmed Dîre, Dirâse fi'n-naḥvi'l-Kûfî min ḫilâli Meʿâni'l-Ḳurʾân (Dımaşk 1411/1991); Kinya Dévényi, Al-Farrāʾ's Maʿāni'l-Qur'ān: Index of Qurʾānic References (Budapest 1992); Naphtali Kinberg, A Lexicon of al-Farrāʾ's Terminology in his Qurʾān Commentary: With Full Definitions, English Summaries and Extensive Citations (Leiden 1996).

BİBLİYOGRAFYA

Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, Meʿâni'l-Ḳurʾân (nşr. Ahmed Yûsuf Necâtî - M. Ali en-Neccâr - Abdülfettâh İsmâil Şelebî), Beyrut 1980, I-III; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 37, 73; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, XIV, 153; Kemâleddin el-Enbârî, Nüzhetü'l-elibbâʾ (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim), Kahire 1386/1967, s. 98-103; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, V, 620; İbn Hallikân, Vefeyât, VI, 176-182; Dâvûdî, Ṭabaḳātü'l-müfessirîn, II, 367-368; Zülfikar Tüccar, al-Farrā, Hayatı, Eserleri ve Arap Dili ve Edebiyatındaki Mevkii (doktora tezi, 1987), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü (İSAM Ktp., nr. 1378).

Şükrü Arslan

MEÂRİC SÛRESİ

(سورة المعارج)

Kur’ân-ı Kerîm’in yetmişinci sûresi.

Mekke döneminin ortalarında nâzil olmuştur. Kırk dört âyet olup fâsılası ا، ج، ع، ل، م، ن، هـ harfleridir. Adını üçüncü âyette geçen, “merdiven, çıkılacak yer, yükselme derecesi” anlamındaki mi‘rec (ma‘rec) kelimesinin çoğulu olan meâricden alır. Seele, Seele sâilün ve Mevâkı‘ olarak da adlandırılmıştır.

Bir önceki Hâkka sûresinde âhiret gerçeği daha çok o günün korku ve dehşeti

tasvir edilerek anlatılırken Meâric sûresinde bu gerçek farklı tablolarla ortaya konulmuştur. Sûrede kıyamet ve âhiretle ilgili olarak Kur’an’ın bildirdiklerine inanmayanlara yönelik uyarılar, Allah’ın büyüklüğü, bazı kıyamet tasvirleri, inkârcı insanın menfi tabiatı ve cennetle ödüllendirilecek müminlerin belirgin vasıfları hakkında kısa açıklamalar yer almaktadır. Âyetler arasındaki münasebet sebebiyle sûrenin tamamının bir defada indiği söylenebilir.

Sûrenin muhtevasını üç bölümde ele almak mümkündür. Birinci bölüm (âyet 1-21), tehdit edildikleri azap hakkında inkârcıların Hz. Peygamber’e yönelttikleri sorulara cevap niteliği taşıyan âyetlerle başlar ve azabı hiçbir gücün engelleyemeyeceği ifade edilir. Tefsir kaynaklarının çoğunda kabul edilen görüşe göre bu ilk âyetler Mekke müşriklerinden Nadr b. Hâris’in, “Ey Allah, eğer bu senin tarafından gelmiş bir hak kitap ise hemen üzerimize gökten taşlar yağdır veya bize daha acı bir azap ver” (el-Enfâl 8/32) demesi üzerine nâzil olmuştur (Vâhidî, s. 250; İbnü’l-Cevzî, VIII, 357). Diğer bir rivayete göre ise Resûl-i Ekrem müşrikleri Allah’ın azabıyla korkutunca onların, “Muhammed’e sorun, bu azap kime isabet edecekmiş?” demeleri üzerine bu âyetler indirilmiştir. Allah’ı “zü’l-meâric” olarak tavsif eden ifadedeki (âyet 3) meâric kelimesinin “gökler, bol lutuf ve nimetler,

cennette Allah’ın sevdiklerine vereceği dereceler” şeklinde farklı anlamları olduğu belirtilmektedir (Fahreddin er-Râzî, XXX, 122). Bu bölümde daha sonra Allah’ın bildirdiği azabın mutlaka geleceği, buna karşı konulamayacağı bildirilir ve azabın gerçekleşeceği günün dehşeti etkileyici bir üslûpla tasvir edilir. O gün herkesin yalnız kendisiyle meşgul olacağı, hiçbir dostun bir başka dosta yardım edemeyeceği, suçluların kendilerini kurtarmak için en yakınlarını bile gözden çıkaracağı bildirilir. İnsanın doymak bilmeyen bir mal hırsına ve bencillik duygusuna sahip olduğunu belirten ifadeler (âyet 18-21), özellikle o dönemdeki Mekke toplumunda bu durumun ne kadar yaygın olduğunu göstermektedir.

İkinci bölüm (âyet 22-35), müminlerin aşırı hırs ve bencilliklerini aşmalarını sağlayan, böylece onlara ahlâkî bir olgunluk kazandıran bazı üstün özelliklerini ve davranışlarını ortaya koyan âyetlerle başlamaktadır. Bunlar düzenli namaz kılma, mallarında ihtiyaç sahiplerinin hakları bulunduğunun bilincinde olma, âhiret gününe inanma, namus ve iffetini koruma, emanete riayet etme, verilen sözlere sadık kalma, şahitlikte dürüst davranma şeklinde sıralanmakta, bu özelliklere sahip olanların cennetle ödüllendirileceği belirtilmektedir. Diğer taraftan bu âyetler Mekke dönemindeki ilk müslümanların iman, ahlâk ve ibadet konularındaki duyarlılıklarını yansıtması bakımından dikkat çekicidir. Zenginlerin mallarında ihtiyaç sahipleri için belirli bir hakkın bulunduğunu bildiren 24-25. âyetlerdeki “hak” kelimesiyle zekâtın kastedildiğini ileri sürenler olmuşsa da aralarında Mücâhid’in yer aldığı bazı âlimler, sûrenin indiği dönemde henüz zekâtın farz kılınmadığını dikkate alarak âyetlerde zekâtın dışındaki malî yardımların kastedildiğini söylemişlerdir (Kurtubî, XVIII, 291).

Sûrenin üçüncü bölümünde (âyet 36-44) inkârcıların Hz. Peygamber’e doğru koşarak başına üşüşmeleri ve ondan duyduklarını hayretle karşılayıp alaylı tarzda birbirleriyle konuşmaları kınanmaktadır. Bu bölümde yer alan, “Onlardan her biri cennete gireceğini mi umuyor?” meâlindeki 38. âyet, müşriklerin Resûl-i Ekrem’i dikkatle dinlememeleri ve söyledikleriyle alay ederek birbirlerine, “Muhammed’in dediği gibi eğer şunlar cennete girecekse muhakkak ki biz onlardan önce gireriz” demeleri üzerine nâzil olmuştur (Vâhidî, s. 250). Sûrenin son âyetlerinde Hz. Peygamber’i teselli eden bir üslûpla inkârcıların âhirette içine düşecekleri acıklı ve alçaltıcı

durum anlatılmaktadır.

Meâric sûresinin faziletiyle ilgili olarak bazı kaynaklarda yer alan, “Allah Seele sâilün sûresini okuyan kimseye emanetlerini ve ahidlerini gözeten kimselerin sevabını verir” şeklindeki hadisin (meselâ bk. Zemahşerî, IV, 160) sahih olmadığı belirtilmiştir (Muhammed et-Trablusî, II, 724).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ʿarc” md.; Vâhidî, Esbâbü’n-nüzûl, Kahire 1379/1959, s. 250; Zemahşerî, el-Keşşâf, IV, 156-160; İbnü’l-Cevzî, Zâdü’l-mesîr, VIII, 357; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, XXX, 121-133; Kurtubî, el-Câmiʿ, XVIII, 278-297; Muhammed et-Trablusî, el-Keşfü’l-ilâhî ʿan şedîdi’ż-żaʿf ve’l-mevżûʿ ve’l-vâhî (nşr. M. Mahmûd Ahmed Bekkâr), Mekke 1408, II, 724; Elmalılı, Hak Dini, VIII, 5347-5364; Mevdûdî, Tefhîmü’l-Kur’ân (trc. Muhammed Han Kayanî v.dğr.), İstanbul 1987, VI, 416-425; Seyyid Kutub, Fî Zilâli’l-Kur’ân (trc. Salih Uçan v.dğr.), İstanbul 1991, X, 171-189.

Kâmil Yaşaroğlu

MEÂRİCÜ’n-NÜBÜVVE

(معارج النبوّة)

Muîn el-Miskîn’in (ö. 907/1501-1502) Hz. Peygamber’in hayatı ve mûcizelerine dair Farsça eseri.

Tam adı Meʿâricü’n-nübüvve fî medârici’l-fütüvve olan eserin muhtevasını bir giriş, dört bölüm (rükün) ve bir hâtime olarak ele almak mümkündür. Resûl-i Ekrem’in özellikleri, faziletleri ve ona salavat getirmenin faydaları gibi konulara ayrılan girişten sonra birinci bölümde Hz. Peygamber’e ait nurun (nûr-ı Muhammedî) başlangıçtan itibaren annesi Âmine’ye intikal edişinin devreleri ve ataları olan diğer peygamberlerin kısaca hayatları anlatılır. Burada nûr-ı Muhammedî’nin yaratılış keyfiyetine ilişkin rivayetler aktarılır; Âdem’in topraktan yaratılmasından sonra bedenine ruhun üflenmesi

ve yeryüzünün halifesi yapılması, sırtından soyunun çıkarılması ve peygamber seçilmesi, Şît, İdrîs, Nûh, Hûd, İbrâhim ve İsmâil’in soyu aracılığıyla nûr-ı Muhammedî’nin ebeveynine intikal etmesi hakkında bilgi verilir. İkinci bölüm, Resûlullah’ın doğumundan önce ve dünyaya gelişinden vahiy almaya başladığı zamana kadar vuku bulan nübüvvet delillerine dairdir. Bu bölümde Hz. Peygamber’in nübüvvetinin öncü haberleri, geçmiş ilâhî kitaplarda bulunan kayıtlar (beşâirü’n-nübüvve), kâhinlerle cinlerin bu konuda verdiği haberler, peygamberlerin portreleri, isimleri ve lakapları; Resûl-i Ekrem’in doğumu sırasında ve çocukluğunda gerçekleşen ilginç olaylar, onun nübüvvetten önceki hayatı, ticarî seferleri, Kâbe’nin imarı gibi konular ele alınır.

Eserin üçüncü bölümü Resûlullah’ın Mekke dönemine ayrılmıştır. Vahyin başlaması, ilk müslümanlar, müşriklerin Hz. Peygamber’e ve ashabına yaptığı eziyetler, Habeşistan hicreti, Kureyş halkının Resûlullah’ı öldürmek üzere anlaşması, miʻracın vuku bulması, Birinci ve İkinci Akabe biatları burada temas edilen belli başlı konulardır. Dördüncü bölüm Hz. Peygamber’in Medine’ye hicretinden vefatına kadar geçen hayatına dairdir.

Bu bölümde hicret yolculuğu, Bedir, Uhud ve Hendek gazveleri, Mekke’nin fethi, peygamberlik iddiasında bulunan bazı kişilerin türemesi, Resûl-i Ekrem’in vefatı, vefatından sonra ortaya çıkan bazı olaylar hakkında bilgi verilir. Kitabın son kısmında Hz. Peygamber’in hissî, zatî ve aklî mûcizeleri anlatılır. Hissî mûcizelere dair verilen bilgilerin bir kısmının sahih hadis kaynaklarında yer almaması dikkat çekicidir.

Tasavvufî bir üslûpla kaleme alınan Meʿâricü’n-nübüvve’de sahih olmayan bazı rivayetlerin yanı sıra yer yer anlatılan olaylarla ilgili hikâyeler de nakledilmiş, bu husus eserin halk arasında rağbet görmesine vesile olmuştur. Eser genel muhtevasıyla Resûl-i Ekrem hakkında Kur’an’ın çizdiği tablodan farklı bir imaj uyandırmakta ve onun sünnetullaha uyan bir “beşer peygamber” olduğu gerçeğine aykırı tasvirler içermektedir.

Meʿâricü’n-nübüvve’nin Süleymaniye Kütüphanesi’nde çeşitli nüshaları vardır (Ayasofya, nr. 3258, 3387, 3442-3444). Eser Farsça aslından Celâlzâde Mustafa Çelebi (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 4289, Serez, nr. 1813; Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, nr. 1131) ve Altıparmak Mehmed Efendi (İstanbul 1257, 1290, 1306, 1327-1328; Bulak 1271) tarafından Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî ve Şemâil-i Fütüvvet-i Ahmedî adıyla Osmanlı Türkçesi’ne çevrilmiştir. İkinci tercüme çevirenin adına nisbetle daha çok Altıparmak diye meşhur olmuş ve M. Faruk Meyan tarafından sadeleştirilerek yayımlanmıştır (İstanbul 1976).

BİBLİYOGRAFYA

Muîn el-Miskîn, Delâil-i Nübüvvet-i Muhammedî ve Şemâil-i Fütüvvet-i Ahmedî (trc. Altıparmak Mehmed Efendi), İstanbul 1273; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1723-1724; Sicill-i Osmânî, IV, 148-149; Osmanlı Müellifleri, I, 212-213; M. Tayyib Gökbilgin, “Celâlzâde”, İA, III, 62.

Yusuf Şevki Yavuz

MEBDE

(المبدأ)

Aklın, bilimlerin veya varlığın ilkesi anlamında felsefe terimi.

İslâm felsefesinin ontoloji, epistemoloji ve metodoloji disiplinlerinde sıkça kullanılan mebde (çoğulu mebâdî) için Türkçe'de ilke terimi türetilmiştir. Grekçe'de arkhe ve Latince'de principium ile karşılanmıştır. Modern Batı dillerinde Latince kökten gelen kelimeler kullanılmaktadır (İng. principle, Fr. principe). Son dönem Osmanlıca felsefe sözlüklerinde Fransızca "principe" için mebde terimi önerilmiş; varlık sebebi, aklın a priori ilkeleri, mantık yasaları, ahlâk kuralları, bilimlerin temel ilkeleri gibi çeşitli bağlamlardaki kullanımları açıklanmıştır. Modern Arapça'da da aynı teknik anlamlar mebde ile ifade edilmektedir (İsmail Fenni, s. 551-553; Cemîl Salîbâ, II, 320-322; Kara, s. 246, 277).

Sokrat öncesi Yunan felsefesinde fizik âlemin temel maddesinin (arkhe) ne olduğu sorusu felsefenin ana problemlerindendi. Antik felsefede "arkhe problemi" denilen bu soruya cevap aranırken önceleri maddî nesneleri tek bir maddî sebeple açıklama düşüncesi hâkimdi. Thales'in su, Anaximenes'in hava olduğuna inandığı bu maddî ilke Anaximandros'un belirsiz şeyi ile (apeiron) duyulur alandan akledilir alana taşınmış, Parmenides'in "bir"i, Pisagorcular'ın matematik ilkeleri (arithmos, monas), Demokritos'un atomları gibi soyut kavramlara yol açmıştır. Empedokles ise gerçek anlamda ilke olarak dört unsuru kabul etmiştir (bk. ANÂSIR-ı ERBAA).

Grek felsefesinde "arkhe" terimi "doğrulanmak için kanıta ihtiyacı olmayan, kendisi bir kanıtın, bilginin yahut kıyasın dayanağı olan ilke" anlamında bilgi teorisiyle de ilişkilendirilmiştir. Eflâtun, tümdengelimci çıkarımlara başlangıç noktası oluşturan idealar teorisi gibi temel hipotezler kabul etmekle birlikte kendilerinden önce bir önermenin gelmediği ilke kavramına da vurgu yapmıştır (Peters, s. 23-24, 93). Aristo ise terimin bu anlamına Organon'da değinmiştir (Logic, Prior Analytics, I, 39; Logic,

Posterior Analytics, I, 98). Buna göre birincil olan öncül veya hipotezler kanıtlanması gerekmeyen ilk ilkeler, aksiyomlar yahut postülalardır. İlke terimini sebeplilik teorisi çerçevesinde ele alan Aristo, önceki filozofların görüşlerini anlatıp eleştirdikten sonra kendisinin dört sebep fikrine dayalı sentezini temellendirmektedir (Metaphysics, I, 501-513).

“Aklın a priori ilkeleri, kanıtların dayandığı temel öncüller” anlamıyla mebde terimine, eş anlamlısı olan evvel ile (çoğulu evâil) birlikte Organon’un klasik Arapça tercümelerinde rastlanmaktadır (Aristoteles, en-Naṣṣü’l-kâmil, III, 182; IV, 431; ayrıca bk. EVÂİL). İlk İslâm filozofu Kindî, aynı şey hakkında hem “O odur” hem de “O o değildir” şeklindeki iki önermenin çelişik olduğunu aklın doğrudan ve zorunlu olarak kavradığını belirtirken bu ilkelere işaret etmektedir. Ayrıca âlemin sonluluğu kanıtlamasını geliştirirken ortaya koyduğu “ilk öncüller” de (el-mukaddimâtü’l-üvel) bütün kanıtların dayanacağı temel ilkeleri ifade etmektedir (Resâ’il, I, 107-108, 114). Fârâbî ilk öncüllerin yanı sıra ilk ilkeler (el-mebâdiü’l-üvel) tabirini de kullanır ve ikisinin eş anlamlı olduğunu özellikle belirtir. Filozofa göre bu ilkeler deneyden gelmez, insan aklında doğal biçimde oluşmakta yahut doğuştan bulunmaktadır. Onlar felsefenin ilkeleri olarak tümel, doğru ve kesin olup felsefî yöntem bu yönüyle safsata veya cedel gibi yöntemlerden ayrılır (Kitâbü’l-Burhân, s. 23; Kitâbü’l-Cedel, s. 28).

Mebde terimi İslâm felsefesinde “ilimlerin ilkeleri” anlamında da kullanılmıştır. Buna göre felsefî ilimlerin konular (mevzûât), ilkeler (mebâdî) ve problemler (mesâil) olmak üzere üç metodolojik yönü bulunur. İlimler bu yönlerden birbiriyle hem farklılaşır hem ilişki içinde olur; bu ilişki ve farklılıklar da felsefî ilimlerin tasnifini şekillendirir. İlkeler ya ilimlerin

tamamı veya bir kısmı için ortak olur ya da sadece bir ilme özgü olabilir. Bu ilkeler bir ilmin problem çözme işlemlerine kanıt teşkil eden öncüller olup kendileri o ilmin sınırları içinde kalınarak kanıtlanmaz. Bir ilmin kendine özgü ilkeleri yanında bir üst ilimden ya da bir tümel ilim olarak metafizikten aldığı ilkeler de vardır. Meselâ aritmetikte 5’in tek sayı olması bu bilime özgü bir ilkedir. “Aynı sayıya eşit olan bütün sayılar birbirine eşittir” ilkesinde aritmetik başka bazı bilimlerle ortaktır. “Aynı şeye eşit

olanlar birbirine eşittir” ilkesinde ise bütün bilimler ortaktır. Bilimler arasında ilke alışverişi şeklinde yardımlaşma da söz konusudur. Metafizik tümel bir ilim olup öteki cüz’î ilimlere tümel ilkelerini verir (Fârâbî, Kitâbü’l-Burhân, s. 59-65; İbn Sînâ, en-Necât, s. 139-140). İbn Sînâ vahye dayalı dinin teorik ve pratik felsefenin ilkelerini içerdiğini, felsefenin işlevinin bu ilkeleri aklî yöntemlerle yeniden keşfedip uygulama imkânlarını geliştirmek olduğunu ileri sürmektedir (ʿUyûnü’l-ḥikme, s. 16-17).

Ontoloji açısından mebde, İslâm felsefesinde sebep veya illet terimleriyle eş anlamlı olarak da kullanılmaktadır. Buna göre varlıkların ilkeleri onların var oluşunu sağlayan fizik yahut metafizik sebeplerdir. Fârâbî, bilgilerimizin ilkeleri yanında varlığın da ilkelerinin bulunduğunu ve bu ikincilere sebepler dendiğini belirtmektedir (Kitâbü’l-Burhân, s. 70). Nitekim onun es-Siyâsetü’l-medeniyye adlı eserinin diğer adı Mebâdiʾü’l-mevcûdât’tır. Bu adlandırmada mebâdî kelimesi cismanî varlıkların sebeplerini ifade etmektedir. Bu sebepler, cisim olmayan ve cisimde bulunmayan ilkelerle cisim olmayan fakat cisimde bulunan ilkeler olmak üzere ikiye ayrılır. İlk sebeple (Tanrı) ikincil sebeplerin semavî akıllar, melekler, cisim ve cismanîlikle hiçbir ontolojik bağlantısı yoktur. Öteki ilkelerden nefis mânevî bir cevher olmasına rağmen cisimle (beden) bitişebilen, sûret ve ilk madde ise duyulur dünyada daima birlikte bulunan ve cismin iç ilkelerini teşkil eden sebeplerdir. Dört unsur ve madenlerin inorganik düzeyinden başlayarak canlı organizmalara ve nefis sahibi göklere kadar bütün varlık aşamalarındaki oluşlar bu sebeplilik düzeni içinde gerçekleşmektedir (Fârâbî, es-Siyâsetü’l-medeniyye, s. 31 vd.). İbn Sînâ da üstadının sudûrcu bir anlayışla geliştirdiği ontolojik hiyerarşi görüşünü sürdürürken Tanrı’yı ifade eden ilk sebep (el-illetü’l-ûlâ) yerine ilk ilke (el-mebdeü’l-evvel) tabirini de kullanmıştır (eş-Şifâʾ, s. 27, 42). Gazzâlî, ilk ilke kavramını sorgularken esas itibariyle filozofların Tanrı anlayışını eleştirmek amacındadır (özellikle bk. Tehâfütü’l-felâsife, s. 97-114). İbn Rüşd ise meseleyi eski filozoflara atıflarda bulunarak ele almakta, maddesiz semavî ilkelerin varlığını kabul edip hepsinin nihaî sebep olan ilk ilkeye indirgenebileceğini ileri sürmekle birlikte sudûr teorisini Aristoculuk’tan bir sapma olarak görmekte ve bu konudaki eleştirisinde Gazzâlî’ye hak vermektedir (Tehâfütü’t-Tehâfüt, s. 184-185, 211-218, 229-233).

BİBLİYOGRAFYA

et-Taʿrîfât, “mebâdî” md.; İsmail Fenni, Lugatçe-i Felsefe, İstanbul 1341, s. 551-553; Cemîl Salîbâ, el-Muʿcemü’l-felsefî, Beyrut 1982, II, 320-322; Aristoteles, Logic, Prior Analytics [I, 24a], (trc. A. J. Jenkinson, The Works of Aristotle içinde), Chicago-London 1952, I, 39; a.mlf., Logic, Posterior Analytics [I, 72a], (trc. G. R. G. Mure, a.e. içinde), I, 98; a.mlf., Metaphysics [I, 3-9, 983a-995a; VII, 1-4, 1012b-1015a], (trc. W. D. Ross, a.e. içinde), I, 501-513, 533-535; a.mlf., en-Naṣṣü’l-kâmil li-Manṭıḳı Arisṭo (nşr. Ferîd Cebr), Beyrut 1999, III, 182; IV, 431; Kindî, Resâʾil, I, 107-108, 114; Fârâbî, Kitâbü’l-Burhân (el-Manṭıḳ ʿinde’l-Fârâbî içinde, nşr. Mâcid Fahrî), Beyrut 1987, s. 23, 59-65, 70; a.mlf., Kitâbü’l-Cedel (nşr. Refîk el-Acem), Beyrut 1986, s. 28; a.mlf., es-Siyâsetü’l-medeniyye (nşr. Fevzî M. Neccâr), Beyrut 1993, s. 31-69; İbn Sînâ, en-Necât (nşr. M. Takī Dânişpejûh), Tahran 1364 hş., s. 139-140; a.mlf., eş-Şifâʾ el-İlâhiyyât (1), s. 27, 42; a.mlf., ʿUyûnü’l-ḥikme, Küveyt-Beyrut 1993, s. 16-17; Gazzâlî, Tehâfütü’l-felâsife (nşr. M. Bouyges), Beyrut 1990, s. 97-114; İbn Rüşd, Tehâfütü’t-Tehâfüt (nşr. M. Bouyges), Beyrut 1999, s. 184-185, 211-218, 229-233; F. E. Peters, Greek Philosophical Terms, New York-London 1967, s. 23-24, 93; İsmail Kara, Bir Felsefe Dili Kurmak, İstanbul 2001, s. 246, 277.

İlhan Kutluer

MEBDE ve MEÂD

(المبدأ والمعاد)

Varlığın nasıl başladığı ve sonunun neye varacağı konusuyla ilgili tabir ve bu konuda yazılan eserlerin ortak adı.

Sözlükte “başlamak, meydana gelmek; bir işi başlatmak, icat etmek” anlamında bed’ ve “geri dönmek; yeniden yapmak, bir işe ikinci defa başlamak” mânasında avd (avdet) köklerinden türeyen mebde’ ve meâd zaman ismi olup “başlangıç ve yeniden dönüş zamanı” demektir (Lisânü’l-ʿArab, “bdʾe”, “ʿavd” md.leri; Kāmus Tercümesi, I, 5-7, 1223-1227). Terim olarak mebde Allah’ın mahlûkatı ilkin yarattığı sürecin, meâd ise dünya hayatının son bulmasıyla ebedî olan âhiret hayatını başlatacağı dönemin adıdır. Kur’ân-ı Kerîm’de bed’ ile (ibdâ’) iade kavramları terim mânaları çerçevesinde birçok âyette fiil kalıplarıyla zât-ı ilâhiyyeye nisbet edilmektedir (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “bdʾe”, “ʿavd” md.leri). İlk yaratılışı başlatıp sürdüren ve kıyametin kopmasından sonra onu tekrar edecek olan varlığın Allah olduğu, bunu gerçekleştirmenin O’na kolay geldiği belirtilmekte ve önceki var oluşun sonraki hayat için delil teşkil ettiği bildirilmektedir (Yûnus 10/4, 34; el-Enbiyâ 21/104; er-Rûm 30/27; el-Burûc 85/13). Kur’an’da ayrıca yaratılışın nasıl başladığını ve tabiatta sürekli yenilenen var oluşu anlamaları için insanların tefekkürde bulunmaları ve yeryüzünü dolaşmaları istenmekte, ilk ve sonraki yaratılışın tasviri için “en-neş’etü’l-ûlâ” ve “en-neş’etü’l-âhire” (uhrâ) ifadelerine yer verilmektedir (el-Ankebût 29/19-20; en-Necm 53/47; el-Vâkıâ 56/62). Meâd kelimesi Kur’an’da, terim anlamı dışında Hz. Peygamber’in Medine’ye göç ettikten sonra dönmeyi arzuladığı varış yeri olan Mekke kastedilerek bir defa geçmektedir (el-Kasas 28/85).

Mebde terim anlamında hadislerde yer almamakla birlikte meâd âhiret karşılığında bazı rivayetlerde görülmektedir (İbn Mâce, “Zühd”, 2; Ebû Dâvûd, “Vitir”, 31). Ayrıca “varlıkları başlangıçta yoktan icat eden ve sonra onları tekrar yaratan” anlamındaki mübdiʿ ve mûîd kelimeleri Allah’ın doksan dokuz ismi arasında sayılmış (İbn Mâce, “Duʿâʾ”, 10; Tirmizî,

“Daʿavât”, 82) Buhârî’nin Ṣaḥîḥ’inde yaratılışın başlangıcı ile birlikte diğer fizik ve kozmolojik konulara müstakil bir bölüm tahsis edilmiştir (“Bedʾü’l-ḫalḳ”, 1-17).

İslâm felsefesinde mebde konusu, âlemin zorunlu varlıktan belli bir düzen içinde sudur etmesi ve varlık mertebelerinin oluşması teorisi çerçevesinde ele alınmış, varlıklar arasında sıkı bir sebep-sonuç ilişkisi kurularak dört unsura dayalı “kevn ve fesâd âlemi” adı verilen ay altı âleminin ortaya çıkışı temellendirilmeye çalışılmıştır (İbn Sînâ, eş-Şifâʾ, s. 435-440). Tasavvuf düşüncesinde âlemin başlangıcı “nûr-i ilâhî” ve “hakîkat-i Muhammediyye” ile bağlantılı olarak “hebâ” (zerrecik) adı verilen, niteliği belirsiz cevherden ulvî ve süflî, büyük ve küçük âlemlerin meydana gelmesi şeklinde sistemleştirilmiştir (İbnü’l-Arabî, II, 226-233). Kelâmda ise Allah’ın fiilî sıfatlarından hareketle bir

yaratma teorisi geliştirilmiş, âlemin yaratılışı zorunsuz bir değişim ve yenilenmeye dayalı atomcu sistem içinde izah edilmiştir. Buna göre duyular âlemindeki cisimler, kendi başlarına varlıkları bulunmayan geçici nitelikleri (a‘râz) dolayısıyla sürekli bir değişim ve oluşum içindedir. Fizik dünyadaki bu değişimin bir başlangıcının bulunmaması, yani geçmişte sonsuza kadar devam etmesi devir ve teselsülü gerektireceğinden varlığın ortaya çıkışı ancak bir yaratıcının irade ve kudretiyle açıklanabilir. Bu sebeple kelâmcılar ibdâ yerine daha çok “âlemin hudûsu” ifadesini kullanmışlardır (Mâtürîdî, s. 25-36; Eş‘arî, s. 82-83). Hudûs anlayışı Kindî gibi İslâm filozofları tarafından da savunulmuştur (Resâʾil, s. 163).

Kelâmda meâd konusu “iadenin cevazı” başlığı altında, Dehriyye’ye ve diğer bazı inkârcı gruplara karşı mahlûkatın geçici bir yok oluştan veya dağılıştan sonra yeniden yaratılışının aklen imkânı açısından ele alınmış, ayrıca naklî delillere dayalı olarak âhiret tasvirlerine yer verilmiştir (Abdülkāhir el-Bağdâdî, s. 232-246; Cüveynî, s. 313-331). Allah’ın kudreti, var oluşun anlamı ve adaletin yerine gelmesi gibi delillerle savunulan âhiretteki dirilişin ruhen veya cismen olacağı konusu kelâmcılarla bazı filozoflar arasında tartışmaya sebep olmuşsa da naslardaki açık işaretler (meselâ bk. en-Nisâ 4/56; Yâsîn 36/65; Fussılet 41/20-22; el-Kıyâme 75/3-4) ve bunların te’vilini gerektirecek bir zorunluluğun bulunmaması dolayısıyla İslâm âlimlerinin ve mutasavvıfenin çoğunluğu haşrin

cismanîliği yönünde görüş belirtmiştir (Fahreddin er-Râzî, s. 223-225; İbnü'l-Arabî, IV, 448-457; Teftâzânî, V, 89-93). Meâd konusu felsefede metafiziğin bir alt bölümü olarak kabul edilmiş (Taşköprizâde, I, 326), âhirette nefislerin mutluluk ve elem duymalarının imkânı ve niteliği bağlamında incelenmiştir (İbn Sînâ, el-Mebdeʾ ve'l-meʿâd, s. 109-115).

Literatürde mebde ve meâd İslâm felsefesine, kelâm ve tasavvufa dair eserlerin varlık ve âhiret bölümleri içinde ele alınmış, bu konular klasik İslâm düşüncesinde bir telif türü olmuş, bu adla müstakil eserler yazılmıştır. Ancak mebde ve meâd başlığını taşıyan kitaplar incelendiğinde bunların sadece yaratılış ve âhiret konularından bahsetmediği, muhtevalarında çeşitli meselelere yer verildiği görülür. Felsefe ve kelâm alanında kaleme alınan mebde ve meâd kitapları arasında İbn Sînâ'nın el-Mebdeʾ ve'l-meʿâd, Nasîrüddîn-i Tûsî'nin el-Mebdeʾ ve'l-meʿâd, Esîrüddin el-Ebherî'nin Risâle fi'l-mebdeʾ ve'l-meʿâd, Celâleddin ed-Devvânî'nin ez-Zevrâʾ ve'l-Ḫavrâʾ fî taḥḳīḳi'l-mebdeʾ ve'l-meʿâd, Kemalpaşazâde'nin Risâle fi beyâni'l-mebdeʾ ve'l-meʿâd, Fuzûlî'nin Maṭlaʿu'l-iʿtiḳād fî maʿrifeti'l-mebdeʾ ve'l-meʿâd, Sadreddinzâde Şirvânî'nin Risâle fî taḥḳīḳi'l-mebdeʾ ve'l-meʿâd, Abdülbâki La'lîzâde'nin Risâle-i Mebdeʾ ve Meʿâd ve Mustafa Nûrî el-Hüseynî'nin el-İrşâd li-men enkere'l-mebdeʾ ve'n-nübüvve ve'l-meʿâd adlı eserleri sayılabilir. Tasavvuf alanında da mebde ve meâd başlığı altında bir kısmı felsefî yönü bulunan, bir kısmı tasavvuf ehlinin ihtiyaçlarına cevap veren ilmihal türü kitaplar yazılmıştır. Bunlara örnek olarak Şehâbeddin es-Sühreverdî el-Maktûl'ün el-Elvâḥu'l-ʿimâdiyye fi'l-mebdeʾ ve'l-meʿâd, Azîz Nesefî'nin Zübdetü'l-ḥaḳāʾiḳ adıyla ihtisar edilen Risâle der Mebdeʾ ve Meʿâd, İmâm-ı Rabbânî'nin Risâle fi'l-mebdeʾ ve'l-meʿâd, Senâî'nin Seyrü'l-ʿibâd mine'l-mebdeʾ ile'l-meʿâd, Necmeddîn-i Dâye'nin Mirṣâdü'l-ʿibâd mine'l-mebdeʾ ile'l-meʿâd, Sarı Abdullah Efendi'nin Semerâtü'l-fuâd fi'l-mebde' ve'l-meâd, Harîrîzâde Kemâleddin Efendi'nin el-İmdâd fi'l-mebde' ve'l-meâd, Muhammed Nûrü'l-Arabî'nin er-Risâletü's-Saʿdiyye fi'l-mebdeʾ ve'l-meʿâdi'l-insân adlı eserleri gösterilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “bdʾe”, “ʿavd” md.leri; Tehânevî, Keşşâf, I, 106; II, 958-959; Kāmus Tercümesi, I, 5-7, 1223-1227; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “bdʾe”, “ʿavd” md.leri; Buhârî, “Bedʾü’l-ḫalḳ”, 1-17; İbn Mâce, “Zühd”, 2, “Duʿâʾ”, 10; Ebû Dâvûd, “Vitir”, 31; Tirmizî, “Daʿavât”, 82; Kindî, Resâʾil (nşr. Abdülhâdî Ebû Rîde), Kahire 1398/1978, s. 163; Mâtürîdî, Kitâbü’t-Tevḥîd (nşr. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi), Ankara 1423/2003, s. 25-36; Eş‘arî, el-Lümaʿ, s. 82-83; Bâkıllânî, et-Temhîd (İmâdüddin), s. 36-45; İbn Sînâ, el-Mebdeʾ ve’l-meʿâd (nşr. Abdullah-ı Nûrânî), Tahran 1363 hş.; a.mlf., eş-Şifâʾ el-İlâhiyyât (1), s. 435-443; a.mlf., en-Necât (nşr. M. Takī Dânişpejûh), Tahran 1364 hş., s. 698-713; Abdülkāhir el-Bağdâdî, Uṣûlü’d-dîn, İstanbul 1346, s. 232-246; Cüveynî, el-İrşâd (Temîm), s. 39-50, 313-331; Fahreddin er-Râzî, el-Muḥaṣṣal (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa‘d), Kahire, ts. (Mektebetü’l-külliyyeti’l-Ezheriyye), s. 118-147, 223-237; Seyfeddin el-Âmidî, Ġāyetü’l-merâm (nşr. Hasan Mahmûd Abdüllatîf), Kahire 1391/1971, s. 9-23, 246-265, 283-315; İbnü’l-Arabî, el-Fütûḥât, II, 226-247; IV, 448-457; Teftâzânî, Şerḥu’l-Maḳāṣıd (nşr. Abdurrahman Umeyre), Beyrut 1409/1989, V, 82-111; Seyyid Şerîf el-Cürcânî, Şerḥu’l-Mevâḳıf (nşr. Abdurrahman Umeyre), Beyrut 1417/1997, III, 466-484; Taşköprizâde, Mevzûâtü’l-ulûm, I, 326.

M. Sait Özervarlı

MEBÎ‘

(المبيع)

Satış (bey‘) akdine konu olan mal anlamında fıkıh terimi.

Mülkiyeti nakleden akidlerin en yaygını olan bey‘ (satım sözleşmesi) geniş anlamıyla klasik fıkıh literatüründe yer alan selem, sarf ve mukāyeda (trampa) akidlerini de kapsamakla beraber dar anlamıyla bir malı deyn özelliği taşıyan bir bedel karşılığında temlik etmeyi, mebî‘ de bey‘ akdine konu olan karşılıklı edimlerden ayn niteliğinde olanını ifade eder. Akidde yer alan karşılıkların mahiyetleri bundan farklı olursa sözleşme ayrı bir isimle anılır ve farklı hükümlere tâbi olur (bk. BEY‘). Mutlak bey‘, “dış âlemde somutlaştırılmış bir malın peşin veya veresiye bir bedelle mübâdele edilmesi” mânasına geldiğinden dar anlamıyla mebî‘ bu mübadelede dış âlemde somutlaştırılmış olan edimi belirtir. Bununla birlikte mebî‘ terimi de bey‘ kelimesinin fıkıh literatüründeki kullanımına paralel olarak anlam genişlemesi ve daralmasına uğradığından bey‘ sözlük mânasında yani mutlak mânada mübâdeleyi belirtmek üzere kullanıldığında herhangi bir maddî değer mübâdelesi işleminde karşılıklı bedellerden mal niteliği taşıyana mebî‘ denebilir. Nitekim İslâm âlimleri Kur’an’da geçen (özellikle el-Bakara 2/275) bey‘ lafzının bütün mal mübâdelesi işlemlerini kapsadığı kanaatini taşıdıkları için selem, sarf gibi akidler bey‘in bir alt türü olarak düşünülmüş, hatta Hanefî fıkıh kitaplarında ilgili bölüm başlığı kelimenin çoğulu olan “büyû‘” şeklinde ifade edilmiştir. Şâfiîler de konu düzenlemesinde bey‘ kelimesinin bu geniş anlamını göz ardı etmemişler, fakat Kur’an’daki tekil kullanımına sadık kalarak kendi literatürlerinde bu şekli korumuşlardır. Bu çerçeve esas alındığında bey‘, tam iki taraflı borçlar hukuku akidlerinin hepsini (muâvazât) içine aldığından mal teriminin kapsamına ilişkin görüş ayrılıkları bir yana icâre akdinin konusu olan emek veya kullanım hakkı da mebî‘ sayılır. Fakat bey‘ ve mebî‘ kelimelerinin fıkıh literatüründe yaygın olan teknik anlamına göre bir mübâdelenin bey‘ ismini alabilmesi için akde konu edilen karşılıklı bedellerden birinin mutlaka ferden muayyen, diğerinin ise nev‘an muayyen bir şey veya bir

miktar para olması gerekir ve ancak bu tür bir akidde yer alan karşılıklı bedellerden ferden muayyen olanına mebî‘, karşı bedele de semen denir.

Mebî‘ teriminin kapsamını belirlerken bununla yakından ilgili olan ve akid genel teorisinde akdin konusuna karşılık gelen “ma‘kūdün aleyh” veya “mahallü’l-akd” kavramının bütün akid türlerine şâmil, mebîin ise sadece bey‘ akdiyle sınırlı olduğu, dolayısıyla aralarında umum-husus ilişkisi bulunduğu dikkate alınmalıdır. Öte yandan ister tek tarafa ister iki tarafa borç yükleyen akid olsun, her iki durumda ma‘kudün aleyh akdin konusunun tamamına tekabül ederken mebî‘ dar anlamdaki bey‘ akdinin konusu olan karşılıklı bedellerden sadece birini ifade eder. Sırf bey‘ akdi çerçevesinde düşünüldüğünde de fakihlerin çoğunluğuna göre mebî‘ ve semen akdin ayrı ayrı rükünlerini oluşturduğundan mebî‘ ma‘kūdün aleyhin tamamına değil sadece bir parçasına karşılık gelir. Bununla birlikte Hanefî fıkhında bey‘ akdinin konusu denince daha çok satılan mal kastedilir ve satım bedeli satım sözleşmesinin gereği veya hükmü kabul edilir. Bu sebeple bey‘e konu olan karşılıklı bedellerden hangisinin mebî‘, hangisinin semen olduğunun belirlenmesi akde bağlanacak hükümler açısından önem arzeder.

Satım sözleşmesinin kuruluşu ve geçerliliği için satım konusu malın hukuken korunmaya değer, mevcut, teslimi mümkün, satıcının tasarruf yetkisi dahilinde, çekişmeye meydan vermeyecek derecede belirlenmiş olması gibi şartlar aranmıştır ki bunların yokluğu akdin kuruluşunu veya sıhhatini engeller. Malın hukuken korunmaya değer olması şartının açılımıyla ilgili ihtilâflar yanında İslâm hukukçularının “mal” kavramına ilişkin değerlendirmelerine göre nelerin satıma konu olup olamayacağı hakkında da bazı görüş ayrılıkları vardır (bk. HAK; MAL; MENFAAT).

Fıkıh literatürünün ilgili yerlerinde mebî‘ hakkında yapılan hukukî niteleme ve değerlendirmelerin büyük ölçüde modern hukuk incelemelerinde “parça borcu” veya “ferden muayyen borç” diye ifade edilen terim etrafında ortaya konan görüş ve açıklamalara tekabül ettiği görülür. Modern hukukta “cins borcu” veya “nev‘an muayyen borç” terimi etrafında geliştirilen teorik incelemelerin ise fıkıh eserlerinde selem akdinde “müslemün fîh” başlığı altında yapıldığı söylenebilir. Ferden muayyen borç olarak da isimlendirilen parça borcu, konusunu yeteri derecede ayırt edici özellikleriyle belirtilmiş

olan bir tek şeyin oluşturduğu borçtur. Diğer bir ifadeyle edim konusu şey kendisinin tek başına sahip olduğu özellik ve işaretlere göre tayin edilmiştir. Parça borçları, konusu yegâne ve tek bir fert haline indirgenecek derecede netleştiği için İslâm hukuk literatüründe “ayn borcu” diye de ifade edilir. Zira böyle bir edim bir başka şeyle karıştırılmayacak derecede ayırt edilmiş ve somutlaştırılmıştır.

Mebî‘, parça borçlarının İslâm hukuk literatüründeki en tipik örneğini teşkil eder ve genellikle kıyemî mallardan oluşur. Çünkü kıyemî bir mal tek başına sahip olduğu nitelikleri bir başkası ile paylaşmaz ve onu diğer fertlerden ayırt eden bu niteliklerdir. Bu sebeple at, koyun, el dokuması halı gibi mallar parça borcu haline getirilmeye daha elverişlidir. Ancak bu parça borçlarının, dolayısıyla mebîin sadece kıyemî mallardan oluştuğu veya mislî malların parça borcu haline getirilemeyeceği anlamına gelmez. Bir başka ifadeyle mebî‘ çoğunlukla kıyemî mallardan oluşursa da mislî bir mal da mebî‘ olabilir. Kıyemî şeyin tayini genel olarak görmekle gerçekleşir. Mislî maldan oluşan mebîin tayini de ya o malın kendisi veya numunesinin görülmesiyle gerçekleşir. Tayin edilen mislî mal akid sırasında ayırt edilmişse veya bir yerde mevcut olanın bütünü (ister götürü olarak ister daha sonra yapılacak olan miktar tesbitine göre tayin edilerek) akde konu yapılmışsa parça borcu haline getirilmiş demektir. Fakat söz konusu mislî malın gösterilen yığının içinden belli bir miktarı akde konu yapılmışsa sınırlı bir cins borcu söz konusu demektir (ayrıca bk. KIYEMÎ; MİSLÎ). Mebîe dahil sayılıp sayılmayacak şeyler konusunda fakihlerce değişik ölçütlerden söz edilmiş olmakla birlikte satımın gerçekleştiği beldenin örfü bu hususta temel ölçütü oluşturmaktadır (ayrıntı için bk. Mecelle, md. 230-236; Mustafa ez-Zerkā, ʿAḳdü’l-beyʿ, s. 55-60). Satım sözleşmesinin kurulmasıyla birlikte mebîe ilişkin olarak mülkiyetin intikali, akid sonrası imkânsızlık, hasar sorumluluğu gibi konular gündeme gelir.

İslâm hukukunda satım sözleşmesinin mülkiyetin devri konusundaki anlaşmayı zorunlu olarak içerdiği kabul edildiğinden ayrı bir aynî sözleşmeye gerek olmaksızın akdin kurulup tamamlanmasıyla satılan şeyin mülkiyeti karşı tarafa hemen geçer. Aynı şekilde Fransız hukukunda, bunu izleyen Latin ülkeleri ve İskandinav ülkeleri hukuklarında, hatta -taşınır mallar için- İngiliz hukukunda satım sözleşmesi ve aynî sözleşmede birlik prensibi benimsenmiş, dolayısıyla sözleşmenin kurulmasıyla satılan malın

mülkiyetinin -teslim edilmemiş bile olsa-alıcıya geçeceği kabul edilmiştir. Buna karşılık Alman hukukunda ve onu takiben İsviçre ve Türk hukuklarında kabul gören ayırım prensibine göre satım sözleşmesi ve aynî sözleşme birbirinden ayrılmış olup satım sözleşmesinin yapılmasıyla satılanın mülkiyeti alıcıya geçmemekte, satıcı sadece alıcıya satılanın teslimini ve mülkiyetini geçirmeyi taahhüt etmektedir. Diğer bir ifadeyle satım sözleşmesi yalnız başına mevcut mülkiyet ilişkisinde bir değişiklik meydana getirmemekte, sadece bu değişikliği hazırlamaktadır (Yavuz, I, 36-38).

Satımla mebîin mülkiyetinin alıcıya geçmesi bunun hemen alıcıya teslimini gerektirir. Bununla birlikte bey‘ tam iki tarafa borç yükleyen bir akid olduğundan karşılıklı edimlerden hangisinin önce ifa edilmesi gerektiği hususu tartışma konusu olabilir. Alıcının kendi edimini önce ifa ile yükümlü olduğu genel kabul gördüğünden satıcı alacağını tahsil etmek maksadıyla mebî‘ üzerinde hapis hakkını kullanabilir (farklı görüşler için bk. HAPİS HAKKI). Ancak satıcı, satılan malın teslim öncesinde kusursuz olarak telef olması halinde alacağından mahrum kalacağını da göze almak durumundadır.

Akdin kuruluşu ile ifa arasındaki evrede karşı bedel olan semenin yok olması akdin devamını etkilemediği halde mebîin kusurlu veya kusursuz olarak telef olması akdi etkiler ve çoğunlukla böyle bir durum borç ilişkisini sona erdirir. Çünkü bey‘ akdinin temel işlevi dış âlemde ferden somutlaştırılmış malın yani mebîin taraf değiştirmesidir. Bu bir anlamda bey‘ akdinin varlık sebebidir. Dolayısıyla mebîin aşırı derecede hasar görmesi veya tamamen işlevsiz duruma gelmesiyle ifanın kısmen veya tamamen imkânsız hale gelmesi akdin sona ermesine sebep olur.

Mülkiyeti akidle karşı tarafa geçmiş olsa da mebîe ilişkin hasarın geçişi çoğunluğa göre teslimle gerçekleşir. Buna göre alıcı mülkiyetini kazandığı halde hasar sorumluluğunu henüz üstlenmediği bir sırada, yani mebî‘ hâlâ satıcının elindeyken onu üçüncü bir şahsa satıma konu yaparsa buna cevaz verilmez. Zira bir yandan ifaya ilişkin muhtemel sorunlar henüz aşılmamışken, öte yandan hasar sorumluluğu alıcıya geçmemişken yapılacak yeni bir akid sorunları daha da karmaşık hale getirebilir. Ferdin

sahip olduğu akid serbestliği hukuk güvenliği gerekçesiyle bu noktada kısıtlanmıştır (bu konuda mebîin

niteliğine göre farklı sonuca ulaşan fakihlerin görüşleri için bk. KABZ). Öte yandan mebî‘ mevcut halini koruduğu sürece tarafların yaptıkları akdi geçmişe etkili olarak bozma (ikāle) imkânları da saklıdır. Halbuki ikāle imkânı için karşı edim olan semenin varlığını koruması şart değildir.

Mebîe ister akid öncesi ister akid sonrası, fakat ifa öncesi aşamada bir kusur (ayıp) ârız olmuşsa bu durum alıcıya akdi feshetme imkânı verir. Alıcının bu imkânı elde etmesi için akid görüşmeleri sırasında bunu açıkça belirtmiş olması gerekmez. Çünkü bizzat akid kendisine konu olan malın ayıpsız olmasını icap ettirir. Yeter ki sözleşmede aksi kararlaştırılmış olmasın. Aybın mevcudiyetine rağmen alıcının iradesini fesih değil akdin devamı yönünde kullanması durumunda doktrin, tarafların bedeller arasında önceden kurdukları dengeyi bozmalarına imkân vermez. Bununla birlikte taraflar mebîe biçilen bedelde bir değişiklik yapmak isterlerse (erşü’l-ayb) ya alıcı fesih hakkına dayanarak veya taraflar karşılıklı anlaşarak (ikāle) akdi bozup ardından da yeni bir akid yapma yoluna giderler. Fakat bu yeni akid öncekinden tamamen ayrı olup işlerlik kazanacak hükümler artık bu yeni akde ait olanlarıdır. Aslında bu yeni akid önceki akdin yerine kāim olmuştur, bir anlamda önceki akdin tecdidi mesabesindedir. Bu sonuca doğrudan imkân verilmemesi yönünde doktrindeki çekingenlik İslâm hukukçularının akidlerde karmaşıklığa karşı duyarlı oluşuyla açıklanabilir (ayrıca bk. AYIP).

BİBLİYOGRAFYA

Serahsî, el-Mebsûṭ, XII, 108-219; XIII, 91-107; Kâsânî, Bedâʾiʿ, V, 138-163; VI, 7; İbn Rüşd, Bidâyetü’l-müctehid, İstanbul 1985, II, 103-162; İbn Kudâme, el-Muġnî, Mısır, ts., IV, 560-595; Mecelle, md. 230-236; Subhî Mahmesânî, en-Naẓariyyetü’l-ʿâmme li’l-mûcebât ve’l-ʿuḳūd, Beyrut 1948, II, 68-82; Abdürrezzâk Ahmed es-Senhûrî, Meṣâdirü’l-ḥaḳ fi’l-fıḳhi’l-İslâmî, Kahire 1967, III, 7-105; a.mlf., Naẓariyyetü’l-ʿaḳd, Beyrut, ts.

(Dârü’l-fikr), s. 464-534; Mustafa Ahmed ez-Zerkā, el-Fıḳhü’l-İslâmî fî s̱evbihi’l-cedîd, Dımaşk 1965, III, 51-52, 71-76, 167-181; a.mlf., ʿAḳdü’l-beyʿ, Dımaşk 1999, s. 55-60; Feyzi Necmeddin Feyzioğlu, Borçlar Hukuku, İstanbul 1970, I, 55-57; Mustafa Dural, Borçlunun Sorumlu Olmadığı Sonraki İmkânsızlık, İstanbul 1976, s. 75-79, 119-131; Es‘ad Diyâb, Ḍamânü ʿuyûbi’l-mebîʿi’l-ḫafiyye, Beyrut 1403/1983; Halûk Tandoğan, Borçlar Hukuku: Özel Borç İlişkileri, Ankara 1988, I, 78-84; Cevdet Yavuz, Türk Borçlar Hukuku Özel Hükümler, İstanbul 1989, I, 33-114; Bilal Aybakan, İslam Hukukunda Borçların İfası, İstanbul 1998, tür.yer.; İbrahim Kâfi Dönmez, “Cehâlet”, DİA, VII, 221.

Bilal Aybakan

el-MEBSÛT

(bk. el-ASL).

el-MEBSÛT

(المبسوط)

Serahsî’nin (ö. 483/1090) Hanefî fıkhına dair eseri.

IV. (X.) yüzyıl Mâverâünnehir Hanefî çevresinin önemli şahsiyetlerinden biri olan Hâkim eş-Şehîd (ö. 334/945), öğrenimde kolaylık sağlamak amacıyla Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî’nin temel eserlerini özetleyip el-Kâfî adlı metni kaleme almış (Hâkim eş-Şehîd, vr. 1b), Serahsî de yaklaşık 150 yıl sonra el-Muḫtaṣarü’l-kâfî olarak da anılan bu kitabı esas alıp Hanefî literatürünün en önemli eserlerinden biri kabul edilen el-Mebsûṭ’u meydana getirmiştir.

Serahsî, el-Mebsûṭ’un mukaddimesinde Hâkim eş-Şehîd’in çalışmasından övgüyle söz ettikten sonra bunun şerhi mahiyetinde bir kitap telif etme amacına ve izlediği metoda açıklık getirmek üzere kendi döneminde fıkıh öğrenmeye yönelişin kısmen azaldığını söyler ve bu durumun belli başlı sebepleri arasında şu hususları zikreder: a) Fıkıh eğitimi alan bazı kişilerin yeterli gayret ortaya koymayıp uzun tartışmalara konu olan bir kısım ihtilâflı meselelere ilgi göstermekle yetinmeleri, b) Fıkıh eğitimi veren bazı hocaların da fıkhî bilgi ve meleke kazandırmayan tartışmalar üzerinde uzun uzadıya durmaları, c) Bazı kelâmcıların fıkıh konularını ele alırken felsefe dilini kullanarak iki alanın sınırlarını birbirine karıştıracak şekilde uzun açıklamalar yapmaları. Serahsî bu durum karşısında, el-Kâfî’yi şerhederken her babda güvenilir bulunan bilgilerle yetinmeyi ve her bir meselenin izahında hükme etkili olan mânaya (hükmün illet ve gayesine) bir ilâve yapmamayı uygun bulduğunu belirtir.

el-Mebsûṭ’ta, Serahsî’nin bu eseri hapisteyken öğrencilerine dikte etmek suretiyle (imlâ) meydana getirdiğini gösteren ifadelere sıkça rastlanır. İmlâ terimi, hocanın hiçbir yazılı malzemeden yararlanmadığını zorunlu olarak ifade etmemekle beraber el-Mebsûṭ’un imlâsı sırasında Serahsî’nin kitaplarından mahrum bulunduğu eserde açıkça belirtilmektedir (XII, 108; XX, 8; XXX, 244). Hapishaneye düzenli olarak gelen talebelerin el-Kâfî’yi

hocalarına okumaları ve Serahsî'nin de okunan pasajlar hakkında açıklamada bulunduktan sonra talebelerinin yardımıyla metinler hazırlaması suretiyle bu kitabın meydana getirilmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Eserin imlâsına ne zaman başlandığı ve ne zaman tamamlandığı hakkında kesin bilgi mevcut değilse de Serahsî'nin, Uṣûl'ünün mukaddimesinde bu şerh çalışmasının tamamlandığını ve oradaki görüşlerin usulî temellerini göstermek üzere yeni eserini telife yöneldiğini ifade ettiği ve buna da 479 Şevvalinin sonunda (Şubat 1087) başladığı dikkate alınırsa el-Mebsûṭ'un en geç 479 yılında tamamlanmış olduğuna kesin gözüyle bakılabilir. Öte yandan bu konudaki tahmin ve tesbitleri dikkate almanın yanı sıra kitabın yazma nüshaları üzerinde geniş incelemeler yapan Muhammed Hamîdullah ve Salih Tuğ, el-Mebsûṭ'un son bölümlerinden olan "Kitâbü'r-Raḍâʿ"ın başında yer alan (XXX, 287) 477 (1084) tarihinin -matbu nüsha ve muhtemelen bunun esasını oluşturan Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye nüshası (Fıkhu'l-Hanefî, nr. 490) dışındakion yedi nüshada 479 şeklinde olduğunu söylemekte, matbu nüshanın XXVII. cildindeki (s. 124) "Kitâbü'l-Meʿâḳıl"in başında görülen 466 (1074) tarihinin de eserin başında bulunacakken bir şekilde buraya konmuş olduğunu düşünmekte, bu hususların Serahsî'nin hayatıyla ilgili bilgilerle birleştirildiğinde el-Mebsûṭ'un 466-479 yılları arasında telif edildiği sonucuna ulaşılabileceğini belirtmektedir (Tuğ, s. 45-46; İA, X, 506).

el-Mebsûṭ'un önemli bir bölümü ağır hapishane şartları altında hazırlanmıştır. Nitekim Serahsî eserini yazdırırken zorluk ve belâ dolu esir hayatı yaşadığını, ücretsiz köle gibi bir hayat sürdüğünü ve bezginlik diyarı bir hapishanede bulunduğunu söylemektedir (I, 2; VII, 241; VIII, 125; X,144; TSMK, III. Ahmed, nr. 1142, II, vr. 41b). "Kitâbü'l-İḳrâr"da yer alan bir ifade ise onun âdi suçlularla beraber tutulduğunu ima eder (TSMK, III. Ahmed, nr. 1142, II, vr. 125b). Kitabın III. Ahmed nüshası dışındaki bütün İstanbul yazmalarında bulunan, fakat matbu nüshalarda yer almayan bir diğer ifadeye göre Serahsî'nin, talebelerine "Kitâbü'l-Vekâle"yi yazdırırken hapishane şartlarında kısmî bir iyileşme gerçekleşmiştir. Bu gelişme ile Serahsî'nin hapishaneden çıktığı ve el-Mebsûṭ'u muhtemelen Özkent Kalesi'nde

tutulduğu odada tamamladığı söylenebilir.

IV. (X.) yüzyıl muhtasarları arasında Şeybânî'nin temel eserlerini en sadık biçimde yansıtan el-Kâfî, Serahsî tarafından Hanefî mezhebini sistematik bir şekilde ele almak için kullanılmış olmakla birlikte el-Mebsûṭ üslûp ve muhteva bakımından klasik şerh literatüründen farklı bir eserdir. Zira el-Mebsûṭ, Hâkim eş-Şehîd'in ibarelerini açıklamaktan ziyade el-Kâfî'nin ihtiva ettiği Hanefî fıkhını işlemeyi hedef almaktadır. Nitekim el-Kâfî'nin bazı cümleleri el-Mebsûṭ'a alınmamış veya hakkında açıklama yapılmadan kaydedilmiştir (krş. el-Kâfî, vr. 238b-240a; el-Mebsûṭ, XV, 84-103). Öte yandan Serahsî, el-Kâfî'yi esas kabul etmekle beraber gerçekte Şeybânî'nin kitaplarını şerhettiğine dikkat çekmek üzere el-Mebsûṭ'un mukaddimesinde Hâkim eş-Şehîd'in de Şeybânî'nin kitaplarını lafzıyla değil mâna olarak alıp özetlediğini ve kendisinin bu mânalara ilâve yapmama yolunu uygun gördüğünü belirttiği gibi Uṣûl'ün mukaddimesinde el-Kâfî'den hiç bahsetmeden doğrudan Şeybânî'nin kitaplarını şerhettiğini söylemektedir.

el-Mebsûṭ'un hemen her bölümünün başında ilgili kavramların sözlük ve terim anlamları üzerinde durulmakta, yakın kavramlarla ilişkileri tartışılmakta ve hükümlerin meşruiyet delilleri zikredilmektedir. Bazı sahâbe ve tâbiîn müctehidlerinin yanı sıra Hanefî mezhebi imamlarının görüşlerinin geniş biçimde ele alındığı eserde mezhep dışındaki birçok müctehid ve mezhep imamının ictihadlarına atıfta bulunulmakta, mukayese ve tartışmalarda İmam Şâfiî'nin görüşleri ağırlıklı bir yer tutmakta, İmam Mâlik'in görüşlerine de nisbeten genişçe yer verilirken Ahmed b. Hanbel'den nâdiren söz edilmektedir. el-Mebsûṭ'ta diğer Hanefî eserlerine de bol miktarda atıf yapıldığı görülür. Kitabın telifinde Serahsî -kendi deyişiyle-veciz ve kolay bir üslûp kullanmış, konunun özünü açıklığa kavuşturan bir yol izlemiştir (el-Mebsûṭ, IV, 192; Uṣûl, I, 10).

Eserde, Hâkim eş-Şehîd tarafından daha kapsamlı kaidelere irca edilerek özetlenen metinlerde yer alan hükümler Serahsî tarafından yaklaşık üç asırlık birikimle zenginleştirilerek yeniden tasnif edilip sunulmaktadır. el-Mebsûṭ, özellikle IV (X) ve V. (XI.) yüzyıllar Mâverâünnehir meşâyihinin fıkhî birikimini ve mezhebe katkılarını yansıtma hususunda öne çıkan bir eser olup bu iki asır içinde Mâverâünnehir çevresinde ortaya konan münferit ve ortak görüşlere diğer yerlere nisbetle daha fazla atıfta bulunmaktadır. Serahsî'nin Mâverâünnehir Hanefî çevresini temsil eden merkezî şahsiyetlerden biri olması, el-Mebsûṭ'un Hanefî literatüründe çok

önemli bir yer tutmasında etkili olmuştur. Zira V. (XI.) yüzyıl Mâverâünnehir Hanefîliği, mezhebin yayıldığı coğrafyalar arasında sonraki Hanefî fıkıh kültürünü en çok etkileyen ve bu kültürün ana damarını teşkil eden çevre olmuştur. el-Mebsûṭ da bu çevrede canlanan ilk dönem Hanefî eserlerini ve özellikle Şeybânî'nin kitaplarını şerhetme çabalarının ürünlerinden biridir. Nitekim kitabın yazıldığı dönemde Serahsî'nin hocası ve bu çevrenin en önemli simalarından biri olan Halvânî, Halvânî'nin diğer talebeleri Ebü'l-Usr el-Pezdevî ve Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî ile çağdaşı Hâherzâde el-Mebsûṭ adını taşıyan eserler kaleme almış, Dâmegānî ve Ebû Nasr Ahmed b. Mansûr el-İsbîcâbî el-Kâfî'yi şerhetmiştir. Ayrıca bu dönem zâhirü'r-rivâye metinlerinin en çok şerhedildiği zaman dilimidir.

el-Kâfî ve el-Mebsûṭ'un yalnız zâhirü'r-rivâye metinlerini esas alan çalışmalar olduğu yönündeki yaygın kanaat doğru olmayıp zâhirü'r-rivâye kapsamına girmeyen bazı metinlerin de gerek el-Kâfî'de gerekse el-Mebsûṭ'ta işlendiği görülmektedir. Nitekim Kitâbü'ş-Şürûṭ (Hâkim eş-Şehîd, vr. 587b-592b), Kitâbü'l-Ḥiyel (a.g.e., vr. 592b-594a) ve Ebû Yûsuf'un İḫtilâfü Ebî Ḥanîfe ve İbn Ebî Leylâ'sı (a.g.e., vr. 584b-587b) el-Kâfî'nin dayandığı metinler arasındadır. Serahsî de söz konusu metinlerin yanı sıra Şeybânî'nin el-Kâfî'de yer almayan "Kitâbü'r-Raḍâʿ" ve "Kitâbü'l-Kesb"ini el-Mebsûṭ'ta işlemiştir (XXX, 244-292).

Eser ilk olarak Kahire'de otuz cilt ve on mücelled olarak neşredilmiş (1324-1331), bu baskı esas alınıp Beyrut ve İstanbul'da defalarca ofset yoluyla çoğaltılmıştır. Eserin ilk cildinde metnin tashihinin Muhammed Râzî el-Hanefî tarafından, daha sonraki ciltlerde ise bir grup âlim tarafından yapıldığı ve bütün ciltlerde bu işin bir grup ilim adamıyla yardımlaşarak gerçekleştirildiği belirtilmiştir. Muhtemelen tek bir yazma esas alınıp hazırlanan bu neşir birçok eksiklik ve hata ihtiva etmektedir. Yazma nüshalarda bulunan bazı pasaj ve cümlelerin yer almadığı söz konusu neşirde metni anlamayı engelleyen, hatta anlamı tamamen değiştiren okuma veya basım hataları bulunmaktadır (krş. el-Mebsûṭ, Kahire 1324, XI, 153, 158, 178, 180, 217; a.g.e., Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, nr. 595, vr. 468a, 471a, 471b, 472a, 481a, 482a). Bu yayımda el-Mebsûṭ'tan ayırmak için el-Kâfî'nin metni parantez içinde gösterilmeye çalışılmışsa da her iki metnin sınırları birçok yerde karışmıştır. Kahire neşrinden yaklaşık bir asır sonra 1421'de (2001) el-Mebsûṭ, Beyrut'ta Ebû Abdullah Muhammed

Hasan İsmâil eş-Şâfiî’nin tahkikiyle tekrar yayımlanmıştır. Kahire neşriyle Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye’deki nüshayı (Fıkhu’l-Hanefî, nr. 490) mukayese ettiğini belirten muhakkik önceki neşirde görülen eksiklik ve hataların birçoğunu tekrarlamaktadır. Âyet, hadis ve şiirlerin yanı sıra bazı temel fıkıh terimlerinin tarifleriyle eserde diğer mezheplere atfedilen görüşlerin bir kısmının tahrîcini yapan Ebû Abdullah Muhammed el-Kâfî’nin metnini ayırmaya çalışmış, fakat muhtemelen bu eserin başka yazma nüshalarına müracaat etmediği için önceki neşirde olduğu gibi iki metnin sınırlarını tam belirleyememiştir.

Türkiye’de çeşitli üniversitelerde el-Mebsûṭ’taki hadislerin tahrîcini ve metin tenkidini konu edinen yüksek lisans tezleri yapılmış, Halîl el-Meys tarafından eserin Kahire baskısı esas alınarak hazırlanan ve titiz bir çalışma özelliği taşımaktan uzak bulunan tek ciltlik indeksi Fehârisü’l-Mebsûṭ adıyla yayımlanmıştır (Beyrut 1400/1980). Öte yandan Serahsî’yi anma amacıyla 1964’te Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi’nce hazırlanan programda Joseph Schacht ve Salih Tuğ’un sunduğu tebliğler (900. Ölüm Yıldönümü Münasebetiyle Büyük İslâm Hukukcusu Şemsu’l-E’imme es-Serahsi Armağanı, s. 1-6, 43-60) el-Mebsûṭ hakkında değerli bilgiler içermektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Serahsî, el-Mebsûṭ, I-XXX; a.e., Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, nr. 595; a.e. (nşr. Ebû Abdullah M. Hasan İsmâil eş-Şâfiî), Beyrut 1421/2001, I-XXX; a.mlf., Uṣûl (nşr. Ebü’l-Vefâ el-Efgānî), Kahire 1954, s. 9-10; Hâkim eş-Şehîd, el-Kâfî, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 912; Kureşî, el-Cevâhirü’l-muḍıyye, III, 78-82; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1378, 1580, 1581; Leknevî, el-Fevâʾidü’l-behiyye, s. 158-159; Serkîs, Muʿcem, II, 1016; 900. Ölüm Yıldönümü Münasebetiyle Büyük İslâm Hukukcusu Şemsu’l-E’imme es-Serahsi Armağanı, Ankara 1965; J. Schacht, “Notes on Sarakhsî’s Life and Works”, a.e., s. 1-6; Salih Tuğ, “Eserlerinde Raslanan İfadelerine Göre İmam Serahsî’nin Hapis Hayatı”,

a.e., s. 43-60; Sezgin, GAS, I, 443; Ahmet Özel, Hanefi Fıkıh Âlimleri, Ankara 1990, s. 39-44; Eyyüp Said Kaya, Hanefi Mezhebinde Nevâzil Literatürünün Doğuşu ve Ebü'l-Leys es-Semerkandi'nin Kitabu'n-Nevâzil'i (yüksek lisans tezi, 1996), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 18; Yusuf Kılıç, "Şemsü'l-eʾimme es-Seraḫsî ve Kitâbühü'l-Mebsûṭ", ed-Dirâsâtü'l-İslâmiyye, XXI/1, İslâmâbâd 1986, s. 23-34; Muhammed Hamidullah, "Serahsî", İA, X, 503, 505-507; Beşir Gözübenli, "Hâkim eş-Şehîd", DİA, XV, 195-196.

Eyyüp Said Kaya

el-MECÂLİS

(المجالس)

Sa‘leb’in (ö. 291/904) Arap dil âlimleri arasındaki gramer meselelerine dair tartışmaları içeren eseri

(bk. SA‘LEB).

MECÂLİSÜ’n-NEFÂİS

(مجالس النفائس)

Türk edebiyatında Ali Şîr Nevâî (ö. 906/1501) tarafından yazılan ilk şuarâ tezkiresi.

Semerkant’ta Hüseyin Baykara adına Çağatay Türkçesi’yle yazılan Mecâlisü’n-nefâis, Türk diliyle kaleme alınmış ilk tezkire olması yanında gerek XIV ve XV. yüzyıllar Orta Asya Türk dünyasının sosyal ve kültürel hayatına ışık tutması, gerekse devrinin edebî hayatıyla şairleri hakkında bilgi vermesi bakımından önemlidir. Eserin 896 (1491) veya 897’de (1492) yazıldığını belirten kaynaklar yanında yalnız ikinci meclisin yazılış tarihinin 896 olduğunu, Ali Şîr Nevâî’nin çalışmasını 903 (1498) yılında ikinci defa gözden geçirerek yirmi üç şair ilâvesiyle yeniden telif ettiğini söyleyenler de vardır (Mecâlisü’n-nefâis [nşr. Suyima Ganiyeva], önsöz; Kartal, sy. 13 [2000], s. 23).

Mecâlisü’n-nefâis bir giriş ve “meclis” adıyla kayıtlı sekiz tabakadan meydana gelmektedir. Giriş bölümünde kitabın telif sebebini açıklayan Nevâî, Molla Câmî’nin Bahâristân’ı ile Devletşah’ın Tezkiretü’ş-şuarâ‘sının değerli eserler olduğunu, Devletşah’ın pek çok zahmetle şairleri güzel bir şekilde topladığını ifade eder. Aynı türde başka eserlerin de bulunduğuna dikkat çeken Nevâî bu eserlerde yer verilmediği için zamanla unutulan birçok değerli şair hakkında bir kitap yazma arzusu beslediğini, nihayet Hüseyin Baykara’nın teşvik ve desteğiyle eserini yazmaya muvaffak olduğunu belirtir.

Nevâî’nin, başlarına bir açıklama ve sonlarına bir tetimme koyduğu meclislerle bunların ihtiva ettiği şair sayısı şöyledir: Birinci meclis Nevâî’den önce yaşayan kırk altı şair, ikinci meclis Nevâî’nin çocukluk ve gençlik yıllarında hayatta olup görüştüğü, ancak tezkirenin tamamlandığı tarihte ölmüş bulunan doksan üç şair, üçüncü meclis Nevâî’nin zamanında üne kavuşan, kendisinin bizzat tanıyıp dostluk kurduğu yüz yetmiş üç şair, dördüncü meclis çağın meşhur âlimlerinden şiirle de meşgul olan yetmiş iki

kişi, beşinci meclis Timurlular ailesine mensup yirmi üç Horasanlı şair mirza, altıncı meclis Horasan dışında yaşayan şair ve âlimlerden otuz bir kişi, yedinci meclis sultan ve şehzadeler içinde şiirden hoşlanan ve güzel şiir okuyan yirmi iki kişi ihtiva eder; sekizinci meclis Sultan Hüseyin Baykara hakkındadır. Eserin beşte birini teşkil eden bu mecliste Nevâî çocukluk arkadaşı ve yakın dostu olan hükümdarın usta bir şair olduğunu söyler ve divanında mevcut gazellerinin matla‘larını verip açıklamalarda bulunur.

Mecâlisü’n-nefâis’te yer alan 461 kişinin hal tercümeleri ana hatları ile belirtilip yer yer şairlikleri ve meziyetleri hakkında bilgi verilmiştir. Nevâî’nin, söz konusu ettiği kimseleri şiir kabiliyetleri yanında insanî ve ahlâkî meziyetleriyle de değerlendirmesi dikkat çekicidir. Bunların biyografileri üzerinde ayrıntılı biçimde durulmaması ise o zamanın tezkirecilik anlayışının bir sonucudur. Eserde hal tercümeleri verilenlerin çoğu şiirlerini Farsça kaleme almış Türk şairleridir. Değişik nüshalarda sayıları 451 ilâ 461 olan bu şairlerden sadece kırk biri şiirlerini Türkçe yazmıştır. Bu bakımdan eser Fars edebiyatı tarihi için de önemi bir kaynaktır. Nevâî şairlerin şiirlerini değerlendirirken “daha güzel, güzel söz, güzel düşmüştür, renkli, beğenilmiş, akıcı şiir” gibi klişeleri, şahsiyetlerini değerlendirirken de “hoş tabiatlı, şuh tabiatlı, derviş meşrep, güzel sözlü, tekellüfsüz, lâubâli” gibi kalıpları sıkça kullanmıştır.

Tezkirenin Türkiye’de ve Türkiye dışındaki kütüphanelerde 100’e yakın yazma nüshası bilinmektedir (meselâ bk. TSMK, Revan Köşkü, nr. 808, Emanet Hazinesi, nr. 1502; Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 4056, 4065, Esad Efendi, nr. 1675, Kılıç Ali Paşa, nr. 800/2, Ayasofya, nr. 2045; Bibliothèque Nationale, Supp. Turc, nr. 316). Fahrî-i Herâtî’nin Ravżatü’s-selâṭîn (yazılışı 950/1543) ve Sâm Mirza’nın Tuḥfe-i Sâmî (957/1550) adıyla Farsça, Sâdıkī-i Kitâbdâr’ın Mecmau’l-havâs adıyla Türkçe (yazılışı 1016/1607) olarak zeyil yazdıkları Mecâlisü’n-nefâis 1908 yılında Taşkent’te, daha sonra Suyima Ganiyeva tarafından Arap harfleriyle yine Taşkent’te (1961), bir heyet tarafından Latin harfleriyle Türkiye’de (Erzurum 1995) yayımlanmıştır.

Mecâlisü’n-nefâis beş defa da Farsça’ya tercüme edilmiştir. Bunlardan Fahrî-i Herâtî’nin 928 (1522) yılında Leṭâʾifnâme adıyla yaptığı çeviri

Safevî Hükümdarı Şah İsmâil'e ve oğlu Sâm Mirza'ya takdim edilmiştir. Mütercim İran'daki yazma nüshalara dayanarak ilâvelerde bulunmuş, çevirisine Nevâî'nin eserinde yer almayan 188 şairin hal tercümesini ihtiva eden dokuzuncu bir bölüm eklemiş, ayrıca eserinin hâtime kısmını Nevâî'ye tahsis etmiştir. Hakîmşah adıyla anılan Muhammed b. Mübârek Şah el-Kazvînî'nin İstanbul'da 927'de (1521) başlayıp 929'da (1523) tamamladığı Farsça tercüme Tercemei Mecâlisü'n-nefâʾis olarak bilinir. Kazvînî, Osmanlı Hükümdarı Yavuz Sultan Selim'e sunduğu eserini sekiz bölüme (bihişt) ayırmış, Hüseyin Baykara'nın hayatını özetleyerek yedinci bölüme dahil etmiş, sekizinci bölümü iki kısma (ravza) ayırarak ilk kısımda Bahâristân'dan, ikinci kısımda Yavuz Sultan Selim'in sarayındaki şairlerden bahsetmiştir. Eserin altıncı bölümüne Akkoyunlu Hükümdarı Yâkub'un sarayındaki kırk bir şairin hal tercümesi ilâve edilmiştir. Kazvînî'nin bu ilâveleri büyük önem taşımaktadır. Şeyhzâde Fâyiz-i Nîmerdânî'nin 961 (1554) yılında yaptığı çeviri Bakıyye-i Nakıyye adını taşır. Şah Ali b. Abdülalî'nin tercümesi, 1006'da (1598) Herat'ta tahta çıkan ve ertesi yıl Safevî Şahı I. Abbas karşısında yenilgiye uğrayarak Mâverâünnehir'e kaçarken yolda ölen Canoğulları Hükümdarı Din Muhammed adına kaleme alınmıştır. Abdülbâkī Şerîf-i Radavî'nin tercümesi ise Hindistan'da yapılmıştır. Herâtî ve Kazvînî tercümeleri Ali Asgar-ı Hikmet tarafından yayımlanmıştır (bk. bibl.). Alâüddevle Kazvînî'nin, Nefâʾisü'l-meʾâsir'ini hazırlarken istifade ettiği Mecâlisü'n-nefâis, Sehî Bey'in de Heşt Bihişt'i telif ederken örnek aldığı ve büyük ölçüde faydalandığı bir kaynaktır.

BİBLİYOGRAFYA

Ali Şîr Nevâî, Mecâlisü'n-nefâʾis (trc. M. Fahrî-yi Herâtî - Hakîm Şah Kazvînî; nşr. Ali Asgar-ı Hikmet), Tahran 1323 hş.; a.e. (nşr. Suyima Ganiyeva), Taşkent 1961; a.e.: Mecâlisü'n-nefâyis (nşr. ve trc. Kemal Eraslan - Naci Tokmak), Ankara 2001, I-II; Bedia Aziz, Herat Mektebi Tezkireciliği (mezuniyet tezi, 1924), Dârülfünun Ed. Fak.; Sâdıkī-i Kitâbdâr, Tezkire-i Mecmau'l-havâs (trc. Abdürresûl Hayyâmpûr), Tebriz

1327 hş., s. 4-12; J. Eckmann, “Die Tschaghataische Literatur”, Ph.TF, II, 304-402; Agâh Sırrı Levend, Ali Şir Nevaî: Divanlar ve Hamse Dışındaki Eserler, Ankara 1968, IV, 61-86; a.mlf., “Türkiye Kitaplıklarında Nevaî Yazmaları”, TDAY Belleten (1958), s. 127-214; Ahmed Gülçîn-i Meânî, Târîḫ-i Teẕkirehâ-yi Fârsî, Tahran 1350 hş., II, 118-128; M. Alî Taberî, Zübdetü’l-âs̱âr, Tahran 1372, s. 352-353; Haluk İpekten, Türk Edebiyatının Kaynaklarından Türkçe Şuara Tezkireleri, Erzurum 1988, s. 34-37; Ahmet Kartal, “Ali Şîr Nevâî’nin Mecâlisü’n-nefâ’is İsimli Tezkiresi ve XVI. Asırda Yapılan Farsça İki Tercümesi”, Bilig, sy. 13, Ankara 2000, s. 21-63; Abdülkadir Karahan, “Tezkire”, İA, XII/1, s. 227.

Kemal Eraslan

MECÂMİU'l-EDEB

(مجامع الأدب)

Manastırlı Mehmed Rifat'ın (ö. 1907) belâgata dair eseri

(bk. MEHMED RİFAT, Manastırlı).

MECÂMİU’l-HAKĀİK

(مجامع الحقائق)

Osmanlı âlimi Ebû Saîd el-Hâdimî’nin (ö. 1176/1762) fıkıh usulüne dair eseri.

Tam adı Mecâmiʿu’l-ḥaḳāʾiḳ ve’l-ḳavâʿid ve cevâmiʿu’r-revâʾiḳ ve’l-fevâʾid mine’l-uṣûl olan ve sistematik bir fıkıh usulü kitabı tarzında kaleme alınan eser bir mukaddime, iki bölüm (bab) ve hâtimeden meydana gelmekte olup her iki bölüm dört kısımdan (rükün) oluşmaktadır. Girişte usûl-i fıkhın mahiyeti, konusu ve gayesine temas edildikten sonra birinci bölümde fıkıh usulünün deliller bahsine yer verilerek sırasıyla kitap, sünnet, icmâ ve kıyas konuları rükün başlıkları altında incelenmiş, lafız ayırımları ve lafzî yorum meselelerinin kitap ve sünnetin ortak konuları olduğu belirtilip bunlar birinci rükün içinde geniş biçimde işlenmiştir. Şer‘î hüküm bahsinin ele alındığı ikinci bölümde hüküm, hâkim, hükme konu olan fiil (el-mahkûm bih) ve hükmün muhatabı mükellef (el-mahkûm aleyh) konuları üzerinde durulmuştur. Müellifin bazı konuları fasıl (meselâ bk. celî kıyas) ya da bab şeklinde (meselâ bk. ictihad) müstakil alt başlıklar altında işlediği görülmektedir.

Mecâmiʿu’l-ḥaḳāʾiḳ’ın sonuç bölümünde 154 küllî kaide yer almaktadır. Müellif, bu kaidelerin tesbitinde İbn Nüceym’in el-Eşbâh ve’n-neẓâʾir adlı eserinden yararlanmış ve bazı ilâvelerde bulunmuştur. Bu bölümdeki kaideler, Bedreddin ez-Zerkeşî’nin el-Mens̱ûr fi’l-ḳavâʿid adlı eserinde olduğu gibi her kaidenin ilk kelimesinin başlangıç harfi esas alınmak suretiyle alfabetik olarak sıralanmıştır. Bazı kaideler, Kerhî’nin er-Risâle fi’l-uṣûl’üne benzer tarzda meselelerin illetlerinin belirlenmesinde mezhep hukukçuları için yönlendirici ilkeler şeklinde düzenlenmiştir. Mecâmiʿu’l-ḥaḳāʾiḳ’ın bu bölümü, Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye’nin küllî kaidelerle ilgili kısmının önemli kaynaklarından birini oluşturmaktadır.

Özellikle Molla Hüsrev’in Mirḳātü’l-vüṣûl, Sadrüşşerîa’nın et-Tavżîḥ ve Tâceddin es-Sübkî’nin Cemʿu’l-cevâmiʿ adlı kitaplarından faydalanılarak

hazırlanan Mecâmiʿu'l-ḥaḳāʾiḳ, Hanefî mezhebinin görüşlerini esas almakla birlikte izlediği metot açısından karşılaştırmalı bir usûl-i fıkıh eseri niteliğindedir. Kitapta genellikle Hanefî ve Şâfiî mezheplerinin görüşleri arasında mukayeseler yapıldığı ve zaman zaman müellifin kendi tercihlerine de yer verdiği görülür. Konular kısa, veciz bir üslûpla ele alındığı için eser aynı zamanda bir ders kitabı özelliği taşımaktadır.

Çeşitli tarihlerde basılan Mecâmiʿu'l-ḥaḳāʾiḳ (İstanbul 1273, 1303, 1318), Mustafa Hulûsi Güzelhisârî tarafından Menâfiʿu'd-deḳāʾiḳ fî şerḥi Mecâmiʿi'l-ḥaḳāʾiḳ adıyla şerhedilmiştir (İstanbul 1273, 1308; Kahire 1288). Bu eser Osmanlı medreselerinde Molla Hüsrev'in Mirʾâtü'l-uṣûl'ü yerine geçecek kadar meşhur olmuştur. Bir kısım kaynaklarda Mecâmiʿu'l-ḥaḳāʾiḳ'ı Ebû Saîd el-Hâdimî'nin oğlu Abdullah el-Hâdimî'nin Menâfiʿu'd-deḳāʾiḳ fî şerḥi Mecâmiʿi'l-ḥaḳāʾiḳ adıyla şerhettiği (Îżâḥu'l-meknûn, II, 559), eserin Necîb Ayıntâbî ve Muhammed b. Mustafa el-Konevî tarafından yapılmış şerhlerinin de bulunduğu zikredilmekle birlikte (a.g.e., II, 430) bu eserlere kütüphane kayıtlarında rastlanmamıştır.

Mecâmiʿu'l-ḥaḳāʾiḳ'ı Şirvanlı Ahmed Hamdi Efendi Levâmiu'd-dekāik fî tercemeti Mecâmii'l-hakāik (İstanbul 1293) ve Hanîf İbrâhim Efendi Tercüme-i Mecâmi' fi'l-usûl (İÜ Ktp., TY, nr. 3692) adıyla Türkçe'ye tercüme etmiştir.

Cevdet Paşa'nın Adliye nâzırlığı döneminde açılan Mektebi Hukuk'ta Mecelle okutulmaya başlandıktan sonra müfredat programına ilâve edilen usûl-i fıkıh dersinde Mecâmiʿu'l-ḥaḳāʾiḳ takip edilmiştir. Eser aynı zamanda Sava Paşa'nın İslâm Hukuk Nazariyatı Hakkında Bir Etüd isimli kitabının temel kaynağını teşkil etmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Ebû Saîd el-Hâdimî, Mecâmiʿu'l-ḥaḳāʾiḳ (Güzelhisârî, Menâfiʿu'd-deḳāʾiḳ içinde), İstanbul 1273, s. 2-47; Îżâḥu'l-meknûn, II, 430, 559; Serkîs, Muʿcem, I, 808-809; Sava Paşa, İslâm Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir

Etüd (trc. Baha Arıkan), Ankara 1955, I, 19, 117; II, 45, 46, 53, 54; Mustafa Ahmed ez-Zerkā, el-Fıḳhü'l-İslâmî fî s̱evbihi'l-cedîd, Dımaşk 1968, II, 956-957; Osman Öztürk, Osmanlı Hukuk Tarihinde Mecelle, İstanbul 1973, s. 118, 122; Abdülvehhâb İbrâhim Ebû Süleyman, Kitâbetü'l-baḥs̱i'l-ʿilmî, Cidde 1403/1983, s. 459; Orhan Çeker, "Ebû Said Muhammed el-Hâdimî'nin Mecâmiu'l-hakâik Adlı Eseri", Selçuk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 8, Konya 1998, s. 43-52; Ahmet Akgündüz, "Güzelhisârî, Mustafa Hulûsi", DİA, XIV, 331; Ferhat Koca, "Hâdimî, Abdullah", a.e., XV, 24.

Kâmil Yaşaroğlu

MECAZ

(المجاز)

Bir ilgi ve karîne ile gerçek anlamı dışında kullanılan kelime veya terkibi ifade eden belâgat terimi.

Sözlükte “bir yeri yürümek suretiyle geçmek, yol katetmek” anlamındaki cevz (cevâz) kökünden isim veya masdar olan mecâz kelimesi “asıl mânasından alınıp ilgili bulunduğu başka bir mânaya nakledilen lafız” demektir. Mecaz masdarı ism-i fâil anlamında “asıl mânasından başka anlama geçen lafız” veya ism-i mef‘ûl anlamında “asıl mânasından başka mânaya nakledilen lafız” olarak iki şekilde yorumlanmıştır. Mecaz ile hakîkat hem sözlük hem terim anlamları bakımından birbirinin karşıtı durumundadır. Çünkü hakikat sözlükte “kendi yerinde duran veya sabit bırakılan nesne (kelime)” mânasına geldiği gibi terim olarak da gerçek anlamında kullanılan lafzı ifade eder. Mecazın sınırlarını ve dolayısıyla tanımını belirleyen temel unsurlar Hatîb el-Kazvînî ile tamamlanmış olup (el-Îżâḥ fî ʿulûmi’l-belâġa, s. 392-396) ondan önceki

dilcilerce yapılan mecaz tanımlarında bu unsurlar eksiktir. Buna göre mecazın tam tanımı, “hakikat mânası ile nakledilecek mâna arasında bulunması gereken bir alâka ve hakikat anlamının kastedilmesine engel olan bir karînenin bulunması halinde ortak bir iletişim dilinde konulduğu anlamının dışında kullanılan lafız” şeklinde olmalıdır. Tanımdaki “ortak iletişim dili”nden maksat lugat, örf veya din dillerinden biridir.

Hakikatle mecazın belirleyicisi kullanımdır. Bir kelime yahut ifade bir kullanım içinde konulduğu anlama delâlet edip etmemesine göre hakikat veya mecaz adını alır. Meselâ “salât” kelimesinin din dilinde konulduğu (hakikat) anlamı “belli erkân ve şartlarla eda edilen ibadet”tir. Kelime dinî literatürde bu anlamıyla kullanılırsa hakikat, aynı literatürde “dua” anlamında kullanılırsa mecaz konumunda bulunur. Buna karşılık salâtın sözlükte konulduğu anlam “dua” olduğundan bu literatürde “ibadet” mânasında kullanılırsa mecaz olur.

Hakikatle mecaz lugat, din, avam örfü (günlük iletişim dili) ve havas örfü (bilim dili) kısımlarına ayrılır. Bir kelimenin bu dillerden birindeki yaygın anlamı o dildeki hakikat mânası, bunun dışındaki anlamı ise mecazi mânasıdır. Meselâ "fiil" kelimesi lugatçıların dilinde "işlemek, yapmak, iş" anlamında kullanılmışsa lugavî hakikat, kelime çeşidi (fiil) olarak kullanılmışsa lugavî mecaz olur. Nahiv âlimlerinin dilinde "fiil" anlamında kullanılırsa havas örfü hakikati, "iş ve işlemek" anlamında kullanılırsa havas örfü mecazı olur. Aynı şekilde sıfat, izâfet, istisna kelimelerinin sözlük anlamları ile nahivcilerin dilindeki hakikat anlamları, yine zekât, hac, iman, İslâm, küfür kelimelerinin sözlüklerdeki gerçek anlamları ile din dilindeki gerçek anlamları ve buna bağlı olarak mecazi anlamları farklıdır.

Mecazla hakikat bir delâlet kategorisi olup lafzî delâletin kapsamına dahildir. Delâlet bir şey hakkındaki bilginin başka bir şeyin bilgisine ulaştırması demektir. İlk bilgiye "dâl" (dâll), ulaşılan bilgiye "medlûl" denir. Lafızla anlamı arasındaki bilgi akışına "lafzî delâlet" adı verilir. Lafzın kendisi dâl, anlamı medlûldür. Delâlet vaz'î (mutabakat), tazammunî ve iltizâmî olmak üzere üçe ayrılır. Bir lafzın bir ifade ve kullanımda lugat, din veya örf dillerinden birinde konulduğu anlamı bütün unsurlarıyla belirtmesine "vaz' delâleti", bir kısmını bildirmesine "tazammun delâleti", konulduğu anlamla zorunlu olarak bağlı bulunduğu başka bir anlam bildirmesine "iltizam delâleti" denir (Zemlekânî, s. 98). Cüz'î veya zorunlu anlamların tayininde zihin etkin rol oynadığı için son iki nevi aklî delâlet kategorilerinden kabul edilmiştir. Hakikat vaz'î delâletin, mecaz tazammunî, kinaye ise iltizâmî delâletin kapsamına girer.

Bir mecaz mecaz olarak kullanılan kelime (terkip), gerçek anlam, mecazi anlam, alâka ve manî' karîne olmak üzere beş temel unsurdan oluşur. Mecazın gerçekleşebilmesi için hakiki anlamdan mecazi anlama nakil ve ikisi arasında alâka (münasebet / ittisâl / ilinti) şarttır. Alâkanın bir benzerlik olması halinde bu mecaza "istiare", benzerlikten başka bir alâka söz konusu ise "mecâz-ı mürsel" denir. İstiaredeki alâkaya "mânevî ittisâl", mecâz-ı mürseldekine "sûrî ittisâl" adı verilir. Ayrıca mecazda nakledilen şeyin lafız veya mâna olduğu yolunda iki ayrı tez mevcuttur. Yukarıda verilen mecaz tanımına göre anlamlar sabit olup lafızlar hakiki mânalarından mecazi mânalarına nakledilmektedir. Birden çok anlama

gelen müşterek lafızlar mecaz sayılmaz. Zira bu mânalardan her biri gerçek (vaz‘î) olup aralarında nakil diye bir şey söz konusu değildir. Gerek mürtecel gerekse menkul özel isimlerde nakil şartı bulunmakla birlikte alâka şartı mevcut olmadığı için bunlar mecaz sayılmaz. “Kaya” anlamında cins ismi olan “hacer” kelimesini birine özel isim olarak nakletmek (menkul özel isim) mecaz sayılmaz, çünkü kelimenin gerçek anlamı olan kaya ile kendisine ad olarak nakledilen insan arasında mâkul bir alâka mevcut değildir. Karîne bir iş ve meselenin anlaşılıp çözülmesine yarayan ipucu demektir. İbare içinde yer alan bir kelime veya ifade kelimenin gerçek anlamda kullanılmasına engel teşkil eden bir karîne olabilir. Buna “karîne-i lafzıyye” denir. Kullanım yerine göre akıl, örf ve durum da gerçek anlamın kastedilmesine mâni bir karîne teşkil edebilir. Kelime ve ifadenin gerçek anlamı akıl, örf, durum ve bağlam (konteks) itibariyle imkânsız olabilir. Bunlara da “karîne-i akliyye, karîne-i örfiyye, kârîne-i hâliyye” adı verilir.

Mecazla hakikatin tanınıp ayırt edilmesi konusunda bazı ölçüler ortaya konulmuş olup başlıcaları şunlardır: Dili kullananların ve dil âlimlerinin beyanı esastır. Lafzın ilk akla gelen veya karînesiz anlaşılan anlamı hakikat, karîne ve aklî çıkarım yoluyla anlaşılabilen anlamı ise mecazdır. Hakikatin tekili, ikili, çoğulu, iştikak ve çekimi olur, mecazın olmaz. Hakikat anlamında kullanılan kelimenin çoğulu ile mecazisinin çoğulu farklı olabilir. Emr (buyruk: hakikat), çoğulu evâmir; emr (durum, iş: mecaz), çoğulu umûr; aẖ (kan kardeşi: hakikat), çoğulu ihve, aẖ (din kardeşi: mecaz), çoğulu ihvân gibi. Hakikat tekit edilir, mecaz edilmez, özellikle mecazda masdarla tekit yapılmaz. Bu sebeple, “Allah Mûsâ ile gerçekten konuştu” (وكلّم الله موسى تكليماً) meâlindeki âyette (en-Nisâ 4/164) yer alan konuşma fiili hakikattir. Buradaki söz konusu kelâmın mecaza yorulmasına masdar tekidi mânidir. Tekit hakikat-mecaz ayırımında en iyi belirleyicilerden biridir. Hakikatte kıyas geçerli, mecazda ise geçersizdir. Bu sebeple, “Köye sor” (Yûsuf 12/82) mecazına kıyasla sahibini kastederek meselâ, “Kilime sor” denemez. Bir kullanımda aklen imkânsız olana isnat varsa bu isnat mecazdır. Meselâ, “Rabbin geldi” ifadesi (el-Fecr 89/22) mecazdır, çünkü rabbe “gelme” eylemi isnat edilmiştir, halbuki zât-ı ilâhiyyenin beşerî ölçüler dahilinde gelmesi aklen imkânsızdır.

Bir düşüncenin hem hakikat hem mecazla anlatımının mümkün olması durumunda genelde hakikat konumundaki ifade kullanılır. Ancak telaffuz,

vezin, kafiye, secî, edebî sanat yönlerinden ve maksadı anlatma bakımından üstünse mecazi ifadeye gidilir. Ayrıca üç yararı sebebiyle mecazi ifadelere yönelme olduğu ve onların hakikate tercih edildiği belirtilmiştir. Bunlar ittisâ‘ (anlam genişlemesi, kelime haznesinde artış), tekit ve teşbihtir (Süyûtî, I, 358-359).

Hakikat asıl, mecaz onun bir fer‘idir. Bu sebeple her mecazın bir hakikatinin bulunması zorunludur. Hakikat metbû, mecaz ona tâbi bir mâna, hakikat melzum, mecaz ona ekli bulunan (lâzım) bir anlamdır. Bu durum mecazı kinayeden ayıran en önemli noktalardan biridir.

Mecazların oluşumuyla ilgili olarak kabul görmüş teoriye göre, diller ister insanlar tarafından ister ilâhî bildirim neticesinde ortaya konulmuş olsun ilk önce nesne ve olaylar gerçek mânalarıyla ifadelendirilmiştir. Sonraki zamanlarda insanlar bazı nesne ve olaylarda üstün vasıflar gözlemiş, bunlarla kendilerine benzeyen, fakat daha zayıf niteliğe sahip bulunan diğerleri arasında ilgiler kurmuştur. Aynı şekilde somut varlıklara ait isim, fiil ve anlamlar soyutlarınkinden önce ortaya çıkıp iletişim alanında yerlerini almıştır. Çünkü duyu alanına giren varlıkların

özellik ve nitelikleri hâfızada soyut olanlara göre daha belirgin ve güçlü bir yer tutar. İlerleyen zamanlarda insanlar somut varlıkların güçlü ve belirgin nitelikleriyle soyut varlıkların zayıf ve belirsiz nitelikleri arasında ilgiler kurup benzerlikler tesbit etmişlerdir. Böylece nesne ve olayların gerçek anlamlarının yanında mecazi mânaları teşekkül etmiştir. Artık “aslan” denilince bilinen yırtıcı hayvan anlamının yanında “korkusuz, cesur ve yiğit insan” anlamı, “ay” denilince parlak gök cisminin yanı sıra “parlak yüzlü kadın” anlamı oluşmuştur. Zamanla bu mecazi anlamların artmasına paralel olarak dillerin zenginleşmesinde mecaz en etkin rolü üstlenmiştir (Bekrî Şeyh Emîn, II, 71-75).

Belâgatla onun teşbih, mecaz, istiare gibi nevileri, insan aklının nesne ve olaylar arasında tesbit ettiği çeşitli semantik alâkaların ifadesi olduğundan evrenseldir, dil ve edebiyatların ortak ürünüdür. Aristo’nun belâgat ve hitabete dair eseri olan Retorik’inde mecazın en önemli türü olan istiare ile teşbih konusunda yorum ve tahlile dayalı ayrıntılı bilgiler yer almaktadır (s. 168-193). Sözü edilen eserin incelenmesinden Aristo’dan çok önce belâgat,

teşbih, istiare ve mecaz gibi konuların bilinmekte olduğu anlaşılmaktadır (a.g.e., s. 173).

İslâm âleminde mecaz ve hakikat üslûplarının ilk farkedilişi Kur'an metnindeki mecazi ifadeler hakkında ve kelâm âlimleri arasında görülür. Mu'tezile kelâmcıları, muhtelif âyetlerde yer alıp Allah'a yaratılmışlara özgü nitelikler nisbet eden ifadeleri mecazi yoruma tâbi tutmak suretiyle zât-ı ilâhiyyeyi bunlardan tenzih etmeye çalışmışlardır. Aklî mecaz üslûbuna ilk dikkat çeken âlim Hasan b. Muhammed b. Hanefiyye'dir (ö. 100/718 [?]). İbn Hanefiyye, er-Risâle fi'r-red ʿale'l-Ḳaderiyye adlı eserinde Kur'an'da Allah'a ait bir fiilin sebep alâkasıyla mahlûka isnat edildiğine işaret etmiş ve bunun aklî / isnadî bir mecaz üslûbu oluşturduğunu belirtmiştir (van Ess, s. 105, 108-109).

Tesbitlere göre mecaz üslûbunu ilk yorumlayan ve bu konuda terim ortaya koyan dil âlimi Sîbeveyhi'dir (ö. 180/796). Sîbeveyhi mecazi üslûplar için "el-ittisâ' fi'l-kelâm, el-îcâz ve'l-ihtisâr" terimlerini ortaya koymuş, mecaz üslûbunun ifadedeki temel fonksiyonunu açıkça belirtmiştir. Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, Meʿâni'l-Ḳurʾân'ında (III, 270-271) mecaz üslûbundaki ifadeler için "el-ittisâ' fi'l-luġa" ve "el-icâzet" terimlerini kullandığı gibi değişik alâkalarla oluşmuş aklî ve mürsel mecaz ifadelerini (I, 15; II, 15-16) ve istifham üslûbunun bazı mecazi anlamlarını (I, 23, 50, 202) doğru olarak yorumlamıştır. Mecâzü'l-Ḳurʾân adlı eseriyle mecaz terimini ilk kullanan kişinin Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ (ö. 209/824) olduğu kabul edilmekle birlikte kaynaklar onun çağdaşları Kutrub ve Ferrâ'nın da zamanımıza ulaşmayan Mecâzü'l-Ḳurʾân adlı eserlerinden söz eder. Ebû Ubeyde belâgat, anlam bilimi, lugat ve nahiv yönlerinden izah, tefsir ve te'vil edilmesine ihtiyaç duyulan her türlü tabir ve ifade tarzı için mecaz tabirini kullanmaktadır; bu bir bakıma te'vil ve tefsir karşılığıdır. O, hazif mecazı için "muhtasar mecaz" tabirini ortaya koymuş (Mecâzü'l-Ḳurʾân, I, 279) ve Kur'an'daki müşâkele örnekleri için mecazi te'viller yapmıştır.

Mecazı belâgat çerçevesinde ilk farkeden âlim Câhiz'dir. Câhiz mecazı, "dili konuşanların bir tevessüu olarak gerçek anlamı dışında kullanılan lafız" şeklinde anlamış ve teşbih, istiare gibi beyân ilmi nevilerini mecaz kapsamında görmüştür. İbn Kuteybe istiareyi "bir şeyi sebebi, mücâviri veya müşâkilinin adıyla isimlendirmek" şeklinde tanımlayarak mürsel

mecazla karıştırdığı gibi bazı beliğ teşbih, aklî mecaz, müşâkele ve kinaye örneklerini de istiare saymıştır (Teʾvîlü müşkili'l-Ḳurʾân, s. 135, 146, 147, 149, 154-155). Mecazın karşıtı olarak "hakikat" ve "asl" terimlerini ilk defa kullanan Müberred'dir (el-Kâmil, I, 45).

Hakikatin tanımını ilk yapan ve hakikatle mecazı bir arada ilk zikreden müellif İbn Cinnî'dir (ö. 392/1002). İbn Cinnî, anlam derinliği, pekiştirme, benzetme ve abartı özellikleri sebebiyle mecaza yönelme olduğunu, karîne ve delilsiz mecaza gidilemeyeceğini, dilde mecazların varlığının en güçlü kanıtının onda tekit üslûbunun yaygın biçimde kullanılması olduğunu, zira tekit üslûbuna yanılma ve mecazi anlama yorma ihtimalini önlemek için başvurulduğunu ifade etmektedir. İbn Cinnî iyice düşünüldüğü takdirde, "Zeyd oturdu" gibi olağan sözlerin bile mecaz olduğunu, genelin anılarak özel bir oturma nevinin kastedildiğini belirtir. Ayrıca gerek Mu'tezile'yi gerekse İbn Kuteybe'yi, mecazı edebî ve estetik bir üslûp tarzı değil Allah'ı yaratılmışlara özgü niteliklerden tenzih etme vasıtası olarak görmelerinden dolayı eleştirir (el-Ḫaṣâʾiṣ, II, 442, 447-448, 451).

İbn Reşîḳ el-Kayrevânî mecazı "bir şeye mücâvirinin veya sebebinin adını vermek" şeklinde tanımlayarak istiare ve mürsel mecaz ayırımında ilk adımı atmıştır. Sonraki belâgatçılar onun tanımındaki birinci şıkka istiare, ikincisine mürsel mecaz demişlerdir. Abdülkāhir el-Cürcânî mecaz, istiare, teşbih ve temsil konularına geniş yer ayırmış, ilk defa derin yorumlar ve tahliller getirmiş, lugavî ve aklî mecaz taksimini ilk defa o yapmış, birçok istiare türünü keşfetmiş, mecazda lafzın değil anlamın nakledildiğini savunmuştur. Cürcânî tasrihî-meknî, aslî-tebaî istiare türlerini kesin çizgilerle ayırdığı gibi mürsel mecaz tabirinin ortaya konulmasına da ön ayak olmuştur (Delâʾilü'l-iʿcâz, s. 288, 293-303; Esrârü'l-belâġa, II, 233-252). Ziyâeddin İbnü'l-Esîr mecazın karînesi hakkında ilk defa açık ve anlaşılır izahlar ortaya koymuştur. Tâceddin es-Sübkî aklî mecaza "mülâbese mecazı", Süyûtî "terkipte mecaz" adlarını da vermişlerdir. Sekkâkî aklî mecazı istiâre-i mekniyye kapsamında görerek ona beyân ilminde yer vermiş, Kazvînî ise isnada dayalı mecaz olduğundan aklî mecazı "isnatla mecaz" adıyla isnat bahsinde ele almıştır. Kazvînî, "gündüzü sâim, gecesi kāim" gibi örneklerde teşbihin iki tarafının da zikredilmiş olduğuna dayanarak Sekkâkî'nin aklî mecazı istiâre-i mekniyyeden saymasını eleştirmiştir. Mecazın akıl değil lugat meselesi

olduğunu ileri süren Yahyâ el-Alevî mecâz-ı aklîyi lugavî mecazın mürekkeb nevinden sayar.

Bir kelime veya terkibin lugat anlamının nakline dayanan mecaza “lugavî mecaz” denir. Bir eylemin ilgilisinden ilgisiz olana nakil ve isnat edilmesiyle oluşan mecaza da “aklî (isnadî) mecaz” adı verilir. Mecaz denince ilk akla gelen lugavî mecaz olup müfred ve mürekkeb olmak üzere ikiye ayrılır. Kelimenin aslî anlamından başka mânaya nakledilmesine dayalı müfred mecaz da istiare ve mürsel mecaz nevilerine ayrılır. Alâkası sadece benzeşme (müşâbehet) olan müfred mecaza istiare, alâkası değişik (serbest) olana da mürsel mecaz adı verilir. Abdülkāhir el-Cürcânî’nin bir ifadesinden esinlenerek mürsel mecaz terimini ilk ortaya koyan belâgatçının Sekkâkî olduğunu söylemek mümkündür. Kendisinden önceki müellifler onun çeşitli alâkalarını açıklamışlardır. Mürsel mecaz için otuzdan fazla alâka tesbit edilmiştir. Parçayı anıp bütünü kastetmek (cüz’iyyet) ve tersi (külliyyet), sebebi anıp müsebbebi kastetmek (sebebiyyet) ve tersi (müsebbebiyyet), bir yeri

anıp içindekileri kastetmek (mahalliyyet) ve tersi (hâlliyyet), bir şeyi anıp onunla zıddını kastetmek (zıddıyyet), bir şeyle civarında olanı ifade etmek (mücâvere), bir şeye önceki durumunun (kevn-i sâbık) veya daha sonra alacağı durumun (kevn-i lâhik) adını vermek, ibareye kelime katmak (ziyade mecazı) veya ibareden kelime düşürmek (hazif / noksan mecazı) gibi (bk. İSTİARE). Ayrıca bazı hazif îcâzları mecaz türünden sayılır. Her hazif mecaz kapsamına girmez. Hazif sebebiyle kelime gerçek anlamı dışında bir anlamda kullanılıyorsa bu tür hazif mecaz kapsamına girer.

Aklî mecaz, fiili veya fiilimsiyi bir ilgiyle söz sahibine göre gerçek olmayan fâiline isnat etmektir. Gerçek fâile yapılan isnat ise aklî hakikattir. Bu tür mecaza, özneyüklem irtibatına dayalı olarak aklın tasarrufuyla oluştuğu için aklî mecaz adı verildiği gibi isnadî, hükmî, terkibî, nisbî mecaz, isnatta mecaz, mecazi isnat, ispatta mecaz, terkipte mecaz, cümlede mecaz, mülâbese mecazı gibi isimler de verilmiştir. Aklî mecazın en meşhur alâkaları şunlardır: 1. Zamâniyye: Fiili (fiilimsiyi) zamana isnat etme; 2. Mekâniyye: Mekâna isnat etme; 3. Sebebiyye: Sebebe isnat etme; 4. Fâiliyye: Meçhul fiili veya ism-i mef‘ûlü fâile isnat etme; 5. Mef‘ûliyye: Mâlûm fiili veya ism-i fâili mef‘ûle isnat etme; 6. Âliyye: Fiili aletine isnat

etme; 7. Cinsiyye: Ferdin yaptığı fiili cinse, kavme isnat etme; 8. Masdariyye: Fiili fâiline değil masdarına isnat etme; 9. Mücâvere (musâhabe): Fiili gerçek fâiline değil onun yakınına isnat etme. Aklî mecaza bir düşünceyi abartıyla vurgulama, özlü anlatım, hayal ve tasvir zenginliği gibi amaçlar için başvurulur (Abdülkāhir el-Cürcânî, Delâʾilü'l-iʿcâz, s. 288).

İsnadın hakiki veya mecazi sayılmasında sözü söyleyenin inancı da belirleyici bir faktördür. "Doktor hastaya şifa verdi" cümlesini şifayı veren Allah olduğuna, doktorun buna sebep teşkil ettiğine inanan kimse söylerse mecazi isnat, böyle düşünmeyen biri söylerse hakiki isnat olur. "Bizi ancak zaman helâk etmekte" (el-Câsiye 45/24) âyetindeki isnat onu söyleyen dehriyye inancına uygun olduğundan hakiki, realiteye göre ise mecazidir. Kur'an'da ve özellikle akaidi ilgilendiren hadis metinlerinde mecaz ifadelerinin bulunup bulunmadığı hususu selef âlimleriyle kelâmcılar arasında tartışmalıdır (bk. MECÂZÜ'l-KUR'ÂN; MÜTEŞÂBİH).

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, I, 208-217, 330-334; Eflâtun, Phaidros (trc. Hamdi Akverdi), İstanbul 1943, s. 93-109; Aristotales, Retorik (trc. Mehmet H. Doğan), İstanbul 1995, s. 158, 168-193, 196; Sîbeveyhi, Kitâbü Sîbeveyhi (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1977, I, 53, 98, 169; II, 11 vd.; Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, Meʿâni'l-Ḳurʾân, Beyrut 1980, I, 15, 23, 50, 202; II, 15-16; III, 270-271; Ma'mer b. Müsennâ, Mecâzü'l-Ḳurʾân (nşr. Fuat Sezgin), Beyrut 1401/1981, I, 279; II, 96; İbn Kuteybe, Teʾvîlü müşkili'l-Ḳurʾân (nşr. Seyyid Ahmed es-Sakr), Kahire 1393/1973, s. 135-155; Müberred, el-Kâmil (nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim - Seyyid Şehhâte), Kahire 1376/1956, I, 45, 79, 118, 188; III, 1170; İbn Cinnî, el-Ḫaṣâʾiṣ (nşr. M. Ali en-Neccâr), Beyrut, ts. (Dârü'l-kitâbi'l-Arabî), II, 442, 447-457; Ebû Hilâl el-Askerî, Kitâbü'ṣ-Ṣınâʿateyn (nşr. Müfîd M. Kumeyha), Beyrut 1404/1984, s. 295-338; Abdülkāhir el-Cürcânî, Delâʾilü'l-iʿcâz (nşr. Mahmûd M. Şâkir), Kahire 1384, s. 288, 293-303, 462; a.mlf., Esrârü'l-belâġa (nşr. M. Abdülmün'im el-Hafâcî), Kahire 1396/1976, II, 233-252; Ebû Zeyd el-

Kureşî, Cemhere (Hâşimî), I, 113, 139; Ebû Ya‘kūb es-Sekkâkî, Miftâḥu’l-ʿulûm (nşr. Naîm Zerzûr), Beyrut 1403/1983, s. 358-402; Ziyâeddin İbnü’l-Esîr, el-Meṡelü’s-sâʾir (nşr. Ahmed el-Havfî - Bedevî Tabâne), Kahire, ts. (Dâru nehdati Mısr), I, 105-112; II, 284; Şürûḥu’t-Telḫîṣ, Beyrut, ts. (Dârü’s-sürûr), IV, 2-20; Abdülvâhid b. Abdülkerîm ez-Zemlekânî, el-Burhânü’l-kâşif ʿan iʿcâzi’l-Ḳurʾân, Bağdad 1394, s. 98; Hatîb el-Kazvînî, el-Îżâḥ fî ʿulûmi’l-belâġa (nşr. M. Abdülmün‘im el-Hafâcî), Kahire 1400/1980, s. 392-455; Yahyâ b. Hamza el-Alevî, eṭ-Ṭırâẓü’l-müteżammin li-esrâri’l-belâġa, Beyrut 1402/1982, I, 46-63, 77-103; Teftâzânî, el-Muṭavvel, İstanbul 1309, s. 348-349; Zerkeşî, el-Burhân, II, 254-255; Süyûtî, el-Müzhir fî ʿulûmi’l-luġa ve envâʿihâ (nşr. M. Ahmed Câdelmevlâ v.dğr.), Kahire, ts. (Dâru ihyâi’l-kütübi’l-Arabiyye), I, 355-368; Brockelmann, GAL Suppl., II, 571; Mustafa Sâdık er-Râfiî, Târîḫu âdâbi’l-ʿArab, Kahire 1954, I, 180; J. van Ess, Anfange Muslimischer Theologie, Beyrouth 1977, s. 105, 108-109; Abdülazîm İbrâhim M. el-Mut‘inî, el-Mecâz fi’l-luġa ve fi’l-Ḳurʾâni’l-Kerîm, Kahire 1405/1985, tür.yer.; M. Bedrî Abdülcelîl, el-Mecâz ve eṡeruhû fi’d-dersi’l-luġavî, Beyrut 1406/1986, tür.yer.; Abdülfettâh Besyûnî, ʿİlmü’l-beyân, Kahire 1408/1987, s. 136-240; Mahmûd Sa‘d, Mebâḥiṡü’l-beyân ʿinde’l-uṣûliyyîn ve’l-belâġıyyîn, İskenderiye 1989, s. 35-110; Bekrî Şeyh Emîn, el-Belâġatü’l-ʿArabiyye, Beyrut 1990, II, 71-75; Hikmet Akdemir, “Kur’an-ı Kerim’de Mecazın Varlığı Problemi”, Harran Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, IV, Şanlıurfa 1998, s. 59-90.

İsmail Durmuş

FIKIH.

Belâgatın bir dalını teşkil eden ve bir anlamı değişik yollarla ifade etmenin usul ve kurallarından bahseden beyân ilminin konusu olmakla birlikte -nasların anlaşılması ve irade beyanlarının yorumundaki etkisi dolaysıyla-bazı fıkıh usulü eserlerinin lafız bölümlerinde de ele alınan mecaz, “bir karîne ve alâkaya binaen hakiki mânasının dışındaki bir anlamda kullanılan lafız” şeklinde tanımlanır (Şevkânî, s. 49). Fukaha metoduna göre kaleme alınan usul kitaplarında lafzın vazolunduğu mânada kullanılıp kullanılmadığına göre yapılan ayırım içerisinde incelenen mecaz, “lafzın vazedildiği mânada kullanılması” anlamına gelen “hakikat”in zıddı olduğu

gibi yine aynı ayırım içinde yer alan, fakat başka bir açıdan yapılan sarih-kinaye nitelemesindeki kinayeden de farklıdır (bk. KİNAYE).

Fıkıh usulü müellifleri de Arap diliyle ilgili eserlerde olduğu gibi hakikat ve mecaz kelimelerinin sözlük ve terim anlamlarına, maksadın anlatılmasında -lafızların gerçek mânasında kullanılması asıl olmakla birlikte-bunları mecazi anlamda kullanmaya yönelten maddî (lafzî) ve mânevî sebepler bulunduğuna temas ederler; bir lafzın mecazi anlamda kullanıldığına hükmedebilmek için varlığı gereken karînelerden, mecazi anlama geçişi sağlayan alâka (münâsebe, ittisâl) çeşitlerinden, hakikat ve mecazı ayırt edici ölçülerden (yk. bk.) geniş biçimde söz ederler. Bu arada mecazi anlam taşıyan her kelimenin bir de hakiki anlamı bulunması gerektiği halde her hakikatin bir de mecazi mânasının bulunmasının zorunlu olmadığına dikkat çekerler (Cessâs, I, 46-50, 359-370; Şemsüleimme es-Serahsî, I, 170-187; Gazzâlî, I, 341-345; Alâeddin es-Semerkandî, s. 367-393; Şevkânî, s. 52-59). Bu terminolojinin nasların anlaşılması ve irade beyanlarının yorumundaki rolüne şunlar örnek gösterilebilir: Kur’ân-ı Kerîm’deki “boyun âzadı” ifadesinde (en-Nisâ 4/92) kölenin bir cüzü olan “boyun” (rakabe) kelimesi zikredilmiştir. Bununla gerçek anlamın kastedilmesinin mümkün olmadığı ve boyun ile köle arasında cüz’îlik-küllîlik ilişkisi bulunduğu dikkate alınarak bu ifadeyle köle âzadının kastedildiği sonucuna ulaşılır. Benzerlik dışında bir alâka sözkonusu olduğu için bu bir mecâz-ı mürseldir. Buna karşılık beldenin savunmasında kahramanlık gösterip şehid düşen bir kimsenin çocukları lehine yapılan vasiyette o şehidden -isim verilmeden- “aslan” diye söz edilmişse kastedilen kişiyle aslanın hakiki anlamı arasında -cesaret açısından-benzerlik ilişkisi bulunduğu için bu bir istiaredir.

Mecazın hükmü konusunda usulcüler öncelikle, mümkün olduğu sürece sözün hakiki mânasına yorulması ve mecaza gidilmemesi gerektiğine ve hakikatle mecazın çatışması durumunda hakikat anlamının tercih edileceğine dikkat çekerler.

Çünkü hakikat asıl, mecaz ise onun halefi ve fer‘i niteliğindedir. Buna karşılık sözün hakikat mânasında alınmasının imkânsız olması durumunda, “Kelâmın i‘mâli ihmalinden evlâdır” ve “Ma‘nâ-yı hakîkî müteazzir oldukta mecaza gidilir” kurallarında belirtildiği üzere (Mecelle, md. 60, 61)

mecaz anlamına göre yorumlanması gerekir. Bu durumda mecazın aynen hakikatte olduğu gibi umumi veya hususi olması, hakiki anlamının buna dahil olup olmaması arasında fark yoktur. Meselâ bir kimse, "Filânın evine girmem" diye yemin ettiği zaman kural olarak bu ifadeye anılan kişinin mülk, icar veya âriyet yoluyla kullandığı bütün evlerinin ve yemin eden kişinin de yalınayak, ayakkabılı, yaya veya binitli şekilde her türlü girişinin dahil olduğu kabul edilir.

Eğer lafzın bir kullanılan hakiki, bir de bilinen mecazi anlamı bulunsa onun mutlak biçimde ifade edilmesi Ebû Hanîfe'ye göre sadece hakiki anlamını kapsar, mecaz anlamını içine almaz; Ebû Yûsuf ve Muhammed b. Hasan'a göre ise -mecazın umumu göz önüne alındığında-bu iki mânayı da kapsar. Meselâ bir kimsenin yaşça kendisinden büyük olan kölesi için, "Bu benim oğlumdur" demesi halinde Ebû Hanîfe'ye göre bu ifade hüküm açısından hakiki anlamına göre yorumlanır ve o kölenin hürriyetine kavuşturulduğu sonucuna ulaşılır. Zira Ebû Hanîfe'ye göre mecaz hükmün değil cümlenin ifade edilmesinde ve konuşulması sırasında hakikatin halefidir. Ebû Yûsuf ve Muhammed b. Hasan'a göre ise yukarıdaki cümlenin hakiki-sarih anlamının gerçekleşmesi aklen imkânsız olduğu için kölenin âzat edildiğine hükmedilmez (Pezdevî, II, 40, 83; Şemsüleimme es-Serahsî, I, 184-185).

Bir lafzın hakiki ve mecazi mânalarının birleştirilip birleştirilemeyeceği (cem') konusu fıkıh ve dil bilginlerince geniş bir şekilde tartışılmıştır. Arap dilcilerinin çoğunluğu ile Hanefî usulcüleri, Mu'tezile'den bir grup ve bazı Şâfiî âlimleri, bir kelimenin aynı anda hem hakiki hem mecazi anlamında kullanılmasını iki zıt arasını birleştirmek gibi imkânsız bir iş olarak görmüşlerdir. Buna göre, "Aslanı gördüm" ifadesiyle aynı anda hem bilinen vahşi hayvanın hem de cesur insanın kastedilmesi mümkün değildir. Bazı Şâfiî ve Mu'tezile âlimleri ise -birtakım durumları istisna etseler de-hakikatle mecazın cem'ini câiz görmüşlerdir. Buna karşılık bir lafzın hakiki anlamını da bünyesinde barındıracak şekilde mecazi mânada kullanılmasının (umûmü'l-mecâz) câiz olduğu hususunda görüş ayrılığı bulunmamaktadır. Meselâ Nisâ sûresinin 23. âyetinde "ümm" kelimesine mecazen "asıl" (kök) anlamı verilerek erkeğin usulünü teşkil eden kadınlarla evlenmesinin haram olduğu sonucuna ulaşılırken kelimenin hakiki anlamı olan "anne" de (kişiyi doğuran kadın) bunun kapsamına dahildir (Şemsüleimme es-Serahsî, I, 173-176; Şevkânî, s. 59).

Öte yandan özellikle bazı Şâfiî, Mâlikî ve Zâhirîler'in, "Kelâmda asıl olan hakikat olmaktır ve mecaz hakikate karşı koyamaz" ilkesinden hareketle mecazın zaruret sebebiyle başvurulan bir kullanım olduğunu ileri sürerek Kur'ân-ı Kerîm'de mecaz bulunmadığı sonucuna varmaları isabetli bir yaklaşım gibi görünmemektedir. Zira kelâmda asıl olan hakikat olmakla beraber mecaz da bir kelâm türüdür ve onun kullanımında herhangi bir zaruret yoktur. Ayrıca lafızların hakiki anlamlarını konuşmaya muktedir nice fasih ve beliğ kişiler zaruret ve ihtiyaç bulunmadığı halde mecazla konuşmuş, Kur'an dilinin en fasih dil olmasına ve Allah'ın her türlü acziyetten ve zorunluluktan münezzeh bulunmasına rağmen Kur'an'da da birçok mecazi ifade yer almıştır (konuyla ilgili tartışmalar için bk. Cessâs, I, 367; Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, I, 30-31; Bâcî, s. 187; Pezdevî, II, 41-43; Şemsüleimme es-Serahsî, I, 171-172; Şevkânî, s. 49-52).

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, I, 208-223; Cessâs, el-Fuṣûl fi'l-uṣûl (nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî), Küveyt 1414/1994, I, 46-50, 359-370; Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, el-Muʿtemed fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. Muhammed Hamîdullah), Dımaşk 1384/1964, I, 16, 30-38; Bâcî, İḥkâmü'l-fuṣûl fî aḥkâmi'l-uṣûl (nşr. Abdülmecîd Türkî), Beyrut 1407/1986, s. 187; Ebû İshak eş-Şîrâzî, Şerḥu'l-Lümaʿ (nşr. Abdülmecîd Türkî), Beyrut 1408/1988, I, 170-175; Pezdevî, Kenzü'l-vüṣûl, II, 40-51, 62, 83; Şemsüleimme es-Serahsî, el-Uṣûl (nşr. Ebü'l-Vefâ el-Efgānî), Haydarâbâd 1372 → Beyrut 1393/1973, I, 170-187; Gazzâlî, el-Müstaṣfâ, Bulak 1324, I, 341-345; Alâeddin es-Semerkandî, Mîzânü'l-uṣûl (nşr. M. Zeki Abdülber), Katar 1404/1984, s. 367-393; Fahreddin er-Râzî, el-Maḥṣûl (nşr. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî), Riyad 1399/1979, I/2, s. 462-467; Sadrüşşerîa, et-Tavżîḥ fî ḥalli ġavâmiżi't-Tenḳīḥ (Teftâzânî, et-Telvîḥ içinde), Kahire 1377/1957, I, 69-97; İbnü'l-Hümâm, et-Taḥrîr (İbn Emîru Hâc, et-Taḳrîr ve't-taḥbîr içinde), Bulak 1316, II, 38; İbn Nüceym, el-Eşbâh ve'n-neẓâʾir (nşr. M. Mutîʿ el-Hâfız), Dımaşk 1403/1983, s. 150; Şevkânî, İrşâdü'l-fuḥûl (nşr. Ebû Musʿab M. Saîd el-Bedrî), Beyrut 1412/1992, s. 48-59; Mecelle, md. 60, 61; Hayreddin

Karaman, Fıkıh Usûlü, İstanbul 1971, s. 145-151; Mahmûd Sa‘d, Mebâḥiṯü’l-beyân ʿinde’l-uṣûliyyîn ve’l-belâġıyyîn, İskenderiye 1989, s. 45-96; Ferhat Koca, İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis, İstanbul 1996, s. 79-81, 140; W. Heinrichs, “On the Genesis of the Haqīqa-Majāz Dichotomy”, St.I, LIX (1984), s. 111-140; a.mlf., “Contacts between Scriptural Hermeneutics and Literary Theory in Islam: The Case of Majāz”, Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, VII, Frankfurt 1991-92, s. 253-284; Hikmet Akdemir, “Kur’an-ı Kerim’de Mecazın Varlığı Problemi”, Harran Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, IV, Şanlıurfa 1998, s. 59-90.

Ferhat Koca

TÜRK EDEBİYATI.

Mecaz, Türk belâgatında kelimelerin mânalarına dayalı edebî sanatların en önemli ve yaygın olanıdır. Bu konuyla ilgili olarak kelimelerin anlam bakımından üç farklı özelliği vardır. 1. Asıl anlam. Bir kelimenin karşıladığı ilk kavramdır. Osmanlı belâgat kitaplarında buna “ma‘nâ-i hakîkî / ma‘nâ-i aslî” denilmiş, dil bilgisi terimleri Türkçeleştirildiğinde “öz anlam, temel anlam, düz anlam” gibi terimler kullanılmıştır. “Göz” kelimesinin organ adı olarak kullanılması kelimenin hakiki mânasındadır. “Su kaynağı, su menbaı” yerine kullanılması da böyledir. Lafzı aynı, mânası farklı bu tür kelimelere “lafz-ı müşterek / elfâz-ı müştereke” denilir (Ahmed Cevdet Paşa, s. 113). 2. Yan anlam. Kelimenin asıl anlamı dışında kullanım sırasında kazandığı ikinci derecedeki anlamıdır. Buna “ma‘nâ-i tâlî” denildiği gibi daha sonra “türeme anlam, üreme anlam, kullanış anlamı” gibi adlar da verilmiştir. Terazi kefesini kastederek “göz” denildiğinde kelimenin yan anlamı ifade edilmiş olur. 3. Mecazi anlam. Kelimenin asıl ve yan anlamlarının dışında ilişki ve benzerlik yoluyla başka bir kavramı ifade etmek üzere kazandığı anlamdır. Belâgatta bunun için “ma‘nâ-i mecâzî” yanında “mecazi mâna” denildiği gibi “iğreti anlam, imgesel anlam, değişmece anlamı, değişmeceli anlam” gibi Türkçeleştirilmiş ifadeler de kullanılmıştır (Topaloğlu, s. 31, 107, 157). “Gözü doymaz” veya “aç gözlü” deyimlerindeki “göz” mecazi anlamdadır.

Mecaz, kelimenin lafzı ile mânası arasındaki alâka üzerine kurulmuş edebî

sanatların en çok rağbet edilenidir. Belâgatın, bir maksadı değişik yollarla anlatmanın usul ve kaidelerinden bahseden kolu olan beyân ilminde lafızla mâna arasındaki alâkanın niteliklerinden biri de kelimenin hakiki mânası dışında kalan anlamlarının delâlet ettiği mefhumlarla ilgilidir. “Delâlet-i akliyye” denilen lafızmâna ilişkisinde hakikatten ayrılma söz

konusu olduğu için mecazda esas olan anlaşılır bir müphemiyettir. Yani kelimenin hakiki mânası ile mecaz anlamı arasında bir taraftan bir ilginin, diğer taraftan gerçek mânasının anlaşılmasına “karîne-i mânia” denilen aklî bir engelin mevcudiyeti lâzımdır. Bu ise sözün gerçek anlamında kullanılmadığının delilidir. Bu delil bazan ibarenin içinde yer alır, ibarede bulunmadığı durumlarda ise sözün bağlamından (siyak ve sibak) anlaşılır veya hissedilir. Bu bakımdan mecaz, “arada bir karîne-i mânia bulunması şartıyla bir kelime veya ibarenin hakikatin dışında bir mânaya delâleti veya nakli” olarak tarif edilmiştir. Nitekim, “Onun otomobili uçuyor” cümlesindeki “uçmak” kelimesi, otomobilin uçması mümkün olmadığı için -burada delâlet-i akliyye ile bir karîne-i mânia bulunduğundangerçek anlamının dışında ve mecaz delâletiyle kullanılmıştır. “Gözü açık” deyiminin “becerikli”, “kulağı delik” tabirinin ise “olan bitenden haberdar” mânasına kullanılmasında da aynı özellikler vardır. Mecazlar söze güzellik, canlılık ve etkinlik katar; konuşanın ifade etmek istediğinin daha kuvvetle anlaşılmasına imkân tanır; muhatabın kavrayışını arttırdığı gibi ona estetik bir duygu ve heyecan verir.

Türkçe’de zengin kullanım alanı bulunan mecazın tarifi, tasnifi ve genel özelliklerine ait teorik bilgiler Arap belâgatından aktarılmıştır. XIX. yüzyılın ikinci yarısında belâgat konusunda Türkçe kitaplar yazılıncaya kadar bu husustaki bilgiler Arapça, Farsça eserlerden faydalanılarak daha çok Arapça örnekler üzerinde ve özellikle âyetlere dayanılarak işlenmiştir. Belâgat konularına bütün klasik kadrosuyla yer veren ilk Türkçe kitaplar olan Ahmed Hamdi’nin Belâgat-ı Lisân-ı Osmânî’si ile (İstanbul 1293) Ahmed Cevdet Paşa’nın Belâgat-ı Osmâniyye’sinde (İstanbul 1298) ve bunlardan önce aynı konuları kısmen ele alan çeşitli eserlerde bu klasik muhteva Türkçe olarak tekrarlanmış ve Türkçe örneklerin yanında yer yer âyet ve hadislere de uygulanmıştır. Bu uygulamanın Mecâmiu’l-edeb (İstanbul 1308) gibi sonraki eserlerde Arapça, Türkçe ve Farsça örneklerle daha da zenginleştirildiği, ayrıca âyet ve hadisler üzerinde sürdürüldüğü

görülmektedir.

Tanzimat'tan sonra belâgat konusunda kaleme alınan ve iki farklı muhtevada gelişip düzenlenen eserlerden birinci grup eski belâgat anlayışını takip etmiş, ikinci grup, eski anlayışı göz ardı etmeden Batı retoriğinden de faydalanarak daha serbest bir şekilde konuları işleyip geliştirmiştir. Ahmed Cevdet Paşa birinci grubun, Recâizâde Mahmud Ekrem de ikinci grubun en önemli temsilcisi olmuştur. Bu sebeple Türk edebiyatında mecazı bu iki anlayış doğrultusunda ele almak gerekir.

Ahmed Cevdet Paşa, konuyu hakikat ve mecaz kavramlarına dair bir girişin ardından "Mecâz-ı Aklî" ve "Mecâz-ı Mürsel" başlıkları altında incelemiştir (Belâgat-ı Osmâniyye, s. 115-120). Bu yaklaşım tarzı, Türkçe belâgat kitaplarının en eskilerinden olan İsmâil Ankaravî'nin Miftâhu'l-belâga'sında da küçük farklılıklarla mevcuttur (s. 81-87). Mecazın aklî ve lugavî olarak ikiye ayrılması, lugavînin ise istiare ve mecâz-ı mürsel şeklinde taksimi genel bir yaklaşım tarzıdır. Ayrıca mecaz denildiğinde umumiyetle mecâz-ı mürselin anlaşılması gerektiği hususunda bir görüş birliği bulunmaktadır. Türkçe belâgat kitaplarında mecazların klasik anlayışa göre dört kısımda ele alındığı görülmektedir. Bunlar, kelime veya lafızların bir münasebetle sözlük mânası dışında kullanılmasından kaynaklanmışsa "lugavî", bir fiil asıl fâilinden başkasına isnatla gerçekleştirilmişse "aklî", "örfî" (bu da hâs ve âm olmak üzere iki kısımdır) ve "şer'î" olarak adlandırılmıştır. "Toprak" kelimesinin "mezar" mânasında kullanılması lugavîye, bir hasreti ifade etmek maksadıyla, "Memleket toprağı gözümde tütüyor" ibaresinde örfîye, namaza delâlet eden "salât" kelimesiyle dua kastedildiği zaman şer'îye, "Ağustos buğdayları iyice sararttı"; "Nehirler aktı"; "Bu çeşmeyi Sultan Ahmed yaptı" örneklerinde olduğu gibi zamana, mekâna, sebebe bağlanarak yapılanları ise aklî mecazlara örnektir. Bu anlayış, ayrıntıda bazı farklılıklar bulunsa da Ahmed Cevdet Paşa'nın etkisi altındaki yazarlarda biraz genişletilerek tekrarlanmıştır.

Mecazın klasik anlayışın dışında uzakyakın her ilgiye açık olarak zihnî bir kavram oluşu, üslûpla alâkası vb. yönlerden geliştirilmesi ve başlı başına bir edebî hüviyet kazanması, Recâizâde Mahmud Ekrem'in muhtevası bakımından Türk belâgatında bir merhale sayılan Ta'lîm-i Edebiyyât (ilk

baskısı İstanbul 1296) adlı eseriyle olmuştur. Klasik bir belâgat kitabı olmamanın verdiği imkânla yazar mecaz bahsini, kitabın "Mâna yahut Fikir-Lafız yahut Üslûb" başlıklı ilk kısmının üçüncü faslı olan "Tezyînât-ı Üslûb-Envâ-ı Mecâz" bölümünde ele almıştır. Burada hakikat-mecaz kavramları üslûp meselesiyle birleştirilerek "üslûb-ı hakîkî-üslûb-ı mecâzî" konuları ele alınmış, bu vesileyle temas edilen mecaz konusu da "Mecâz-ı Tahayyülî" ve "Mecâz-ı Tebliğî" başlıkları altında yeni bir bakışla incelenmiştir. Recâizâde iyi kullanıldığında fikirlerin vuzuh ve kuvvetini, parlaklığını arttıran bir ifade tarzı olarak ele aldığı mecâz-ı tahayyülîyi istiare, istiâre-i temsîliyye, teşbih, mecâz-ı mürsel, ta'riz ve kinaye, tevriye ve telmih, tezat ve mukabele, edeb-i kelâm, teşhis ve intak, müşâkele, îhâm ve mübalağa olarak sıralar; bunların mecazla yahut mecazi üslûpla alâkalarını izah ederek bu genişlikte ele alınması gerektiğini ileri sürer. Nitekim bunların ilk dördü klasik belâgat kitaplarında da mecaz bahsinde ele alınmıştır. Mecâz-ı tebliğînin ise üslûpta iltifat, istifham, nidâ, kat', terdîd, rücû', aks, tekrîr ve tedrîc sanatlarının kullanılmasıyla gerçekleşeceğini belirterek her birini ayrı ayrı açıklar (Ta'lîm-i Edebiyyât, s. 216-324).

Ta'lîm-i Edebiyyât'ın tesiri altında yazılan eserlerin konuyu ele alışlarında da bu genişlik görülmektedir. Nitekim Recâizâde'nin talebelerinden olan ve eserini ona ithaf eden Reşid Bey (Ahmed Reşid Rey), Mektebi Sultânî için ders kitabı olarak hazırladığı Nazariyyât-ı Edebiyye adlı eserini (İstanbul 1328) muhtevasına getirdiği birçok yenilikle klasik belâgat tasnifine göre hazırlamış, ancak mecaz bahsini meânî konuları içinde işlemiştir. Reşid Bey'in tariflerindeki dikkat çekici farklılık meânîyi, "üslûbun mânaya ait olarak belâgat dediğimiz ahval ve meziyyâtından bâhis olan kısım" şeklinde tarif etmesi olmuş, "Burada meânî kelimesine Arap'ın ilm-i meânîsiyle ilm-i beyânını, hatta bedîini cemeden bir vüs'at-i ma'nâ verilmiştir" kaydını düşmüş, mecazı "belâgatın usûl-i husûsiyyesi" içinde inceleyerek Recâizâde'den daha geniş bir çerçevede ele almıştır.

Türk edebiyatında mecaz başlı başına bir edebî unsur olmaktan çok mecâz-ı mürsel, istiare, teşbih, kinaye, teşhis ve intak gibi ona bağlı edebî sanatların ortaya çıkmasına yardımcı olmuş görünmektedir. Günümüzde ise bu sanatların divan edebiyatını anlama dışında yeni Türk edebiyatı için pek

önemi olmadığı söylenebilir. Sadece birçok deyimin mecâz-ı mürsel esası üzerine kurulup kalıplaştığı görülmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

İsmâil Rusûhî Ankaravî, Miftâhu'l-belâga ve misbâhu'l-fesâha, İstanbul 1284, s. 81-87; Recâizâde Mahmud Ekrem, Ta'lîm-i Edebiyyât, İstanbul 1299, I, 216-324; Diyarbekirli Said Paşa, Mîzânü'l-edeb, İstanbul 1305, s. 145-273; Ahmed Cevdet [Paşa], Belâgat-ı Osmâniyye, İstanbul 1298, s. 113, 115-120, 122-130; Manastırlı Mehmed Rifat, Mecâmiu'l-edeb, İstanbul 1308, s. 246-256; Reşid [Ahmed Reşid Rey], Nazariyyât-ı Edebiyye, İstanbul 1328, I, 174-291; Tâhirülmevlevî, Edebiyat Lügatı, İstanbul 1973, s. 96; Tunca Kortantamer, "Die Rhetorischen Elemente in der Klassichen Türkischen Literatur", Die Islamische Welt Zwischen Mittelalter und Neuzeit (ed. U. Haarman - P. Bachman), Beirut 1979, s. 382; M. Kaya Bilgegil, Edebiyat Bilgi ve Teorileri, Ankara 1980, s. 130-134, 168-174; Ahmet Topaloğlu, Dil Bilgisi Terimleri Sözlüğü, İstanbul 1989, s. 31, 107, 157; İskender Pala, Ansiklopedik Dîvân Şiiri Sözlüğü, İstanbul 1999, s. 264; M. A. Yekta Saraç, Klâsik Edebiyat Bilgisi Belâgat, İstanbul 2000, s. 89-97.

Mustafa Uzun

MECÂZÜ'l-KUR'ÂN

(مجاز القرآن)

Kur'ân-ı Kerîm'deki mecazi lafızların tefsirini konu alan ilim dalı ve bu dalda yazılan eserlerin ortak adı.

Belâgat âlimlerine göre, gerçek anlamın kastedilmesine engel olan bir karîne ile ve bir alâkanın varlığı sebebiyle gerçek anlamı dışında bir mânada kullanılan kelime ve terkibe mecaz denir. Mecaz lafızda olduğu gibi terkipte ve cümlede de olur. İslâm âlimleri arasında dilde ve Kur'an'da "hakikat"in varlığı konusunda bir ihtilâf bulunmamaktadır. Çünkü Kur'an'ın büyük bir kısmı bu tür kelime ve ifadelerden oluşmaktadır. Hakikat bildiren lafızlar asıl mânaları dışında anlam taşımayan, takdim-tehir ifade etmeyen ve olumsuzluk kabul etmeyen lafızlardır (Süyûtî, II, 753; Ebü'l-Bekā, s. 361).

Dilde varlığı inkâr edilemeyen mecazın Kur'an'da mevcut olup olmadığı tartışmalıdır. Kur'an Arap dilinin kurallarına ve ifade şekillerine uygun olarak geldiğinden mecaz, istiare, kinaye, teşbih, temsil, telmih ve hazif gibi dil olguları ile edebî sanatların Kur'an'da da yer alması tabiidir. Bu gerekçelerle dilcilerin ve İslâm âlimlerinin çoğunluğu Kur'an'da mecazın varlığını kabul etmiştir. Hz. Peygamber'in bazı mecazi ifadeleri ve ashabın bunlara göre ortaya koyduğu davranış şekilleri mecazın varlığının bir başka delilidir. Resûl-i Ekrem'in Hendek Gazvesi sonrasında ikindi namazının Benî Kurayza yurdunda kılınması emri ashap arasında farklı şekilde algılanmış, bazıları emri hakiki mânasında alarak namazlarını oraya varıp kılmış, bazıları ise bu emrin oraya erken varılmasını teşvik için söylenmiş mecazi bir ifade olduğunu düşünerek namaz vaktinin geçmemesi için yolda kılmışlardır (Buhârî, "Ṣalâtü'l-ḫavf", 5; Müslim, "Cihâd", 69). Resûlullah'ın her iki gruba da bir şey söylememesi mecazi yorumu onayladığını göstermektedir. Ramazanda imsak vaktinden söz eden âyetteki (el-Bakara 2/187) "beyaz ve siyah ip" kelimelerini hakiki mânalarıyla alıp yastığının altına siyah ve beyaz renkteki ipleri koyarak vakti belirlemeye çalışan ve daha sonra konuyu Hz. Peygamber'e arzeden Adî b. Hâtim'in

durumu mecaz konusu için daha açıktır. Nitekim Adî'yi dinleyen Resûl-i Ekrem bunların "gecenin karanlığı ve gündüzün aydınlığı" anlamına geldiğini ifade etmiştir (Buhârî, "Tefsîr", 2, "Ṣavm", 16). Resûlullah'ın hanımlarının sorduğu, "Hangimiz sana daha önce kavuşacağız?" sorusuna "eli en uzun olan" şeklinde cevap vermesi (Buhârî, "Zekât", 11), onların da bu cevapla cömertliğin kastedildiğini anlaması Hz. Peygamber'in günlük hayatında mecazın yer aldığını göstermektedir.

Kur'an'da mecazların varlığını Zâhirîler'den Dâvûd ez-Zâhirî ve oğlu Ebû Bekir İbn Dâvûd ez-Zâhirî, Şâfiîler'den İbnü'l-Kās, Mâlikîler'den İbn Huveyzmindâd ve Mu'tezile'den Ebû Müslim el-İsfahânî gibi ilk dönem âlimleri kabul etmemiştir. Bunlara göre mecaz yalanın kardeşidir; nitekim söz söyleyen kimse meramını hakikatlerle dile getirmekten âciz kaldığı zaman mecaza sığınır, bu ise Allah için muhaldir (Zerkeşî, II, 377; Süyûtî, II, 703). Kur'an'da mecazın varlığına dair tartışmalar ilk dönemle sınırlı kalmamış, günümüze kadar gelmiştir. Muhyiddin İbnü'l-Arabî ile Selefî düşünceyi yeniden canlandıran Takıyyüddin İbn Teymiyye, Kur'an'da gerek Allah'ın zâtı ve sıfatları gerekse diğer konularla ilgili olarak kullanılan ve mecaz olduğu iddia edilen lafız ve tabirlerin mecaz olmadığı görüşündedir. İbn Kayyim el-Cevziyye, Cemâleddin el-Kāsımî, Muhammed Emîn eş-Şinkītî de mecaza karşı benzer görüşler ileri sürmüşlerdir. Çeşitli eserlerinde konu üzerinde duran İbnü'l-Arabî'ye göre bir lafız ancak hakikatine hamletmek muhal olduğunda mecazi mânada kullanılır. Dilde mecazın varlığını kabul eden İbnü'l-Arabî'ye göre Kur'an'da Allah'a nisbet edilen yed, kabza, vech gibi isimler ve istivâ, "denâ ve tedellâ", "câe" gibi fiiller hakiki anlamlarında kullanılmış olup bu kelimelere mecazi mânalar yüklenmesi ve Kur'an'da mecazın varlığının kabul edilmesi Allah'ın kullarıyla gerçek anlamda ilişki kuramadığı, ancak mecaz ve istiâre yoluyla kendini tanıttığı sonucunu doğurur. Kur'an'da yer alan ifadelerin benzerleri hakiki mânada Araplar'ın edebî metinlerinde ve günlük konuşmalarında da vardır. Meselâ Necm sûresinin 8. âyetinde yer alan, "Sonra ona yaklaştı ve sarktı …" cümlesindeki yakınlığı ifade eden kullanım "kralın yakınında olmak" söyleyişinde de mevcuttur. Araplar, kendisiyle mânevî yakınlık kastedilen bu ifadeyi "itibar yüksekliği" anlamında hakiki mânada kullanırlar (el-Fütûḥât, II, 68). İbnü'l-Arabî'nin mecâzü'l-Kur'ân'la ilgili bu çizgisi Takıyyüddin İbn Teymiyye tarafından aynen sürdürülmüştür. Onun delillerinden biri Allah'ın kendisine iki el nisbet etmesidir (el-Mâide

5/64). Tekil kelime çoğul, çoğul kelime tekil anlamında mecaz olarak kullanılabilir. Tesniyeler için tekil veya çoğul kullanımı söz konusu değildir. Böyle olunca âyette kelime hakiki anlamındadır. Bundan başka Kur'an'da mecazi mânaya geldiği söylenen kelimelerin tamamı Araplar'ın kullanımında vardır, bunların hakiki anlamda değil mecazi anlamda kullanıldığını tarihen ispat etmek mümkün değildir ve dil nesilden nesile öğrenilerek aktarılır (İbn Teymiyye, VI, 301-374; XX, 400-499; ayrıca bk. İbrâhim Ukaylî, s. 131-148; Arpa, s. 165-178). Kur'an'da mecazın varlığına itiraz edenler aynı gerekçelerle kinayelerin de bulunduğunu kabul etmemişlerdir (Taşköprizâde, II, 452).

Belâgat âlimleri mecazın hakikatten, kinayenin sarih ifadeden daha etkili bir anlatım şekli olduğunda ittifak etmişlerdir. Eğer Kur'an'da mecazın bulunmaması gerekiyorsa hazif, tekit, kıssaların tekrarı gibi hususların da olmaması gerekir. Aslında dildeki pek çok ifade mecazi anlam taşımakta, "kāme Zeydün" (Zeyd ayağa kalktı) gibi sade bir cümle bile mecazi bir anlatım ihtiva etmektedir (İbn Cinnî, II, 447-448). Tehânevî'ye göre Kur'an'da mecazın varlığını kabul etmeyenlerin ileri sürdüğü deliller "örümceğin evinden" daha zayıftır (Keşşâf, I, 223). İbn Kuteybe mecazı bir tür yalan sayarak Kur'an'da mecazın olmadığını söyleyenleri cahillik, anlayışsızlık ve dar görüşlülükle suçlamış, mecazın yalan kabul edilmesi halinde sözlerimizin çoğunun bozuk ve sakat olacağını ifade etmiştir. Bedreddin ez-Zerkeşî ve Süyûtî de muhaliflerin ileri sürdüğü şüphelerin yersiz olduğunu belirtmişlerdir.

Çünkü Kur'an'da mecazın yok olduğu kabul edilirse Kur'an'ın anlatım güzelliklerinin yarısı ortadan kalkmış olur.

Mecâzü'l-Kur'ân terkibinin bir Kur'an ilmi olarak ilk defa kimin tarafından kullanıldığı kesin olarak bilinmemekle birlikte Kur'an'daki mecazlar üzerine yapılan çalışmalar veya Kur'an'daki mecazlara dikkat çeken eserler çok eskilere gider. Bu konuda Halîl b. Ahmed, Sîbeveyhi, Ebû Zeyd el-Kureşî, Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, Ma'mer b. Müsennâ gibi dilcilerle Mu'tezile âlimleri ve özellikle Câhiz önde gelmektedir. Mecaz kelimesinin terim olarak ortaya çıkmasının IV. (X.) yüzyıla kadar uzandığını ileri süren İbn Teymiyye'ye göre Kur'an lafızlarını hakikat-mecaz ayırımına tâbi tutanlar arasında ilk dönem tefsir, hadis, fıkıh, dil ve nahiv âlimlerinden

hiçbiri yer almamaktadır; mecaz kelimesi ilk defa Kur’an’la ilgili olarak Ebû Ubeyde Ma‘mer b. Müsennâ tarafından kullanılmıştır. Ancak Ebû Ubeyde’nin mecazla kastettiği şey hakikatin karşıtı değildir; onun mecazı “izah, tefsir, te’vil ve meâl” anlamlarındadır (İbn Teymiyye, VII, 96; XII, 277-278; XX, 404-405). Ancak eldeki deliller İbn Teymiyye’nin bu iddiasını desteklememekte ve terim anlamıyla mecaz kavramının Sîbeveyhi’ye, hatta Halîl b. Ahmed’e kadar vardığını göstermektedir. Sîbeveyhi mecaz yerine “siatü’l-kelâm” (sözdeki anlam genişlemesi) terkibini (Abdülazîm İbrâhim Muhammed el-Mut‘inî, I, 143; II, 1057), Ferrâ ise “icâze” kelimesini kullanmış, diğer dilciler de benzer terimler geliştirmiştir. Ebû Ubeyde’nin mecâzü’l-Kur’ân ifadesi, belâgat âlimlerinin tarif ettiği şekilde terim anlamıyla mecaza tekabül etmemekle birlikte bütün mecazi ifadeleri kapsayan geniş bir terim olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır. Nitekim eserin mukaddimesinde otuzdan fazla mecaz türü örnekleriyle açıklanmıştır. Bu mukaddimeyi Ebû Ubeyde’nin öğrencisi Ali b. Mugīre el-Esrem’in yazdığı iddia edilse de kitap için bu terimin seçilmiş olması, Kur’an’daki mecazların te’vil edilmesi, mecaz kelimesinin “tefsir ve te’vil” anlamında kullanılması bu konudaki önceliğin ona ait olduğunu göstermektedir. Câhiz el-Beyân ve’t-tebyîn’de, İbn Kuteybe Teʾvîlü müşkili’l-Ḳurʾân’da, Müberred el-Kâmil’de Kur’an âyetlerinin mecazi anlamlarından söz etmişlerdir (Nasr Hâmid Ebû Zeyd, s. 93; İbrâhim Ukaylî, s. 129; DİA, V, 381).

Çalışmalarında, Arapça’nın ilk yazılı kaynağı kabul edilen Kur’ân-ı Kerîm’le sözlü edebiyatı esas alan dilciler mecazı birçok kısma ayırmışlardır. Mecaz bakımından çok zengin olan Kur’an’da mevcut örnekler mecaz, mecâz-ı mürsel, istiare, mecâz-ı aklî vb. başlıklar altında incelenmiş, filolojik ve tefsirî tahlillere tâbi tutulmuştur. Şerîf er-Radî’nin Telḫîṣü’l-beyân fî (ʿan) mecâzâti’l-Ḳurʾân’ı ve İzzeddin b. Abdüsselâm’ın el-İşâre ile’l-iʿcâz fî baʿżı envâʿi’l-mecâz’ı ile diğer eserlerde Kur’an’daki mecazlar sûre sıralamasına göre verildiği için mecazın bölümlerine göre tahliller yapılmamışsa da dilcilerin eserlerinde ve Zerkeşî’nin el-Burhân’ı ile Süyûtî’nin el-İtḳān’ında mecazın kısımlarına göre bir açıklama seyri takip edilmiştir.

Kur’an’ın mecazla yorumunun kelâm, mezhepler tarihi, tasavvuf ve fıkıhla ilişkisi vardır. Kur’an’daki mecazların yorumuyla ilgili ilk tartışmalar

kelâm ilmi çerçevesinde olmuştur. Başta Mu‘tezile olmak üzere Hâriciyye, Bâtıniyye-İsmâiliyye, Karmatiyye gibi kelâm mezhepleri delillerini ve temellerini Kur'an mecazları üzerine oturtmuştur. Ehl-i sünnet kelâmcılarıyla Selefîler arasında yed, ricl, kabza gibi kelimelerle bazı fiillere verilen anlamlar tartışılmış, Ehl-i sünnet bunların mecazi olduğunu söylerken Selefîler hakiki mânada alınması gerektiğini ifade etmişlerdir. Kur'an mecazlarını kendi amaçları doğrultusunda kullanan en belirgin fırka Bâtıniyye'dir. Bâtıniyye mensupları Kur'an âyetlerinin zâhir ve bâtın mânalarının bulunduğunu, bunları öz olan bâtın mânalarına göre ele almak gerektiğini söyler. Gazzâlî, Kur'an lafızlarının herhangi bir nassa dayanmadan ve aklî bir dayanağı olmadan zâhirî anlamlarından soyutlanması halinde onlara yüklenen yorumlara güvenilemeyeceğini belirterek Bâtıniyye'nin bu yolla dini temelinden yıkmayı amaçladığını vurgular (Abdülazîm İbrâhim Muhammed el-Mut‘inî, II, 892, 900). Bâtıniyye'nin çok defa te'vil ettiği lafızlara verdiği mâna lafza hakiki veya mecazi olarak delâlet etmediği gibi akıl ve nakil ölçüleriyle de bağdaşmamaktadır (Topaloğlu, s. 243). Tasavvufta ise işârî tefsir içerisinde mecazi lafızlar zaman zaman asıl mecrasından saptırılarak yorumlanmıştır. Meselâ, "Karada ve denizde fesat çıktı" meâlindeki âyette (er-Rûm 30/41) kara ile insanın dış organlarına, denizle de kalbine işaret edildiği ileri sürülmüştür. Kur'an'daki bazı lafızların hakiki ve mecazi anlamda yorumlanması fıkıhçılar arasında da tartışılmıştır. Abdest almayı gerektiren hallerin sayıldığı âyetteki (el-Mâide 5/6) "lâmestümü'n-nisâ" veya diğer bir kıraate göre "lemestümü'n-nisâ" ibaresi Hanefîler'ce mecazi temasa hamledilerek cinsel ilişkiye işaret ettiği şeklinde algılanırken Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelîler'ce hakiki mânasında kabul edilerek fizikî temas söz konusu edilmiştir (Abdülvehhâb Abdüsselâm Tavîle, s. 193-198).

Genelde Arap dili ve belâgatını, özelde mecaz, istiare, kinaye, teşbih gibi konuları inceleyen eserlerin büyük bir kısmında aynı zamanda Kur'an'daki mecazi ifadeler de örnekleriyle açıklanmıştır. Sîbeveyhi el-Kitâb'ında Kur'an'dan çok sayıda örneği şâhid olarak kullanmış, İbn Cinnî el-Ḫaṣâʾiṣ'te iki babı hakikat-mecaz konusuna ayırmış (II, 42-457), örnek olarak çoğunlukla Kur'an âyetlerinden yararlanmıştır (bu konularla ilgili literatür için bk. İSTİARE; KİNAYE; MECAZ; Akdemir, sy. 4 [1998], s. 62-73). Mecâzü'l-Ḳurʾân adıyla yazılan ilk eser Kutrub'a ait olup (Yâkūt, XIX, 52) Ma‘mer b. Müsennâ'nın Mecâzü'l-Ḳurʾân adlı kitabı (nşr. Fuat

Sezgin, I-II, Kahire 1954) bu alanda günümüze ulaşan tek çalışmadır. Eser doğrudan mecazı ele almıyorsa da mecazı içine alan bir dizi konuda önemli bir filolojik tefsir niteliğindedir. Teʾvîlü müşkili'l-Ḳurʾân adlı eserinde (bk. bibl.) açtığı "Bâbü'l-ḳavl fi'l-mecâz", "Bâbü'l-istiʿâre", "Bâbü'l-kinâye ve't-taʿrîż" gibi başlıklarda mecazla ilgili görüşlerini ortaya koyan İbn Kuteybe belki de konuyu ciddi mânada ele alan ilk ilim adamıdır. Mu'tezilî Ebü'l-Hasan er-Rummânî de en-Nüket fî iʿcâzi'l-Ḳurʾân'ında (S̱elâs̱ü resâʾil fî iʿcâzi'l-Ḳurʾân, nşr. Muhammed Halefullah - Muhammed Zağlûl Selâm, Kahire 1976 içinde) mecaz konusuna girer. Abdülkāhir el-Cürcânî, Esrârü'l-belâġa ve Delâʾilü'l-iʿcâz adlı eserlerinde hakikat-mecaz, mecâz-ı aklî, istiare, kinaye, teşbih ve temsil gibi hususları derinlemesine tahlil ederek ilgili âyetleri şâhid olarak kullanır. Fahreddin er-Râzî'nin, Cürcânî'nin adı geçen iki eserinin özeti olan Nihâyetü'l-îcâz fî dirâyeti'l-iʿcâz adlı kitabının (nşr. İbrâhim Samerrâî, Amman 1985) başlıklarından biri "el-Ḳāʿidetü's̱-s̱âniye fi'l-ḥaḳīḳa ve'l-mecâz" ismini taşır (s. 81-91). İbnü'n-Nakīb el-Makdisî, Muḳaddimetü Tefsîri İbni'n-Naḳīb fî ʿilmi'l-beyân ve'l-meʿânî ve'l-bedîʿ ve îcâzi'l-Ḳurʾân (nşr. Zekeriyyâ Saîd Ali, Kahire 1415/1995) adıyla tefsirine mukaddime mahiyetinde yazdığı eserinde hakikat, mecaz, mecazın bölümleri olarak kabul ettiği mecâz-ı mürsel, istiare, teşbih, îcâz, ihtisar, takdim ve tehirden genişçe söz etmiştir (s. 21-176, 262-274). İbn Teymiyye ise müstakil bir eser yazmamışsa

da Fetâvâ'sında ve risâlelerinde konuya büyük ilgi göstermiştir (bk. bibl.).

Şerîf er-Radî'nin Telḫîṣü'l-beyân fî mecâzâti'l-Ḳurʾân'ı ile (nşr. Hüseyin Ali Mahfûz, Tahran 1953; nşr. Muhammed Abdülganî Hasan, Kahire 1955; nşr. Mekkî es-Seyyid Câsim, Bağdad 1956; Beyrut 1986; eser Tercemei Telḫîṣü'l-beyân ʿan mecâzâti'l-Ḳurʾân adıyla Farsça'ya tercüme edilmiştir [trc. Muhammed Bâkır Sebzevârî, Tahran 1330]) el-Mecâzâtü'n-nebeviyye'si (nşr. Tâhâ Muhammed Zeynî, Beyrut 1986) mecaz konusuna ayrılan ilk eserlerdendir. İzzeddin İbn Abdüsselâm'ın el-İşâre ile'l-îcâz fî baʿżı envâʿi'l-mecâz adlı sistematik çalışması bu isimle tahkiksiz (İstanbul 1313/1895; Medine 1966; Dımaşk 1987; Beyrut 1987) ve Mecâzü'l-Ḳurʾân adıyla tahkikli olarak (nşr. Muhammed Mustafa b. Hâc, Trablus 1992; nşr. Mustafa Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, Londra 1419/1999) yayımlanmıştır. Süyûtî bu eseri Mücâzü'l-Fürsân ilâ mecâzi'l-Ḳurʾân ismiyle özetlediğini ve bazı eklemeler yaptığını bildirmektedir (el-İtḳān, II,

753). Müstakil çalışmalardan biri de Ali b. Hüseyin b. Mûsâ el-Mûsevî'nin el-Mecâlis fî keşfi mecâzâti âyâti'l-Ḳurʾân'ıdır (Nuruosmaniye Ktp., nr. 594, 263 varak).

Hakikat ve mecaz konusunu Kur'an bağlantılı olarak ele alan çeşitli eserler bulunmaktadır. Abdülazîm İbrâhim Muhammed el-Mut'inî'nin el-Mecâz fi'l-luġa ve'l-Ḳurʾâni'l-Ḳerîm beyne'l-icâzeti ve'l-menʿ ʿarż ve taḥlîl ve naḳd adlı eseri (bk. bibl.) konuyu bütün yönleriyle ele alır. Nasr Hâmid Ebû Zeyd'in el-İtticâhü'l-ʿaḳlî fi't-tefsîr: Dirâse fî ḳażıyyeti'l-mecâz fi'l-Ḳurʾân ʿinde'l-Muʿtezile'si (Beyrut 1982, 1983) Mu'tezile'nin mecaza yaklaşımını ortaya koyması açısından önemlidir. Bunlardan başka son dönemde yapılan çalışmalar arasında şu eserler zikredilebilir: Konrad Miller, Etude sur la métaphore (Paris 1939); Moses Sister, Metaphern und Vergleiche im Koran (Berlin 1939); Tevfik Sabbağ, La métaphore dans le Coran (Paris 1943); Abdülcelîl Muhammed Bedrî, el-Mecâz ve es̱eruhû fi'd-dersi'l-luġavî (Beyrut 1406/1986; diğer çalışmalar için bk. Abdülcebbâr Rifâî, Muʿcemü'd-dirâsâti'l-Ḳurʾâniyye, Kum 1993, II, 553-554). Konuyla ilgili akademik çalışmalar arasında Muhammed Kâmil el-Basîr'in el-Mecâzâtü'l-Ḳurʾâniyye ve menâhicü baḥs̱ihâ (1395/1975, Câmiatü'l-Kāhire külliyyetü'l-âdâb), Ali Kızılırmak'ın Kur'ân'da Hakikat ve Mecâz (1996, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü), Faruk Bozgöz'ün Kur'ân-ı Kerîm ve Mecaz Kavramı (2000, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü) adlı doktora tezleriyle Necat Akdeniz'in Kur'ân-ı Kerîm'de Mecaz (1987, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü), Yahya Atak'ın Kur'an-ı Kerim'de Mecaz-ı Mürseller (1997, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü) adlı yüksek lisans tezleri sayılabilir.

Wolfhart Heinrichs'in "On the Genesis of the Haqiqa-Majaz Dichotomy" (St.I, LIX [1984], s. 111-140), John Wansborough'un "Majaz al-Qur'an: Periphrastic Exegesis" (BSOAS, XXXIII/2 [1970], s. 247-266), Muhammed Alevî Mukaddem'in "Muḳāyese-i Mecâzü'l-Ḳurʾân-ı Ebû ʿUbeyde ve Telḫîşü'l-Beyân fî mecâzâti'l-Ḳurʾân-ı Seyyid Şerîf Râḍî" (Mecelle-i Dânişgede-i Edebiyyât ve ʿUlûm-i İnsânî Dânişgâh-ı Firdevsî, XIX/1-2 [Meşhed 1345], s. 181-210), Kays İsmâil el-Evsî'nin "el-Meʿâni'l-mecâziyye elletî ḫarece ileyhâ üslûbü'l-istifhâm fi'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm" (MMİIr., XL/3-4 [1410/1989], s. 323-367) ve Hikmet Akdemir'in "Kur'an-ı Kerim'de Mecazın Varlığı Problemi" (bk. bibl.) başlıklı makaleleri de bu

konudaki çalışmalardan bazılarıdır.

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, I, 223; Buhârî, "Ṣalâtü'l-ḫavf", 5, "Tefsîr", 2, "Ṣavm", 16, "Zekât", 11; Müslim, "Cihâd", 69; Sîbeveyhi, Kitâbü Sîbeveyhi (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1977, V, 7-28; İbn Kuteybe, Teʾvîlü müşkili'l-Ḳurʾân (es-Seyyid Ahmed Sakr), Kahire 1393/1973, s. 132; İbn Cinnî, el-Ḫaṣâʾiṣ (nşr. M. Ali en-Neccâr), Beyrut, ts. (Dârü'l-kitâbi'l-Arabî), II, 42-457; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, XIX, 52; İbnü'l-Arabî, el-Fütûḥât, II, 68, 107-109, 116; IV, 119; İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, VI, 301-374; VII, 34, 96; XII, 277-278; XX, 400-499; Zerkeşî, el-Burhân fî ʿulûmi'l-Ḳurʾân (nşr. Yûsuf Abdurrahman el-Mar'aşlî v.dğr.), Beyrut 1415/1994, II, 377; Süyûtî, el-İtḳān (Bugā), II, 703, 753; Taşköprizâde, Miftâḥu's-saʿâde, II, 450-452; Ebü'l-Bekā, el-Külliyyât, s. 361; Nasr Hâmid Ebû Zeyd, el-İtticâhü'l-ʿaḳlî fi't-tefsîr, Beyrut 1983, s. 93-94, 111-137; Mahmûd Mahmûd el-Gurâb, Raḥmetün mine'r-Raḥmân fî tefsîri ve işârâti'l-Ḳurʾân min kelâmi'ş-şeyḫi'l-ekber Muḥyiddîn İbni'l-ʿArabî, Dımaşk 1410/1989, I, 13; Abdülazîm İbrâhim Muhammed el-Mut'inî, el-Mecâz fi'l-luġa ve'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm, Kahire, ts. (Mektebetü Vehbe), I, 143; II, 892, 900, 1057; Abdülvehhâb Abdüsselâm Tavîle, Es̱erü'l-luġa fi'ḫtilâfi'l-müctehidîn, Mısır, ts. (Dârü's-selâm), s. 193-198; Bekir Topaloğlu, Kelâm İlmi: Giriş, İstanbul 1993, s. 243; İbrâhim Ukaylî, Tekâmülü'l-menheci'l-maʿrifîʿinde İbn Teymiyye, Herndon 1415/1994, s. 128-129, 131-148; Enver Arpa, İbn Teymiyye'nin Kur'an Anlayışı, Ankara 2002, s. 165-178; Hikmet Akdemir, "Kur'an-ı Kerim'de Mecazın Varlığı Problemi", Harran Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, IV, Şanlıurfa 1998, s. 62-73; Hulusi Kılıç, "Belâgat", DİA, V, 381.

Abdülhamit Birışık

MECÂZÜ’l-KUR’ÂN

(مجاز القرآن)

Ebû Ubeyde Ma‘mer b. Müsennâ’nın (ö. 209/824 [?]) Kur’ân-ı Kerîm’in filolojik yorumuna dair eseri.

Garîbü’l-Kur’ân ve meâni’l-Kur’ân türü eserler arasında, Kur’an’da geçen garîb kelime ve tabirlerin filolojik tefsiriyle Kur’an’ın üslûp özelliklerinin “mecâzü’l-Kur’ân” adıyla ilk ele alındığı eserdir. Mecâzü’l-Ḳurʾân, Ġarîbü’l-Ḳurʾân, Meʿâni’l-Ḳurʾân, İʿrâbü’l-Ḳurʾân adlarıyla müellife nisbet edilen dört ayrı eserin (İbnü’n-Nedîm, s. 93-94; İbnü’l-Kıftî, III, 285), muhtevası dolayısıyla veya bazı yazma nüshalarında müstensihlerce verilmiş farklı isimler sebebiyle (DTCF Ktp., İsmail Saib Sencer, nr. 4757; Murad Molla Ktp., nr. 206) Mecâzü’l-Ḳurʾân’ın değişik adları olduğu anlaşılmaktadır (Mecâzü’l-Ḳurʾân, neşredenin girişi, s. 18). Kitap, Ebû Ubeyde’nin öğrencisi Ali b. Mugīre el-Esrem’in hocasına okuyup icâzet aldığı rivayetiyle günümüze intikal etmiştir. Ancak yazma nüshalar arasındaki bazı farklılıklar eserin başka rivayetlere de dayandığı izlenimi vermektedir. İslâm fetihleri sırasında ana dili Arapça olmayan unsurların İslâm’a girmesiyle Kur’an’ın anlam ve üslûp bakımından anlaşılmasında ortaya çıkan problemlerin Kur’an’da geçen garîb kelimeler ve mecazi tabirler üzerinde odaklandığını gören Ebû Ubeyde eserini bu ihtiyaca cevap vermek üzere kaleme almıştır.

Bir mukaddime ile başlayan ilk kitap sayılan (Abdülhamîd Seyyid Taleb, s. 127) Mecâzü’l-Ḳurʾân’ın mukaddimesi ulûmü’l-Kur’ân, garîbü’l-Kur’ân ile Arap dili ve belâgatı açısından çok değerli olup râvi Esrem tarafından ilâve edilmiş olması muhtemel görülmektedir (Mecâzü’l-Ḳurʾân, neşredenin girişi, I, 24). Mukaddimede Kur’an kelimesinin Allah’ın kitabının adı olduğu belirtilerek bunun etimolojik ve semantik açıklaması yapıldıktan sonra furkān, sûre ve âyet terimleri üzerinde durulmuştur. Ayrıca Fâtiha sûresi ve bu sûrenin diğer isimleri hakkında bilgi verilmiş, mecaz anlayışından ve mecaz kapsamına giren hususlardan söz edilmiştir. Ebû Ubeyde’ye göre sarf ve nahiv ilimlerinin konularından olan,

kelimelerin etimolojik ve morfolojik yapıları ile i‘rab yönleri mecaz kapsamına girdiği gibi ihtisar, izmâr, hazif, tekrar, tekid, takdim-tehir, istiare, teşbih, temsil, teşhis-intak, kinaye

vb. belâgat ilminin konusuna giren hususlar da bu kapsama dahildir. Bu sebeple mecaz, hakikatin karşıtı olmaktan çok Araplar’ın Arap dilini kullanım şekilleri ve ifade tarzları, filolojik izahlar, tefsir ve te’vil anlamındadır.

Açıklamaların sûre ve âyet sırasına göre yapıldığı eserde kelimelerin sarf, nahiv ve iştikak açısından tahlilleri yapılmakta, tekrar eden kelimeler hakkında bazan daha önce geçen açıklamaya işaret edilmekle birlikte genellikle kelimeler her geçtikleri yerde yeniden ele alınmaktadır. Bu arada hurûf-ı mukattaaların tefsir ve te’viline girilmemiştir. Filolojik açıklamaların umumiyetle kısa olduğu eserde gerektiğinde sebeb-i nüzûl, Mekkî-Medenî, nâsih-mensuh gibi hususlara temas edildiği görülür (I, 50, 259, 375). Kıraat farklarından doğan i‘rab şekilleriyle anlam farklarını âyet, hadis ve Arap şiirinden getirdiği örneklerle açıklayan müellif hatalı kıraatlere hocası Ebû Amr b. Alâ’dan yaptığı nakillerle işaret etmektedir (I, 305-306, 372-374). Garîb kelimeleri ve ifadeleri Arap şiiriyle nesrinden (meseller) getirdiği örneklerle izah etmiş, Câhiliye, muhadram ve İslâm dönemi şairlerinden 1000 kadar beyit nakletmiş, bunlarda geçen kelimeleri de izah etmesi eserin hacmini arttırmıştır. Böylece filolojik ve etimolojik açıklamasına yer verdiği garîb kelime ve ifadelerin sayısı 2500’ü aşmıştır. Ebû Ebeyde Kur’an’ın her kelimesinin Arapça asıllı olduğunu ısrarla savunmakta (I, 17 vd.), Kur’an kelimeleri hakkında Arapça asıllarıyla ilgisi olmayan açıklama yapanları üstü kapalı bir şekilde eleştirmektedir (I, 309). Onun âyetlerin anlamlarının belirlenmesinde genellikle diğer âyetlere ve hadislere başvurduğu görülmektedir (I, 77, 124, 130, 150; II, 91, 122). Zaman zaman âyet veya kelimelere farklı mânalar vererek bağlamın anlamı belirlemedeki önemine işaret etmektedir (I, 84, 90, 128).

Hâricî ve Şuûbî olduğu kaydedilen müellifin siyasî, itikadî ve ideolojik eğilimlerinin eserine yansımadığı görülmektedir. Ancak Allah’a yüz, el, ayak nisbet eden âyetlerle kazâ ve kadere dair müteşâbih âyetleri Basra’da hâkim olan ve akıl öncelikli hür düşünme yöntemini ilke edinen, birçok itikadî konuda Hâricîler’le aynı görüşü paylaşan Mu‘tezile’nin tevhid ve

tenzih esasına paralel biçimde yorumlamıştır (I, 46, 170, 243, 266, 276, 290; II, 112, 132). Bu arada bazı müteşâbih âyetlerin sadece sözlük anlamını vererek te'vile yönelmediği de olmuştur (I, 273; II, 15). Muhtevanın tarihî olaylardan çok filolojik yorumlarla ilgili olmasından dolayı eserde İsrâiliyat'a yer verilmemiştir.

Basra dil okulunun önemli bir temsilcisi olmakla birlikte Ebû Ubeyde'nin Mecâzü'l-Ḳurʾân'da Basra-Kûfe dil mekteplerinin tesbit ettiği gramer kurallarından çok Arap dilinin kullanımını esas alan serbest filolojik yorumlara meylettiği, ictihad ve kıyasa dayalı olarak dili en geniş biçimde kullananlardan olduğu görülmektedir. Arapça'nın çeşitli kullanımlarına vâkıf olan sahâbenin Kur'an'ı rahatlıkla anladığını düşünen (I, 8), bu sebeple tefsire dair Selef'ten nakledilen rivayetlerden ziyade Arap dilinin gramer incelikleriyle kullanım ve üslûp özelliklerini esas alan Ebû Ubeyde, bu eserinden dolayı başta rakibi Asmaî olmak üzere dönemin ileri gelen âlimleri tarafından kişisel görüşlerine göre Kur'an'ı tefsir etmekle itham edilmiştir (Hatîb, III, 255; Yâkūt, XIX, 159). Ebû Ubeyde, şahsî düşmanlık ve kıskançlık yüzünden kendisini eleştiren Asmaî'ye somut bir örnekle verdiği cevapta (Hatîb, XIII, 255; Kemâleddin el-Enbârî, s. 108) şevâhide dayalı lugavî / filolojik açıklamaların kendi görüş ve arzusuna göre tefsir sayılamayacağını ifade etmiştir. Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, Ahfeş el-Evsat, Zeccâc, Nehhâs ve Muhammed b. Ahmed el-Ezherî gibi dilciler tarafından da eleştirilen eserin geniş ve sistematik tenkidine Ali b. Hamza el-Basrî'nin et-Tenbîhât ʿalâ eġālîṭi'r-ruvât adlı eserinde yer verildiği belirtilmektedir. Ancak bu eserin Mecâzü'l-Ḳurʾân'la ilgili bölümüne henüz rastlanmamıştır. Taberî'nin Ebû Ubeyde'yi dille ilgili konularda eleştirmesi ve onu te'vil ehlinin açıklamalarını bilmemekle itham etmesi (Câmiʿu'l-beyân, I, 54, 62, 63, 159; XII, 129, 311; XV, 21, 34, 40), kendisinin Mecâzü'l-Ḳurʾân'dan faydalanmasına engel olmamıştır.

Bu eleştirilere rağmen Mecâzü'l-Ḳurʾân, daha sonraki dönemlerde gerçekleştirilen dil ve tefsir çalışmalarında, özellikle de garîbü'l-Kur'ân ve garîbü'l-hadîs türü eserlerde önemli bir kaynak olmuş, kendisinden geniş ölçüde yararlanılmıştır. Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, Abdullah b. Yahyâ el-Yezîdî, Muhammed b. Uzeyz es-Sicistânî, Zeccâc, İbn Hişâm, Buhârî, İbn Hacer el-Askalânî, İbn Düreyd, Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, Cevherî, İbn Berrî, Ebû Ali el-Fârisî, Taberî ve Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî

eserden faydalanan müellifler arasındadır. Gilliot gibi bazı şarkiyatçılara göre Mecâzü'l-Ḳurʾân, ilk dönemin rivayet ve kıssa ağırlıklı tefsir geleneğinden bir metnin filolojik analize dayalı profesyonel yorumuna geçişte dönüm noktası teşkil etmektedir (Versteegh, s. 47).

Mecâzü'l-Ḳurʾân sarf, nahiv, lugat ve iştikak meseleleri yanında mecaz, teşbih, temsil, kinaye, i'câz, hazif, takdim-tehir gibi belâgata dair birçok teknik terimle birlikte şevâhid olarak değerlendirilmiş, Câhiliye ve İslâm dönemlerine ait zengin şiir hazinesine sahip olmasıyla Arap dili ve belâgatı çalışmaları için temel kaynaklardan biri olmuştur.

M. Fuat Sezgin, Mecâzü'l-Ḳurʾân'ı mevcut beş yazma nüshasını esas alıp doktora tezi olarak tahkik etmiş, geniş bir inceleme kısmı ve çeşitli indekslerle birlikte yayımlamıştır (I, Kahire 1373/1954; II, Kahire 1382/1962). Eser üzerinde çeşitli çalışmalar yapılmış olup Yûsuf b. Hasan es-Sîrâfî'nin Şerḥu Ebyâti'l-Mecâz (Sezgin, GAS, IX, 66), Muhammed Seyyid Ahmed Ali'nin Ḳaḍâya'l-müẕekker ve'l-müʾenneẕ fî Mecâzi'l-Ḳurʾân li-Ebî ʿUbeyde (Kahire 1410/1990), Muhammed Alevî Mukaddem'in "Muḳāyeseyi Mecâzi'l-Ḳurʾân-ı Ebû ʿUbeyde ve Telḫîşi'l-beyân fî mecâzâti'l-Ḳurʾân-ı Seyyid Şerîf Raḍî" (Mecelle-i Dânişkede-i Edebiyyât u ʿUlûm-i İnsânî, XIX/1-2 [Tahran 1345], s. 181-215), Ella Almagor'un "The Early Meaning of Mecâz and The Nature of Ebû Ubayda's Exegesis" (Studia Orientalia, nşr. D. H. Baneth, Jerusselam 1979, s. 307-326), John Wansbrough'un "Majāz al-Qur'ān: Periphrastic Exegesis" (BSOAS, XXXIII [1979], s. 247-299) ve Semîre bint Muhammed Saîd Besyûnî'nin Ebû ʿUbeyde ve't-tefkîrü'l-belâġī fî Kitâbî Mecâzi'l-Ḳurʾân (yüksek lisans tezi, 1407/1987, Külliyetü't-terbiye li'l-benât, Riyad) adlı çalışmaları bunlar arasında yer alır.

BİBLİYOGRAFYA

Ma'mer b. Müsennâ, Mecâzü'l-Ḳurʾân (nşr. Fuat Sezgin), Kahire 1373-82/1954-62, ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 17-21, 24-25; İbn Kuteybe, Ġarîbü'l-Ḳurʾân (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Beyrut 1398/1978, neşredenin

girişi, s. 4; Taberî, Câmiʿu'l-beyân (Bulak), I, 54, 62, 63, 159; XII, 112, 129, 311; XV, 21, 34, 40; Ali b. Hamza el-Basrî, et-Tenbîhât ʿalâ eġālîṭi'r-ruvât (nşr. Abdülazîz Abdülazîz el-Meymenî), Kahire 1986, tür.yer.; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 37, 93-94; Hatîb, Târîẖu Baġdâd, XIII, 255; İbn Hayr, Fehrese, s. 59-60, 134; Kemâleddin el-Enbârî, Nüzhetü'l-elibbâʾ (nşr. İbrâhim es-Sâmerrâî), Zerkā (Ürdün) 1405/1985, s. 86-88, 108; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, VII, 261; XIII, 254; XVI, 112; XIX, 156, 159, 162; İbnü'l-Kıftî, İnbâhü'r-rüvât, III, 278, 280, 285; İzzeddin İbn Abdüsselâm, Mecâzü'l-Ḳurʾân (nşr. M. Mustafa b. el-Hâc),

Trablus 1401/1982, neşredenin girişi, s. 42; İbn Kesîr, Tefsîrü'l-Ḳurʾân, IV, 363; Fuat Sezgin, Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar, İstanbul 1956, s. 125-155; a.mlf., GAS, VI, 297; VIII, 71; IX, 66; Abdülhamîd Seyyid Tılib, Ġarîbü'l-Ḳurʾân, ricâlühû ve menâhicühüm min İbn ʿAbbâs ilâ Ebî Ḥayyân, Küveyt 1986, s. 124-141; İsmail Cerrahoğlu, Tefsir Tarihi, Ankara 1988, I, 286-294; a.mlf., "İbn Hişâm ve Siresindeki Garibü'l-Kur'ân", AÜ İlâhiyat Fakültesi İslâmî İlimler Enstitüsü Dergisi, sy. 3, Ankara 1977, s. 5-6; İbrâhim Abdullah Rufeyde, en-Naḥv ve kütübü't-tefsîr, Libya 1399/1990, I, 116, 153-175; C. H. M. Versteegh, Arabic Grammar and Qur'anic Exegesis in Early Islam, Leiden 1993, s. 47, 122, 182; J. Wansbrough, "Majāz al-Qur'ān: Periphrastic Exegesis", BSOAS, XXXIII (1979), s. 247-266; A. Rippin, "Ibn Abbās's al-Lugāt fi'l-Qur'ān", a.e., XLIV (1981), s. 15-25; a.mlf., "Ibn Abbās's Gharīb al-Qur'ān", a.e., XLVI (1983), s. 332-333; Abbas Erhîle, "Mecâzü'l-Ḳurʾân li-Ebî ʿUbeyde", ed-Dâre, XII/3, Riyad 1986, s. 235-246; Hasan M. Takī el-Hâkim, "Men ibtekera't-teʾlîf fî ġarîbi'l-Ḳurʾân", el-Mevsim, sy. 2-3, Beyrut 1989, s. 630-631; W. Madelung, "Abū Ubayda Ma'mar b. al-Muthannā", Journal of Islamic Studies, III/1, Oxford 1992, s. 51-52; Muhammed el-Hacevî, "Mecâzü'l-Ḳurʾân li-Ebî ʿUbeyde", Âfâḳu'ṡ-ṡeḳāfe ve't-türâṡ, VIII, Dübey 1415/1995, s. 82-89.

Adem Yerinde

MECCÂVÎ

(المجّاوي)

Abdülkādir b. Muhammed b. Abdilkerîm el-Meccâvî (1848-1914)

Cezayir ıslah hareketinin öncülerinden, âlim ve eğitimci.

Tilimsân'da doğdu. Mağrib-i Aksâ'nın kuzeybatısında yaşayan Meccâve kabilesine mensuptur. Babası Fas'ta tahsilini tamamlamasının ardından Tilimsân'da yirmi beş yıl kadılık yapmış, daha sonra Fas'a dönerek Karaviyyîn Camii'nde ders vermiş, kadılık ve müderrislik yaptığı Tanca'da vefat etmiştir. Abdülkādir el-Meccâvî Tilimsân, Tanca ve Tıtvân'da (Tîttâvîn) öğrenim gördükten sonra Fas'a gidip Karaviyyîn'de tahsilini tamamladı. Hocaları arasında Muhammed b. Medenî Gennûn, Muhammed el-Alevî, Sâlih eş-Şâvî, Ahmed b. Sûde ve Ca'fer b. İdrîs el-Kettânî anılmaktadır. Ardından Tilimsân'a döndü ve 1286 (1869) yılında gittiği Kostantîne'de (Kosantîne) önce Sîdî el-Kettânî Camii'nde (1287/1870 veya 1290/1873), daha sonra din âlimi ve kadı yetiştirmek üzere Fransız yönetiminin açtığı okullardan Kettâniyye Medresesi'nde (1295/1878) müderrislik yaptı. Burada iki dilde yayımlanan haftalık el-Münteḫab gazetesine yazılar yazdı. 1877'de Kahire'de basılan ve Cezayir'e az miktarda sokulabilen İrşâdü'l-müteʿallimîn adlı eserinde dinî ve millî değerlere bağlı kalarak çağdaş ilimleri ve yabancı dilleri bilmenin, çağdaş eğitim metotlarını uygulamanın gereğine işaret edip millî uyanışa giden yolun bundan geçtiğini dile getirdi. Bu küçük kitap, milliyetçi çevrelerin büyük takdirini kazandığı ölçüde Fransız sömürge yönetimi ve basını ile onları destekleyen bazı Cezayirliler'in tepkisine yol açtı. Sömürge yönetiminin Cezayir halkının Fransız vatandaşlığını ve aile hukukunu benimsemesine yönelik telkin ve baskılarına karşı 1891'de şehrin önde gelenleri ve ulemânın sosyal, ekonomik ve özellikle Arapça öğretimi, İslâmî yargı ve eğitimi kapsayan kültürel talepleriyle ilgili olarak Fransız yönetimine sundukları tarihî mektubun yazılmasında öncü rol oynadı. Bu konuda hemen bir netice alınamadıysa da sonraki yıllarda bu yöndeki faaliyetlerin etkisi kendini gösterdi. 1906'da İslâm hukukunun

kodifikasyonu için oluşturulan, on altı Fransız yöneticisiyle hukukçusunun yer aldığı heyette bulunan altı Cezayirli'den biri Meccâvî idi.

Kostantîne'de yirmi yıla yakın sürdürdüğü müderrislik görevinden sonra 1315'te (1897) Cezayir'e giden Meccâvî, yine resmî bir okul olan Cezayir Medresesi'nin (Seâlibiyye Medresesi) yüksek kısmında ders verdi. Burada Abdülhamîd b. Bâdîs ile Tayyib el-Ukbî ve Muhammed Beşîr el-İbrâhimî gibi Cezayir ıslah ve bağımsızlık hareketi liderlerinin hocası olan Hamdân el-Venîsî, yine İbn Bâdîs'in hocalarından ve Kostantîne Mâlikî müftüsü Mevlûd b. Mevhûb, Kostantîne Hanefî müftüsü Abdülkerîm Başterzî, Cezayir Hanefî kadısı Hammû İbnü'd-Derrâcî, Cezayir Mâlikî müftüsü ve Seâlibiyye müderrislerinden Muhammed Saîd İbn Zekrî, Mahmûd Kahûl, Ahmed el-Bûanî, Muhammed Bû Şerît'in de aralarında bulunduğu birçok öğrenci yetiştirdi. Cezayir'de Sîdî Ramazan Camii'nde hatiplik yaptı. Zilkade 1332'de (Ekim 1914) Kostantîne'de vefat etti. Diğer kaynakların aksine R. Bencheneb Cezayir'de öldüğünü belirtir. Verdiği mücadeleden dolayı zehirlenerek öldürüldüğü de söylenmektedir.

Dinî ilimler yanında Arap dili ve edebiyatı, astronomi, matematik, iktisat gibi ilim dallarında, ayrıca Batı kültürü konusunda bilgi sahibi olan Meccâvî eserlerinin çeşitliliğine de yansıyan ansiklopedik bir âlim özelliğine sahipti. Uzun zaman müderrislik yapan Meccâvî kaleme aldığı bazı eserlerde eğitimle ilgili görüş ve tecrübelerine yer vermiştir. Dönemindeki diğer bir kısım âlimler gibi Cemâleddin-i Efgānî ve Muhammed Abduh'un fikirleri doğrultusunda Selefî ve geleneksel ıslahçı tavrıyla bid'atlara ve tasavvuf ehlinin bazı uygulamalarına karşı çıkmıştır. Islahçı fikirleri savunan haftalık el-Maġrib gazetesiyle (1903-1913) on beş günde bir çıkan el-İḥyâʾ dergisinde (1906-1907) yazılar yazmış, Fransız okullarından mezun olan Cezayirli gençlerin 1894'te kurduğu, eğitim ve kültürel faaliyetleri yanında Cezayir'in bağımsızlığını da hedef alan el-Cem'iyyetü'r-Reşîdiyye gibi kuruluşların kültür faaliyetlerine katılarak onları desteklemiştir. Muhafazakâr-ıslahçı bir çizgide yer almakla birlikte bu yaklaşıma sahip âlimlerin çoğunun aksine Fransızca eğitime, Batı uygarlığının birtakım kurumlarını benimsemeye ve modern bilimlerin öğrenilmesine karşı değildi. Öğrencilerinden Mevlûd b. Mevhûb'un sosyal problemleri dile getirdiği kasidesine 1912'de yazdığı el-Lümaʿ ʿalâ naẓmi'l-bidaʿ adlı şerhin mukaddimesinde ıslah ve kalkınmanın yolunun

eğitimden geçtiğine, çocuklar ve kadınların eğitiminin önemine dikkat çekmiş, yalnız dinî ilimleri öğrenmenin artık yetmeyeceğini, modern bilimleri de öğrenmek gerektiğini belirtmiştir. Kendisinin, arkadaşları ve öğrencilerinin İslâmî eğitim ve öğretim konusundaki çabaları ferdî planda kaldığından önemli bir başarı elde etmediyse de 1931'de kurulan Cem'iyyetü'l-ulemâi'l-müslimîn'in ortaya çıkmasında etkili olmuştur.

Eserleri. İrşâdü'l-müteʿallimîn (Kahire 1294); Naṣîḥatü'l-mürîdîn (Tunus, ts.); Şerḥ ʿalâ Manẓûmeti Muḥammed el-Mecrâdî es-Selâvî (Kostantîne 1878); Şerḥu'l-Lâmiyeti'l-Mecrâdiyye fi'l-cümel (Annâbe 1894); Şerḥu Ḳaṣîdeti Muḥammed el-Menzilî et-Tûnisî (Cezayir, ts.); Naṣîḥatü'l-iḫvân: Şerḥ ʿalâ manẓûmeti Âdâbi'l-mürîdîn li-Muḥammed el-Menzilî (Tunus 1313); Kitâbü'l-İfâde li-men yaṭlubü'l-istifâde (Cezayir 1901); Şerḥu Şevâhidi İbn Hişâm (Kostantîne, ts.); Nüzhetü'ṭ-ṭarf fi'l-meʿânî ve'ṣ-ṣarf (Cezayir, ts.); Şerḥu'l-Cümeli'n-naḥviyye (Cezayir, ts.); ed-Dürerü'n-naḥviyye ʿale'l-Manẓûmeti'ş-Şebrâviyye (Cezayir, ts.); Şerḥu Manẓûmeti İbn Ġāzî fi't-tevḳīt (Kostantîne, ts.); el-Ferîdetü's-seniyye fi'l-aʿmâli'l-ceybiyye (Cezayir 1321); el-Mirṣâd fî mesâʾili'l-iḳtiṣâd (Cezayir 1904, Ömer Berîhmât ile birlikte); el-İḳtiṣâdü's-siyâsî (Cezayir, ts.);

Risâle fî mesâʾili'l-kesb ve'l-iḫtiyâr (Cezayir, ts.); Tuḥfetü'l-aḫyâr fi'l-cebr ve'l-iḫtiyâr (Cezayir, ts.); el-Ḳavâʿidü'l-kelâmiyye (Cezayir 1329); el-Lümaʿ ʿalâ naẓmi'l-bidaʿ (Cezayir 1330).

BİBLİYOGRAFYA

Serkîs, Muʿcem, II, 1291; Âdil Nüveyhiz, Muʿcemü aʿlâmi'l-Cezâʾir, Beyrut 1400/1980, s. 286-287; Hifnâvî, Taʿrîfü'l-ḫalef bi-ricâli's-selef, Beyrut 1402/1982, II, 453-457; Ammâr et-Tâlibî, İbn Bâdîs: Ḥayâtühû ve âs̱âruh, Beyrut 1403/1983, I, 19-25; Mâzin Salâh Mutabbakānî, Cemʿiyyetü'l - ʿulemâʾi'l - müslimîne'l - Cezâʾiriyyîn ve es̱eruha'l-ıṣlâḥî fi'l-Cezâʾir, Cezayir 1985, s. 92; A. Christelow, Muslim Law Courts and the French Colonial State in Algeria, Princeton 1985, s. 24, 206, 213, 216, 230-234, 255-256, 263; Ebü'l-Kāsım Sa'dullah, Ebḥâs̱ ve ârâʾ fî târîḫi'l-

Cezâʾir, Beyrut 1990, II, 193-195; a.mlf., el-Ḥareketü'l-vaṭaniyyetü'l-Cezâʾiriyye, Beyrut 1992, II, 135, 140, 144, 147-148, 188, 294, 386; a.mlf., Târîḫu'l-Cezâʾiri'ṡ-ṡeḳāfî, Beyrut 1998, III, 34, 91, 125, 128, 129, 130, 287, 390; IV, 373, 467, 471, 533; V, 232, 235, 314, 489; VI, 38, 209, 220-223, 241, 331-332; VII, 146, 153-154, 157, 173, 196-197, 279-280; VIII, 45, 77, 98, 165, 210-211, 249, 259; R. Bencheneb, "al-Madjdjāwī", EI² (İng.), V, 1029-1030.

Ahmet Özel

MECDÎ, Mehmed

(ö. 999/1591)

Osmanlı edip ve şairi, biyografi yazarı.

Edirne'de doğdu. Babasının adı Abdullah'tır. İlmiye ailesine mensup olmasından dolayı "Çelebi" unvanıyla anılır. Dönemin âlimlerinden Kaf Ahmed Çelebi'nin dânişmendi olarak onun yanında yetişti ve kısa sürede temayüz etti. Erken yaşlarda edebiyatla meşgul oldu, şiirler yazdığı gibi okuduğu Arapça ve Farsça eserlere tenkitlerde bulundu. Bir tavsiyeye uyarak Taşköprizâde'nin Arapça eş-Şeḳāʾiḳu'n-nuʿmâniyye'sini Türkçe'ye çevirmeye başladı. Karamanî Ahaveyn Mehmed Çelebi'nin bir rivayete göre Sultan Bayezid Medresesi müderrisliğinden (Âşık Çelebi, vr. 117b; Kınalızâde, II, 854), diğer bir rivayete göre Sahn müderrisliğinden (Atâî, s. 334) mülâzımı olan Mecdî Çelebi kadılık görevini tercih ederek Rumeli kazaskerliğine bağlı Ösek'te ve diğer bazı kaza merkezlerinde kadılık yaptı ve günlük 150 akçe kapasiteli kadılığa kadar yükseldi. Daha sonra İstanbul'a geldi ve burada vefat etti. Ölümüne, "Mecdî'ye rahmet ede Rabb-i mecîd" mısraı ile tarih düşürülmüştür. Mezarı İstanbul'da Edirnekapı dışındaki Emîr Buhârî Tekkesi civarındadır.

Tercüme ve telif birkaç eseri bulunan Mecdî Çelebi aynı zamanda şair olup çoğunluğu gazellerinden meydana gelen bir divançesi vardır. Ayrıca Seyfiyye adında Arapça edebî bir risâlenin müellifidir (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3415/5, vr. 28b-30b). Tezkirelerde "kalemiyye" tarzında yazıldığından söz edilen (Âşık Çelebi, vr. 117b; Beyânî, s. 250) Şem'iyye adlı risâlesinin herhangi bir nüshasına rastlanmamıştır (örnek parça için bk. Künhü'l-Ahbâr'ın Tezkire Kısmı, s. 324). Çağdaşı Âşık Çelebi tarafından "benzersiz bir şair, akranından üstün âlim, nesri kuvvetli bir münşî" olarak nitelenir. Edirne'de kendisiyle defalarca görüşen ve sohbetlerinde bulunan tezkire sahibi Ahdî ise nazma aşırı meylinin olduğunu, Anadolu şairlerinin divanlarından yaptığı seçmelerle bir câmiu'n-nezâir meydana getirdiğini ifade eder (Gülşen-i Şuarâ, s. 175 vd.). En önemli tercümesinin Abdülkādir el-Kureşî'nin el-Cevâhirü'l-muḍıyye fî ṭabaḳāti'l-Ḥanefiyye çevirisi olduğu

belirtilmektedir (Osmanlı Müellifleri, III, 139). Şiirde hemşehrisi Emrî Emrullah'ın tesirinde kaldığı bildirilen Mecdî'nin özellikle kaside ve gazel türlerinde şiirleri vardır. Bir nüshası Millet Kütüphanesi'nde bulunan (Ali Emîrî Efendi, Manzum, nr. 398) divançesindeki gazelleri şûhâne ve âşıkane bir üslûpla kaleme alınmıştır. Gazellerinden başka nükteli kıtaları ve zarifane muammaları da olan şairin bir kırk hadis tercümesi bulunduğunu Âlî Mustafa Efendi kaydeder (Künhü'l-Ahbâr'ın Tezkire Kısmı, s. 324).

Mehmed Mecdî, asıl şöhretini eş-Şeḳāʾiḳu'n-nuʿmâniyye'nin tercümesi olan Hadâiku'ş-Şekāik ile yapmıştır. Daha ziyade Tercüme-i Şekāik (Şekāik Tercümesi) olarak anılan eser aslı kadar ün kazanmıştır. Kendi ifadesiyle, kadılık mesleğinin verdiği meşgaleler yüzünden tercüme ve ikmal çalışmalarını ancak 1587 yılında tamamlayabilen Mecdî, eserini devrin padişahı III. Murad'a takdim etmiştir (Şekāik Tercümesi, s. 13, 527). Hadâiku'ş-Şekāik Taşköprizâde'nin eserine dayalı yeni bir çalışma olarak kabul edilebilir.

Eserinin adını Hadâiku'ş-Şekāik koymasının sebebini Şeḳāʾiḳ'ı bir fidanlık kabul etmesiyle, yani orada biyografisi verilen kişileri daha geniş olarak ele almasıyla açıklayan Mecdî kendi eserinin öteki tercümelerle kıyaslanmamasını, yaptığı çevirinin onlardan üstün olduğunu ifade eder (a.g.e., s. 11-12). Eser İstanbul'da yayımlanmış (1269), bunun faksimile neşri bir önsöz ve indeks ilâvesiyle Şekaik-ı Nu'maniye ve Zeyilleri adlı külliyatın birinci kitabı olarak yeniden basılmıştır (nşr. Abdülkadir Özcan, İstanbul 1989; ayrıca bk. eş-ŞEKĀİKU'n-NU'MÂNİYYE).

BİBLİYOGRAFYA

Mecdî, Şekāik Tercümesi, s. 9-13, 331, 373-374, 385, 486, 503, 526, 527; Taşköprizâde, eş-Şeḳāʾiḳ, tür.yer., ayrıca bk. neşredenin önsözü, s. IX; Âşık Çelebi, Meşâirü'ş-şuarâ, vr. 117b; Ahdî, Gülşen-i Şuarâ, Millet Ktp., Ali Emîrî, Tarih, nr. 774, s. 175-178; Beyânî, Tezkire (nşr. İbrahim Kutluk), Ankara 1997, s. 249-250; Âlî Mustafa Efendi, Künhü'l-ahbâr, İÜ Ktp., TY, nr. 5959, vr. 493b; Kınalızâde, Tezkire, II, 854-856; Atâî, Zeyl-i Şekāik, s.

4, 334-336, 419, 439; Riyâzî, Riyâzü’ş-Şuarâ, Nuruosmaniye Ktp., nr. 3724, vr. 130b-131a; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1058, 1065; Abdurrahman Hibrî, Enîsü’l-müsâmirîn, Millet Ktp., Ali Emîrî, Tarih, nr. 80, vr. 80b; Müstakimzâde, Mecelletü’n-niṣâb, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 628, vr. 384b; Ahmed Bâdî Efendi, Riyâz-ı Belde-i Edirne, Beyazıt Devlet Ktp., nr. 10392, II, 545-546; Osmanlı Müellifleri, III, 139; Osman Nuri Peremeci, Edirne Tarihi, İstanbul 1940, s. 215-216; TCYK, s. 686-687; Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 259; Agâh Sırrı Levend, Türk Edebiyatı Tarihi, Ankara 1973, s. 355; Babinger (Üçok), s. 95, 96; Künhü’l-Ahbâr’ın Tezkire Kısmı (haz. Mustafa İsen), Ankara 1994, s. 324-325; Behcet Gönül [Necatigil], “İstanbul Kütüphânelerinde al-Şakaik al-Nu‘mâniyye Tercüme ve Zeyilleri”, TM, VII-VIII/11 (1945), s. 151-152; Kāmûsü’l-a‘lâm, VI, 4168; İsmet Parmaksızoğlu, “Mecdî”, TA, XXIII, 350-351; Bekir Kütükoğlu, “Medjdī”, EI^2 (Fr.), VI, 963; “Mecdî Mehmed Efendi”, TDEA, VI, 169.

Abdülkadir Özcan

MECDÜDDEVLE

(مجد الدولة)

Ebû Tâlib Kehfü'l-ümme Mecdüddevle Rüstem b. Fahriddevle Alî (ö. 420/1029'dan sonra)

Büveyhî hükümdarı (997-1029).

Babası Fahrüddevle'nin Şâban 387'de (Ağustos 997) ölümü üzerine dört veya sekiz yaşında iken tahta çıkarıldı. Annesi Seyyide (Ümmü'l-mülûk Şîrîn) saltanat nâibi olarak devlet yönetimini ele geçirdi.

Rey ve Cibâl'de hüküm süren Büveyhîler'in başında küçük yaşta bir hükümdarın bulunması, Cürcân ve Taberistan'ın eski Ziyârî Hükümdarı Kābûs b. Veşmgîr'e topraklarını yeniden kazanma hususunda cesaret verdi. Kābûs, Horasan'daki uzun sürgün hayatına son vererek Büveyhîler'e karşı bir askerî harekât başlattı. Büveyhîler, Kābûs'un kuvvetleri karşısında mağlûp olarak Taberistan ve Cürcân'dan çekilmek zorunda kaldılar (388/998). Mecdüddevle, 397 (1007) yılında yeni vezir Hatîr Ebû Ali b. Ali'nin yardımıyla iktidarı annesi Seyyide'nin elinden almak için teşebbüse geçti ve annesini bir kalede hapsetti. Fakat Seyyide buradan kaçarak Hasanveyhîler'in hükümdarı Bedr b. Hasanveyh ile Mecdüddevle'nin kardeşi, Hemedan ve Karmîsîn (Kirmanşâhân) Valisi Şemsüddevle'yi harekete geçirmeyi başardı. Rey kuşatıldı, savaşı kaybeden Mecdüddevle annesi tarafından tahttan uzaklaştırılarak bir kalede tevkif edildi. Onun yerine kardeşi Şemsüddevle tahta çıkarıldı. Ancak bir yıl sonra Seyyide Mecdüddevle'nin yeniden tahta geçmesine izin verdi. Mecdüddevle resmen hükümdar olmakla beraber siyasî irade bundan sonra da Seyyide'nin elinde kaldı. 400 (1009-10) yılından itibaren Mecdüddevle, Irak ve Fars Büveyhî Emiri Bahâüddevle'nin üstünlüğünü tanıdı. Bahâüddevle'nin ricası üzerine Halife Kādir-Billâh ona Mecdüddevle ve Felekü'l-ümme lakaplarını verdi. Bahâüddevle'nin ölümünden (403/1012) sonra Mecdüddevle nisbeten bağımsız bir siyaset izledi.

Mecdüddevle, 405 (1014-15) yılında kardeşi Şemsüddevle tarafından ikinci defa tehdit edildi. Bedr b. Hasanveyh'in ölümünün ardından onun topraklarının bir kısmını ele geçirerek gücünü arttıran Şemsüddevle Rey'i de zaptedip üstünlüğünü pekiştirmek için saldırıya geçti. Şehre kolayca hâkim olunca Mecdüddevle ve annesi Seyyide Rey'den ayrılmak zorunda kaldılarsa da bir süre sonra Şemsüddevle Rey'i boşaltmaya mecbur oldu, Mecdüddevle ve Seyyide Rey'e döndüler. 407'de (1016-17) Büveyhî Devleti'nde yıldızı parlayan ve zamanla güçlenen İbn Fûlâz, Kazvin'in kendisine verilmesi isteğiyle isyan etti. Ziyârî Menûçihr b. Kābûs'un gönderdiği kuvvetlerle İbn Fûlâz Rey'e yürüyünce Seyyide ve Mecdüddevle ona Kazvin yerine İsfahan'ı vererek sorunu çözdüler.

Seyyide'nin 419 (1028) yılında ölümü, Mecdüddevle'nin tek başına devleti yönetme sorumluluğunu taşıyamayacağını kesin olarak ortaya koydu. Zira otuz yılı aşkın bir zaman boyunca yönetim faaliyetinden uzakta zevku safa içinde yaşadığı için devleti yönetemez duruma düşmüştü. Sultan Mahmûd-ı Gaznevî Rey'e yürümeyi birçok defa düşünmüş, fakat Seyyide iş başında bulunduğu sürece bunu gerçekleştirmemişti. Beyhakī'nin kaydettiğine göre Gazneli Mahmud, Rey ve Cibâl'in bir kadın tarafından yönetilmiş olması sebebiyle Büveyhîler'den Horasan için gerçek bir tehlikenin mevcut olmadığı düşüncesini taşımıştır. Çünkü eğer Rey şehrini bir erkek idare etmiş olsaydı Nîşâbur'da devamlı karargâh kurmuş bir orduyu muhafaza etmek gerekecekti (Târîḫ, s. 289).

Mecdüddevle'nin, halkını rahatsız eden Deylemli askerlere karşı yardım talebi Mahmûd-ı Gaznevî'nin eline onun ülkesini zaptetmek için önemli bir fırsat vermiş oldu. Sultan Mahmud, Hâcib Ali kumandasında 8000 kişilik bir orduyu Mecdüddevle'yi tutuklama emriyle gönderdi. Kendisi de muhtemelen Selçuklular'ın Mecdüddevle'ye yardım göndermesini önlemek amacıyla Cürcân'a hareket etti. Mecdüddevle ilginç bir şekilde kendini düşmanın ellerine teslim etti. Oğlu Ebû Dülef ve 100 kişiden oluşan askerleri ve yakın çevresiyle birlikte Gazneli ordusunu şehrin dışında karşıladı. Kendisi ve oğlu Gazneli karargâhına götürülüp gözetim altına alındı, arkasından Gazneli subayları sevkedilerek şehrin kapıları ele geçirildi. Bunu haber alan Gazneli Mahmud hiçbir mukavemetle karşılaşmadan Rey şehrine girdi (420/1029). Rey, Gazneliler'in Kuzeybatı İran'daki askerî harekâtı için bir merkez haline geldi. Şehri oğlu Mesud'un

idaresine bırakan Gazneli Mahmud, Horasan'a döndüğünde ona diğer Büveyhî topraklarının fetih görevini de verdi. Gerdîzî'nin kaydettiğine göre Mecdüddevle ve oğlu Ebû Dülef önce Hindistan'a, oradan Gazne'ye götürüldü. Mecdüddevle Sultan Mesud'dan iyi muamele gördü ve burada vefat etti (Zeynü'l-aḫbâr, s. 72, 77).

İlim ve kültüre önem veren Mecdüddevle bizzat bunlarla meşgul olan bir hükümdar olarak dikkati çeker. Devlet işlerinin annesi tarafından yürütülmesi, ona bu yönde kendini geliştirmesi için yeterince zaman sağlamış olmalıdır. Kaynaklarda Mecdüddevle'nin elliden fazla kadından otuzu aşkın çocuğunun bulunduğu kaydedilmektedir. Gazneli Mahmud, Halife Kādir-Billâh'a yazdığı mektupta bu kadınların hür olduğunu ve Mecdüddevle'nin

dinî sınırı aşan böyle bir davranışı atalarının âdeti olarak açıkladığını bildirmiştir. Deylemli askerlerin Rey halkını rahatsız etmeleri ve Mecdüddevle'nin hayatını bile tehdit etmeye başlamaları onun devlet işleriyle ilgilenmemesinin sonucuydu. İbnü'l-Esîr'e göre Mecdüddevle kitap okumaya meraklıydı (el-Kâmil, IX, 420). Utbî de onun kendini saraya kapatarak kitap incelemek ve not almakla meşgul olduğunu kaydetmektedir (et-Târîḫu'l-Yemînî, II, 194). Gazneli Mahmud ile Mecdüddevle arasında geçen bir konuşmada bu iki hükümdarın okuduğu kitaplar içinde Taberî'nin Târîḫ'i ile Firdevsî'nin Şâhnâmesi'nin de adı geçmektedir (İbnü'l-Esîr, IX, 371). Dil ve edebiyat âlimi İbn Fâris Mecdüddevle'nin hocası olmuştur. İbn Sînâ, 405 (1014-15) yılında Cürcân'dan Rey'e geldiğinde Seyyide ve Mecdüddevle ile buluşmuş ve melankoliye yakalanmış olan Mecdüddevle'yi tedavi etmişti. Onun Kitâbü'l-Meʿâd adlı eserini Rey'de bu hükümdar adına kaleme aldığı rivayet edilmektedir (İbn Ebû Usaybia, s. 440, 457). Mecdüddevle döneminde Bâtınîler ve İsmâilîler gibi aşırı fırkalar dahil olmak üzere değişik fikir ve dinî anlayışlara mensup gruplar rahat bir şekilde faaliyetlerini sürdürdüler. Sünnî bir siyaset güden Gazneli Mahmud'un, Rey'i ele geçirmesinin meşruiyetini ispat etmek için halifeye gönderdiği fetihnâmede yer verdiği, Mecdüddevle'nin Bâtınî olduğu şeklinde yorumlanabilecek ifadeleri doğrulayan bilgiler bulunmamaktadır (Güner, s. 207-210).

BİBLİYOGRAFYA

Muhammed b. Abdülcebbâr el-Utbî, et-Târîḫu'l-Yemînî (Ahmed el-Menînî, Fetḥu'l-Vehbî ʿalâ târîḫi Ebî Naṣr el-ʿUtbî içinde), Kahire 1286, II, 193, 194, 195-198, 200; Gerdîzî, Zeynü'l-aḫbâr, [baskı yeri yok] 1327, s. 71-73, 77; Muhammed b. Hüseyin el-Beyhakī, Târîḫ (trc. Yahyâ el-Haşşâb - Sâdık Neş'et), Beyrut 1982, s. 289; Rûzrâverî, Ẕeylü Tecâribi'l-ümem (nşr. H. F. Amedroz - D. S. Margoliouth), Oxford 1921, s. 297; Mücmelü't-tevârîḫ ve'l-ḳıṣaṣ (nşr. Muhammed Ramazânî), Tahran 1318 hş., s. 395, 396, 403-404; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, IX, 69, 131, 140-141, 203-204, 250-251, 268-269, 371-372, 382-384, 402, 420, 469, 507, 508, 542; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü'l-enbâʾ, s. 440, 457; G. C. Miles, The Numismatic History of Rayy, New York 1938, s. 173-186, 194; C. E. Bosworth, "Early Gh̲aznavids", CHIr., IV, 176-177; a.mlf., The Medieval History of Iran, Afghanistan and Central Asia, London 1977, s. 69-72; a.mlf., "Mad̲j̲d al-Dawla", EI² (İng.), V, 1028; W. Madelung, "Minor Dynasties", CHIr., IV, 215; a.mlf., "The Assumption of the Title Shāhānshāh by the Būyids and 'The Reign of the Daylam (Dawlat Al-Daylam)' II", JNES, XXVIII (1969), s. 176-177; a.mlf., "Āle Bāvand", EIr., I, 748; H. Busse, "Iran Under the Būyids", CHIr., IV, 295-296; Muhammed Nāzım, The Life and Times of Sulṭān Mahmūd of Ghazna, New Delhi 1971, s. 80-83; Erdoğan Merçil, Gazneliler Devleti Tarihi, Ankara 1989, s. 43-44; Ahmet Güner, Büveyhîler'in Şiî-Sünnî Siyâseti, İzmir 1999, s. 207-210; K. V. Zetterstéen, "Mecdüd-Devle", İA, VII, 431-432; H. Fleisch, "Ibn Fāris", EI² (İng.), III, 764; M. M. Mazzaoui, "Ābī, Abū Saʿd", EIr., I, 217-218; T. Nagel, "Būyids", a.e., IV, 581-582; Sâdık Seccâdî, "Âl-i Büveyh", DMBİ, I, 638; Hüseyin Tural, "İbn Fâris", DİA, XIX, 479.

Ahmet Güner

MECDÜDDİN el-BAĞDÂDÎ

(مجد الدين البغدادي)

Ebû Saîd Mecdüddîn Şeref b. Müeyyed b. Ebi'l-feth el-Bağdâdî (ö. 616/1219 [?])

Kübreviyye tarikatı şeyhi.

556 (1161) yılında Bağdat'ta dünyaya geldi. Hârizm'in Bağdadek köyünde doğduğunu söyleyenler de vardır. Kendisiyle görüşmüş olan Ferîdüddin Attâr, Tezkiretü'l-evliyâ᾽ adlı eserinin mukaddimesinde adını İmam Mecdüddin Muhammed Hârizmî şeklinde kaydeder. Anne ve babasının tabip olduğu, Hârizm şahının Abbâsî halifesinden bir doktor istemesi üzerine ailenin bu ülkeye gittiği, kardeşi Bahâeddin Muhammed'in Hârizmşah Tekiş'in başkâtibliğine kadar yükseldiği, Mecdüddin'in Kübreviyye tarikatının kurucusu Necmeddîn-i Kübrâ'nın hizmetine girdiği, şeyhi tarafından ilk olarak abdesthane temizliğiyle görevlendirildiğini duyan annesinin oğlunun yerine bu iş için on temizlikçi gönderebileceğini söylediği, kendisi de tabip olan şeyhin tedavinin bizzat hastaya uygulanması gerektiğini belirterek bu isteği reddettiği ve Mecdüddin'in de tabip olduğu nakledilmektedir. Çağdaşı Avfî'nin kaydına göre Mecdüddin, Necmeddîn-i Kübrâ'nın on beş yıl hizmetinde kaldıktan sonra hilâfet almış (Lübâb, s. 280) ve irşad faaliyetinde bulunması için Hârizmşah Tekiş onun adına Hârizm'de bir tekke yaptırmıştır. Mecdüddin'in bir ara Horasan bölgesinde de faaliyet gösterdiği Necmeddîn-i Kübrâ'nın kendisine yazdığı mektuplardan anlaşılmaktadır (M. Takī Dâniş Pejûh, Ḫırḳa-i Hezârmîḫî, s. 160-161).

Mecdüddin'in irşad faaliyetleri Tekiş'ten sonra oğlu Alâeddin Muhammed zamanında da genişleyerek devam etti. Necmeddîn-i Kübrâ müridi Necmeddîn-i Dâye'nin eğitimi için onu görevlendirdi (Câmî, s. 435). Hamdullah el-Müstevfî, Hârizm'de Mecdüddin'in vaazlarını takip edenler arasında sultanın annesinin de bulunduğunu, çok güzel olduğu belirtilen bu kadının zaman zaman şeyhi ziyaret ettiğini, bunu fırsat bilen bazı kötü

niyetli kimselerin, sarhoş olduğu bir sırada Sultan Alâeddin Muhammed'e annesinin Hanefî mezhebine göre şeyhle evlendiğini söylediğini, sinirlerine hâkim olamayan sultanın şeyhin nehirde boğdurulmasını emrettiğini ve Mecdüddin'in bu emir üzerine öldürüldüğünü kaydeder (Târîḫ-i Güzîde, s. 668). Sonraki bazı kaynaklarda da yer alan bu öldürülme gerekçesi araştırmacıların bir kısmı tarafından şüpheyle karşılanmış ve daha başka sebeplerin söz konusu olabileceği ileri sürülmüştür.

Abdurrahman-ı Câmî ve Hândmîr'e göre Mecdüddin'in öldürülmesinin sebebi, bir müşâhedesini müridlerine aktararak kendisinin şeyhinden daha üstün olduğunu ima etmesi ve bunu duyan Necmeddîn-i Kübrâ'nın onun hakkında "deryâda ölsün" şeklinde bedduada bulunmasıdır. Rivayete göre Mecdüddin şeyhinden özür dilemiş, ancak şeyhi ona bu özrü ile imanını kurtardığını, fakat başını kurtaramadığını söylemiştir. Öte yandan yine aynı müelliflerin ifadesine göre Mecdüddin'in ölüm haberi Necmeddîn-i Kübrâ'ya ulaştığında müridinin başına karşılık Alâeddin Muhammed'in elinden mülkünün gideceğini bildirmiş, bunu duyan sultan pişman olarak altın dolu bir leğenin üstüne bir kılıçla bir kefen koyup şeyhin huzuruna çıkmış, altınları Mecdüddin'in diyeti olarak getirdiğini, eğer kabul etmezse kısasa razı olacağını belirtmiş, şeyh ise müridinin diyeti olarak mülkünü kaybedeceğini tekrarlamıştır. Bir süre sonra Alâeddin Muhammed, Cengiz Han ile yapılan savaşta yenilmiş ve bu olayın ardından Hârizmşahlar hânedanı tarihe karışmıştır. Avfî, Mecdüddin'in öldürülmesi üzerine Muhammed b. Bedî' en-Nesefî'nin söylediği Farsça on beyitlik mersiyeyi kaydeder.

Mecdüddin el-Bağdâdî'nin ölüm yılıyla ilgili olarak kaynaklarda 606, 607 (1210-11), 613 (1216), 616 (1219) ve 617 (1220) gibi değişik tarihler verilmiştir. 616 yılını kaydeden müelliflerden Alâüddevle-i Simnânî ayını da Cemâziyelâhir (Ağustos) olarak belirtmiştir (Muṣannefât-ı Fârsî, s. 317). Câmî, şeyhin Nîşâburlu olan eşinin isteği üzerine bu şehre götürülüp defnedildiğini, daha sonra kabrinin 833'te (1430) İsferâyin'e nakledildiğini söyler

(Nefeḥât, s. 428). Ancak Bertels, Câmî'nin Mecdüddin el-Bağdâdî ile Mecdüddin İsferayînî'nin mezarlarının yerini karıştırdığını ileri sürer. Ona göre İsferâyin'deki kabir Mecdüddin el-İsferâyînî'ye aittir (Taṣavvuf ve

Edebiyyât-ı Taṣavvuf, s. 453-459).

Eserleri. 1. Tuḥfetü'l-berere fi'l-mesâʾili'l-ʿaşere. Eserde sâliklerin seyrü sülûk esnasında dikkat etmesi gereken hususlar, giyim kuşam âdâbı, şeyhlik ve müridliğin vasıfları, şeyhmürid ilişkileri, halvet ve uzletin keyfiyeti, kalbe gelen havâtırın özellikleri, hırka giyme, sûfînin dinin emir ve yasaklarından kurtulacağı bir mertebeye ulaşıp ulaşamayacağı, yöneticilerle ilişkilerin tasavvuf açısından değerlendirilmesi gibi on mesele üzerinde durulmuş, sonunda semâ konusuna da yer verilmiştir. Birçok yazma nüshası bulunan eserin (meselâ bk. Süleymaniye Ktp., Murad Buhârî, nr. 205; Ayasofya, nr. 1695; Karaçelebizâde Hüsâmeddin, nr. 353) Berlin nüshasının (nr. 3088) bazı kısımları, Fritz Meier tarafından Necmeddîn-i Kübrâ'nın Fevâʾiḥu'l-cemâl ve fevâtiḥu'l-celâl adlı kitabıyla birlikte neşredilmiştir (Wiesbaden 1957). Kitabı ayrıca Muhammed Bâkır Sâidî Farsça'ya tercüme ederek yayımlamıştır (Tahran 1368 hş.). 2. Selvetü'l-mürîdîn fî feżâʾili ẕikri rabbi'l-ʿâlemîn (Kitâbü'l-Erbaʿîn). Zikrin faziletiyle ilgili hadislerin derlendiği kırk bölümlük bir eserdir (M. Takī Dâniş Pejûh, Fihrist, XVI, 365-366). 3. Risâle der Sefer. Avam, havas ve ehassu'l-havassın seyrü sülûküne dair olan risâle Kerâmet Ra'nâ Hüseynî tarafından neşredilmiştir (Mecmûʿa-i Süḫanrânîhâ ve Maḳālehâ der Bâre-i Felsefe ve ʿİrfân-ı İslâmî içinde [nşr. Mehdî Muhakkık - Hermann Landolt], Tahran 1349/1971, s. 182-190).

Bunların dışında müellifin "es-Seyr ve'ṭ-ṭayr", "Risâle fi'l-ʿuzle ve'l-ḥalve", "Risâle fi'l-ʿuzle" adlı birer sayfalık üç Farsça risâlesi Köprülü Kütüphanesi'ndeki bir mecmua içinde yer almaktadır (nr. 1589, vr. 423a-424b). Müridlerine nasihat amacıyla veya kendisine gelen mektuplara cevap olarak kaleme aldığı mektuplardan Necmeddîn-i Kübrâ'nın gönderdiği mektuba cevabı ile müridlerinden Şemseddin Şihâbü'l-İslâm'a yazdığı iki mektubu Muhammed Takī Dâniş Pejûh tarafından yayımlanmıştır (Ḫırḳa-i Hezârmîḫî, s. 161-162, 168-174). Şerefeddîn-i Belhî'nin sorularına cevap olarak yazdığı uzunca bir mektubunu ise Belhî'nin mektubuyla birlikte Fritz Meier Almanca özeti ve bir değerlendirme yazısıyla birlikte neşretmiştir ("Ein briefwechsel zwischen Saraf ud-dîn-i Balhî und Mağd ud-dîn-i Bagdâdî", Melanges Offerts a Henry Corbin [ed. Seyyid Hüseyin Nasr], Tahran 1977, s. 321-366). Ahmed Münzevî, Köprülü Kütüphanesi'ndeki bir mecmua içinde bulunan yarım sayfalık Farsça mektubun (nr. 1589, vr.

422b) Fahreddin er-Râzî’ye yazıldığını söylüyorsa da (Fihrist, II/1, s. 1026 [burada mektubun bulunduğu varak 413 şeklinde gösterilmiştir]) mektubun başında Gāzî Şerefeddin’e cevap olarak kaleme alındığı kayıtlıdır. Mecdüddin’in, halifesi Radıyyüddin Ali Lâlâ’ya yazdığı Farsça icâzetnâme Muhammed Takī Dâniş Pejûh tarafından yayımlanmıştır (Ḫırḳa-i Hezârmîḫî, s. 165-168). Nûreddin Ömer’e yazdığı Farsça icâzetnâmenin bir nüshası ise Süleymaniye Kütüphanesi’ndedir (Şehid Ali Paşa, nr. 2800, vr. 25a-27a).

Kaynaklarda Farsça gazel ve rubâîlerine yer verilen Mecdüddin’in bir divanının bulunduğu belirtilmektedir. Ayrıca kendisi, Tuḥfetü’l-berere’nin girişinde ve sonunda âlî isnadlı hadisleri topladığı Zübdetü’l-ʿavâlî ve ḥilyetü’l-emâlî adlı eserini bitirmek üzere olduğunu belirtmekte, bir mektubunda da (Münzevî, II/1, s. 1384) el-Müsâfiriyye isimli eserinden söz etmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Mecdüddin el-Bağdâdî, Tuḥfetü’l-berere fi’l-mesâʾili’l-ʿaşere, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 1695, vr. 4b-5a, 74a; Ferîdüddin Attâr, Tezkiretü’l-evliya (trc. Süleyman Uludağ), Bursa 1984, s. 50; Avfî, Lübâb, s. 280-281, 292-293; Alâüddevle-i Simnânî, Muṣannefât-ı Fârsî (nşr. Necîb Mâyil-i Herevî), Tahran 1369/1990, s. 314-317; a.mlf., Resâʾil (nşr. W. M. Thackston), Cambridge 1988, s. 229-230, 238; Müstevfî, Târîḫ-i Güzîde (Nevâî), s. 668; Câmî, Nefeḥât, s. 424-428, 435, 442; Hândmîr, Ḥabîbü’s-siyer, II, 647-648; Dârâ Şükûh, Sefînetü’l-evliyâʾ, İstanbul 1326, s. 105; Hidâyet, Riyâżü’l-ʿârifîn, s. 132; Storey, Persian Literature, I, 260; W. Barthold, Turkestan down to the Mongol Invasion, London 1928 → (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1995, s. 376-377; Brockelmann, GAL, I, 567-568; Münzevî, Fihrist, II/1, s. 1026, 1384; M. Takī Dâniş Pejûh, Ḫırḳa-i Hezârmîḫî (Mecmûʿa-i Süḫanrânîhâ ve Maḳālehâ der Bâre-i Felsefe ve ʿİrfân-ı İslâmî içinde, nşr. Mehdî Muhakkık - H. Landolt), Tahran 1349/1971, s. 160-162, 165-174, 182-190; a.mlf., Fihristi Nüsḫahâ-yi Ḫaṭṭî-yi Kütüpḫâne-i Merkezî ve Merkezi İsnâd-ı Dânişgâh-ı Tahrân, Tahran

1357 hş., XVI, 365-366; Y. E. Bertels, Taṣavvuf ve Edebiyyât-ı Taṣavvuf (trc. Sirus İzdî), Tahran 1977, s. 453-459; Fâtıma Fenâ, “Baġdâdî, Mecdüddin”, Dânişnâme-i Cihân-ı İslâm, Tahran 1376 hş., III, 578-581.

Reşat Öngören

MECELLE-i AHKÂM-ı ADLİYYE

(مجلّهء أحكام عدليّه)

Osmanlı Devleti'nde 1868-1876 yılları arasında hazırlanan ve daha çok borçlar, eşya ve yargılama hukuku esaslarını içeren kanun.

Tanzimat'tan itibaren Osmanlı Devleti'nde gerek adlî teşkilât gerekse kanunlaştırma alanında köklü reformların yapıldığı bilinmektedir. Bu çerçevede önce borçlar, kısmen eşya ve şahıs hukuku hükümleri 1868-1876 yıllarında Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye, daha sonra aile hukuku hükümleri 1917'de Hukūk-ı Âile Kararnâmesi adıyla kanunlaşmıştır. Her ikisi de İslâm hukukuna dayalı olarak hazırlanan ilk kanunlar olması dolayısıyla sadece Osmanlı hukuk tarihi bakımından değil İslâm hukuk tarihi bakımından da dikkate değer bir öneme sahiptir ve İslâm ülkeleri tarafından hazırlanan kanunlara öncülük ve örneklik etmiştir.

Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye'nin hazırlanıp kanunlaştırılmasını etkileyen hukukî, iktisadî ve siyasî sebeplerin mevcut olduğu şüphesizdir. Her şeyden önce Tanzimat sonrasında klasik adlî yapı önemli ölçüde değişmiş, tek hâkimli şer'iyye mahkemelerinin yanı sıra toplu hâkimli ticaret, hukuk ve ceza mahkemeleri kurulmaya başlanmıştı. Genelde nizâmiye mahkemeleri olarak anılan bu mahkemelerin üyelikleri için başlangıçta yeterli hukuk bilgisine ve klasik fıkıh literatürüne vâkıf kimseler bulunamamıştı. Bu sebeple üyelerin yararlanabileceği, Türkçe kanun metinlerinin yazılması ihtiyacı ortaya çıkmıştı. Bu ihtiyaç, özellikle ticaret mahkemelerinin ticarî tecrübeden öte bir birikimi ve hukuk bilgisi bulunmayan üyeleri için daha ileri boyutlara ulaşıyordu. Her ne kadar 1850 tarihli Ticaret Kānunnâme-i Hümâyunu var idiyse de davanın ticareti ilgilendirmeyen ayrıntıları hususunda önemli problemler ortaya çıkıyordu (Ali Haydar, I, 3). Çünkü söz konusu kanunnâme rehin, kefâlet, vekâlet, havâle gibi alanlarda herhangi bir hüküm içermemekteydi. Tanzimat döneminde gerek duyulan hukukçu ihtiyacını karşılamak için klasik medreselerin yanı sıra 1854 yılında Muallimhâne-i Nüvvâb adıyla bir hukuk mektebi açılmış,

Galatasaray Mektebi Sultânîsi'nde de 1869'da bir hukuk şubesi kurulmuştu. Ancak bunların gelişmesi ve ihtiyaca cevap vermesi için epeyce bir süre beklemek gerekiyordu. Öte yandan Hanefî mezhebinin fıkıh ekolleri arasında en gelişmiş ve en fazla doktrin zenginliğine sahip bir mezhep olması, mezhep içinde hemen her konuda farklı görüşlerin varlığını da beraberinde getirmişti. Bu görüşler arasından en doğru ve uygulanabilir olanını tesbit etme zorunda olan kadılar zaman zaman zorlanmakta ve fetva mecmualarından, iş başındaki müftülerden, özellikle de şeyhülislâmdan yararlanmaktaydı. Fakat yine de bu farklı görüşler arasında "kavl-i sahîh"i belirlemek ve onu olaya uygulamak kolay olmuyordu (a.g.e., I, 4). Mecelle, bu farklı görüşlerden sadece uygulamaya esas teşkil edenleri topladığından hâkimlere büyük kolaylık sağlamıştır.

Batı'da gerçekleşen sanayi devrimi büyük bir üretim fazlası ortaya çıkarmıştır. Batılı devletler, bir yandan sömürgelerini genişletip oraları kendileri için ucuz ham madde deposu ve uygun pazar olarak kullanırken öte yandan Osmanlı Devleti gibi sömürgeleştiremedikleri büyük pazarları da kendi ürünlerine açmaya gayret etmişlerdir. Bu gayretler, 1838'de İngiltere'nin Osmanlı Devleti ile yaptığı Baltalimanı Muâhedesi ve diğer devletlerin benzer anlaşmalarında açıkça görülür. Bunun neticesinde Osmanlı Devleti ile Batılı devletlerin ticarî ilişkileri önemli ölçüde artmış, Cevdet Paşa'nın tesbit ettiği gibi özellikle Kırım harbinden sonra büyük bir canlılık göstermiştir (Tezâkir, I, 62). Diğer taraftan Osmanlı Devleti'nde çok yavaş da olsa üretim şekli Batı'dakine benzer bir değişim göstermekteydi. Öncekilerle kıyaslanamayacak bu ticarî yoğunluk özellikle borçlar ve ticaret hukuku alanında yeni hukukî düzenlemeleri gerektirmekteydi. Buna cevap vermek üzere 1850'de Ticaret Kanunnâmesi kabul edilmişti. Ancak bu konudaki boşlukların doldurulması borçlar hukuku alanında da benzer bir düzenlemeyi gerekli kılmaktaydı.

Tanzimat ve sonrası dönemlerinin siyasî şartları, devletin içte ve dışta çözmek zorunda olduğu problemler, yenileşme ve Batılılaşma çabaları Osmanlı Devleti'ni Batı'nın etkisine ve müdahalesine çok açık hale getirmiş, bu durum, hem bir medenî kanun hazırlama hem de bu kanunun alacağı şekil konusunda Osmanlı devlet adamlarını etkilemiştir. Bilhassa Fransa'nın, "Code civil"in Osmanlı Devleti tarafından kabul edilmesi

noktasında uyguladığı baskı dönemin şartlarının sonucudur. Bu baskı bir taraftan, 1850 tarihli Ticaret Kanunnâmesi'nin ardından medenî kanunun da kendilerinden alınarak özel hukukun büyük ölçüde Fransız hukukuna göre şekillenmesi arzusundan, diğer taraftan Batı'da bu alandaki ilk kanunlaştırma örneği olan "Code civil"i Osmanlı Devleti'ne kabul ettirerek kültürel ve siyasî bir prestij elde etme çabalarından kaynaklanıyordu. Öte yandan ticaret ve borçlar hukukunun Fransız hukukuna göre şekillenmesi, Batılı tâcirlere ve özellikle Fransızlar'a Osmanlı Devleti ile olan ticarî ilişkilerinde alışık oldukları bir hukukî alt yapı sağlayacaktı.

Hazırlanışı. Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye'nin hazırlanması yönündeki ilk teşebbüs, 1855 yılında Meclisi Tanzîmât bünyesinde İslâm hukukuna dayanan bir kanun (metn-i metîn) ortaya koymak için bir ilmî cemiyetin kurulmasıyla başlar. Meclisi Tanzîmât üyesi Rüşdü Molla'nın başkanlığındaki cemiyetin üyeleri arasında Ahmed Cevdet Efendi de (Paşa) yer almaktaydı. Cemiyet, bir süre çalıştıktan ve metn-i metînin ilk kitabı olarak "Kitâbü'l-Büyû'"u kaleme aldıktan sonra görevini tamamlayamadan dağılmıştır. Cevdet Paşa bu başarısızlıkta cemiyet üyelerinin iyi seçilememiş olmasının rolü bulunduğunu söyler (a.g.e., I, 63). İkinci teşebbüs, 1850 tarihli Ticaret Kānunnâme-i Hümâyunu'nun boşluklarını doldurmak üzere Fransız Medenî Kanunu'nun alınma çabaları esnasında başlamıştır. Sadrazam Âlî Paşa, Girit'ten Sultan Abdülaziz'e gönderdiği 3 Şâban 1284 (30 Kasım 1867) tarihli lâyihada hiç değilse Mısır'da olduğu gibi karma mahkemelerde ve karma davalar için Fransız Medenî Kanunu'nun alınmasının zaruri olduğunu bildirir (Türkgeldi, s. 127). Esasen Âlî Paşa, Said Paşa'ya "Code civil"in Arapça tercümesinden Türkçe'ye aktarılması görevini vermişti. Âlî Paşa'nın bu çabalarında dönemin Fransız büyükelçisi De Bourree'nin de etkisi olduğu söylenebilir (Cevdet Paşa, Ma'rûzât, s. 200; de Testa, VII, 469, 511).

Öte yandan millî bir kanunun hazırlanması fikri gittikçe ağır basıyordu. İleri gelen vekillerden oluşan bir encümen-i mahsûsta özellikle Ahmed Cevdet Paşa'nın ısrarı, Fuad Paşa ve Şirvânîzâde Rüşdü Paşa'nın da onu desteklemesi sonucunda Âlî Paşa ve Kabûlî Paşa'nın isteği yönünde Fransız Medenî Kanunu'nun alınmasından vazgeçilip İslâm hukukunun ilgili hükümlerinin kanunlaştırılmasına karar verildi. Bu maksatla Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye nâzırı Ahmed Cevdet Paşa'nın başkanlığında Mecelle

Cemiyeti oluşturularak kanunun telifine başlandı. Cevdet Paşa, daha önce Arazi Kanunnâmesi başta olmak üzere birçok kanunun hazırlanmasında etkin rol almış, metn-i metîn teşebbüsünde de bulunmuştu. İlk kuruluşunda Evkāf-ı Hümâyun müfettişi Seyyid Halil, Şûrâ-yı Devlet üyesi Seyfeddin ve Mehmed Emin, Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye üyesi Ahmed Hulûsi ve Ahmed Hilmi ile İbn Âbidinzâde Alâeddin'den oluşan Mecelle Cemiyeti önce 100 maddelik mukaddimeyi ve ilk kitap olan "Kitâbü'l-Büyû'"u hazırlayarak şeyhülislâmlığın ve diğer ileri gelen hukukçuların incelemesine sundu. Bu bölüm, gelen değerlendirmeler ışığında gerekli düzeltmeler yapılarak 8 Zilhicce 1285 (22 Mart 1869) tarihli bir mazbata ile sadârete takdim edildi. Sadâret tarafından 7 Muharrem 1286'da (19 Nisan 1869) padişaha sunulan mukaddime ve "Kitâbü'l-Büyû'" ertesi gün tasdik edilerek yürürlüğe girdi (ilk kitabın yürürlük tarihi konusundaki farklı değerlendirmeler için bk. Eisenman, s. 21-22). Bunu 6 Zilkade 1286'da (7 Şubat 1870) icârât, 18 Muharrem 1287'de (20 Nisan 1870) kefâlet, 25 Safer 1288'de (16 Mayıs 1871) havâle ve rehin kitapları takip etti.

Üçüncü kitabın yürürlüğe girmesinden sonra 24 Muharrem 1287'de (26 Nisan 1870) Cevdet Paşa, Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye Nezâreti'nden alınarak Bursa valiliğine tayin edildi. Mecelle Cemiyeti şeyhülislâmlığa bağlandı ve başkanlığına Gerdankıran Ömer Efendi getirildi. Cevdet Paşa'nın azlinden önce dördüncü kitap olan "Kitâbü'l-Havâle" bitirilip 16 Muharrem 1287 (18 Nisan 1870) tarihinde sadârete sunulmuş, "Kitâbü'r-Rehin" de büyük ölçüde tamamlanmıştı. Ancak Cevdet Paşa'nın Mecelle'den ayrılması sırasında "Kitâbü'r-Rehin"in en önemli maddesi unutulmuş ve rehnedilen malın zayi olması durumunda ne gibi sonuç doğuracağı belirtilmemişti. Cevdet Paşa epeyce bir zaman sonra bu eksikliği 1108. maddede dolaylı olarak telâfi etmiştir. Cevdet Paşa'nın Mecelle Cemiyeti'nden ayrılmasında Fransız büyükelçisi De Bourree'nin muhalefetinin önemli rolü olduğu anlaşılmaktadır. Fransız elçisi, "Code civil"in alınmasının önemli ölçüde Cevdet Paşa tarafından engellendiğini görerek ona yönelik muhalefetini sürdürmüştür. Ancak bu azilde, Mecelle'nin şeyhülislâmlıkta değil Adliye Nezâreti'nde Cevdet Paşa'nın başkanlığında hazırlanmasına ve "Kitâbü'l-Havâle"nin

692. maddesinde, önde gelen Hanefî hukukçularına göre daha az bilinen Hanefî hukukçusu Züfer b. Hüzeyl'in görüşünün alınmasına Şeyhülislâm

Hasan Fehmi Efendi’nin karşı çıkmasının rolü vardır. Bu arada Cevdet Paşa’nın muhafazakâr görüşlerinin dönemin Batıcı devlet adamlarını rahatsız etmesi de muhtemelen bunda etkili olmuştur. Fakat itiraz üzerine şeyhülislâmlıkça tekrar incelenen 692. madde sonradan sakıncalı görülmemiş ve Cevdet Paşa’nın düzenlediği şekliyle kalmıştır (Mardin, s. 83-85).

Mecelle Cemiyeti, önceden büyük ölçüde hazırlanmış bulunan “Kitâbü’r-Rehin”i yayımladıktan sonra “Kitâbü’l-Vedîa”yı hazırlayıp yürürlüğe koymuştu. Ancak bu kitabın gerek kanun tekniği gerekse ihtiva ettiği hükümler bakımından eksiklikler taşıdığı görülmüş ve ilim çevrelerince beğenilmemiştir. Bunun üzerine Cevdet Paşa tekrar Mecelle Cemiyeti’nin başına getirilmiştir. Cevdet Paşa önce “Kitâbü’l-Vedîa”yı toplatmış, onun yerine altıncı kitap olarak 24 Zilhicce 1288’de (4 Mart 1872) yürürlüğe giren “Kitâbü’l-Emânât”ı kaleme almıştır (yürürlükten kaldırılan “Kitâbü’l-Vedîa”nın metni için bk. Aydın, Osm.Ar., XIII [1993], s. 207-226). 1289 (1872) yılının başından itibaren de sırasıyla hibe, gasb ve itlâf, hacr, ikrah ve şüf‘a, şirket, vekâlet, sulh ve ibrâ, ikrar, dava ve nihayet 26 Şâban 1293’te (15 Eylül 1876) beyyinât ve kazâ kitapları yürürlüğe konmuştur. Böylece on altı kitaptan oluşan Mecelle yaklaşık dokuz yıl zarfında tamamlanmıştır (Hacı Reşid Paşa, I, 27). Mecelle’nin hazırlanmasında görev alan hukukçular değişmiş, her kitabın sonunda hazırlayan heyet üyelerinin isimleri yer almıştır, bunların toplam sayısı on dörttür (Mardin, s. 160-167).

Mecelle’nin kabul edilmesinden sonra hâkimler, gerek Hanefî mezhebi içinde gerekse başka ekollerde bulunan farklı bir görüşü uygulama imkânını kaybetmiş, diğer ictihadlara göre hüküm vermekten menedilmiş oldular. Nitekim 1801. maddede yargı görev ve yetkisinin sınırlandırılabileceği hükmü getirilmiş, örnek kısmında da bir müctehidin görüşünün uygulanması hususunda emr-i sultânî çıktığı takdirde hâkimlerin diğer bir müctehidin görüşünü uygulayamayacağı açıkça belirtilmiştir (krş. EI, V, 449).

İçeriği ve Özellikleri. Mecelle bir mukaddime ve on altı kitap içinde 1851 maddeden meydana gelmektedir. 100 maddeden oluşan mukaddime kısmında fıkhın tanımının yapıldığı birinci madde ile doksan dokuz küllî

kaide yer alır. Bunlar, meseleci metoda göre oluşan İslâm hukuk literatürü içinde zamanla çıkarılmış genel hukuk prensipleri olup diğer normatif hükümlerin fıkhın bütünlüğü içinde daha iyi anlaşılmasına yardımcı olurlar. Bu sebeple tek başlarına herhangi bir hükme dayanak teşkil etmezler (bk. KAİDE). On altı kitap esas itibariyle borçlar, kısmen eşya ve yargılama hukukunu kapsamakta olup tam bir medenî / borçlar kanunu özelliğine sahip değildir; aile ve miras hukuku bölümleri yoktur. Öte yandan bir medenî kanunda bulunmaması gereken kısımları da içerir. Yargılama hukukuyla ilgili olan sulh ve ibrâ, ikrar, dava ve beyyinât ile kazâ kitapları buna örnektir. Bu şekilde düzenlenişi bir yandan İslâm hukukunun klasik sistematiği, öte yandan dönemin ihtiyaçlarıyla ilgilidir. İslâm hukuku kitaplarındaki muâmelât bölümü hem borçlar ve eşya hem de yargılama hukukunu içermektedir. Diğer taraftan Mecelle esas itibariyle nizâmiye mahkemelerinin ihtiyacını karşılamayı hedeflemekteydi. Aile ve miras hukuku ise bu mahkemelerin değil şer‘iyye mahkemelerinin görev ve yetki alanında bulunmaktaydı. Bunun yanında şer‘iyye mahkemeleri şeyhülislâmlığa, nizâmiye mahkemeleri Adliye Nezâreti’ne bağlıydı. Adliye Nezâreti bir anlamda, kendi görev ve yetki alanı dışında olan şer‘iyye mahkemelerinin değil kendisine bağlı nizâmiye mahkemelerinin ihtiyaçlarına öncelik vermek durumundaydı. Mecelle’ye yargılama usulüne dair hükümlerin eklenmesi de aynı düşüncenin ürünü olmalıdır; çünkü hazırlandığı dönemde nizâmiye mahkemelerinin yararlanacakları bir usul kanunu yoktu.

Mecelle, İslâm hukukunun klasik literatüründe olduğu gibi meseleci metoda bağlı kalınarak düzenlenmiştir. Bu sebeple belirli bazı maddeler istisna edilirse (meselâ bk. md. 97, 98) onda borçlar veya akidlere dair genel hükümlere yer verilmemiş, her borç ve akid türüyle ilgili esaslar teker teker ele alınmıştır. Bu da kaçınılmaz olarak bazı tekrarları beraberinde getirmiştir. Nitekim akidlerin icap ve kabulle tamam olacağını belirten genel bir hüküm yerine her akid kitabında o akdin icap ve kabulle tamam olacağı ifade edilmiştir (meselâ bk. md. 167, 433, 706, 773, 804).

Sadece Hanefî mezhebi esas alınarak gerçekleştirilen bir kanunlaştırma çalışması olan Mecelle’de mezhep içi görüşler arasında dönemin ihtiyaçlarına göre bazı tercihler yapılmışsa da mezhepler arası bir tercihe gidilmemiştir. Bunda devrin şartlarının radikal bir değişikliğe uygun

olmamasının etkisi vardır. Havâle kitabında İmam Züfer'in görüşünün diğer Hanefî hukukçularına tercih edilmesinin yarattığı tartışmalar, mezhepler arası tercih gibi radikal bir çözümün çok daha büyük tepki toplayacağının göstergesidir.

Mecelle'nin, dönemine göre sade bir dili ve nisbeten basit bir üslûbu vardır. Birçok maddenin normatif nitelikteki birinci kısmını konuya açıklık getiren örnek kısmı takip etmektedir. Kuralın örneklerle açıklanması kanun tekniğine çok uygun değilse de nizâmiye mahkemeleri üyelerinin hukukî birikimleri dikkate alındığında bu usulün dönemin şartlarına uygun olduğu söylenebilir. Ayrıca Mecelle'de her bölümün girişinde o bölümle ilgili tanımlara yer verilir, 1851 maddenin yaklaşık 200 kadarı bu tanımlardan oluşur. Bunda da kanun hükümlerinin belirgin olması ve uygulanmasında yanlışlıklara yer verilmemesi isteğinin ve dönemin hukukçularını yetiştirme amacının rol oynadığı düşünülebilir. Mecelle'nin meseleci bir metoda göre kaleme alınmış olması her meselenin ayrıntılarıyla düzenlenmesine imkân tanımış, bu da kaçınılmaz olarak hâkime dar bir takdir alanı bırakmıştır. İslâm hukukunun genel yaklaşımına paralel olarak Mecelle'nin ahlâkîliği ekonomik yararın önüne geçirdiği söylenebilir. Bunu, "Def'-i mefâsid celb-i menâfi'den evlâdır" (md. 30) temel ilkesiyle ifade ettiği gibi maddelerin düzenlenişinde de dikkate almıştır. Akde eklenebilen şartlar konusunda getirmiş olduğu sınırlamalar da (md. 186-189) bu düşüncenin ürünüdür.

Uygulanışı ve Etkileri. Mecelle, Mısır ve Arap yarımadası hariç bütün Osmanlı mahkemelerinde yürürlükte kalmıştır. Hidiv İsmâil Paşa, Osmanlı Devleti'ne olan hukukî bağımlılığını arttıracağı düşüncesiyle Mecelle'yi Mısır'da yürürlüğe koymamış, Arap yarımadası bütünüyle Hanefî mezhebi dışında kaldığından Osmanlılar burada Mecelle'nin uygulanmasında ısrarcı olmamıştır. Mecelle bugünkü Suriye, Ürdün, Irak, Lübnan, İsrail ve Filistin'de uygulanmış, Osmanlı Devleti'nin sona ermesinden sonra da bu ülkelerde bir süre daha yürürlükte kalmıştır. Bu

uygulama Lübnan'da mülkiyet hukuku bakımından 1930, diğer hükümler açısından 1934, aynı şekilde Suriye'de mülkiyet hukuku 1930, diğer hükümler 1949, Irak'ta 1951, Ürdün'de 1977 yılına kadar devam etmiştir. Filistin'in Osmanlı Devleti'nden ayrılmasından itibaren 1948'e kadar süren İngiliz manda idaresi döneminde Mecelle ekseri hükümleri bakımından

yürürlükte kalmış, İsrail Devleti'nin kurulması üzerine de hemen sona ermemiştir. İsrail Devleti, çeşitli bölümlerinin yerini alacak kanunlar hazırlanıncaya kadar Mecelle'yi yürürlükte bırakmıştır. Bunun 1970'li yıllara kadar devam ettiğini söylemek mümkündür. Günümüzde Filistin Devleti'ni oluşturan Batı Şeria ve Gazze'de Mecelle halen mahkemelerin en fazla başvurduğu kaynaklar arasında yer almaktadır (Eisenman, s. 259). Bunların dışında bazı hükümleriyle 1928'e kadar Arnavutluk'ta, 1945 yılına kadar Bosna Hersek'te ve 1960'lara kadar Kıbrıs'ta yürürlükte kalmıştır. Mecelle, Güneydoğu Asya'da Johore'da da (Malezya'yı oluşturan eyaletlerden biri) bir süre uygulanmıştır (Zainudin Jaffar B. Sharî'ah, s. 299-300).

Mecelle, gerek uygulandığı ülkelerde gerekse diğer İslâm ülkelerinde düzenlenen kanunları etkilemiştir. Bunda sahasında hazırlanan ilk kanun olmasının rolü olmalıdır. Tunus'ta Santianna Kanunu diye bilinen, fakat yürürlüğe konmayan tasarının 300'den fazla maddesinde Mecelle'den yararlanılmıştır. 1906 tarihli Tunus Akidler ve Borçlar Kanunu, Mecelle'nin mukaddimesinde yer alan 100 maddenin önemli bir kısmını almış, Mecelle daha sonraki Fas Borçlar Kanunu'nu da etkilemiştir. Benzer bir etki Irak Borçlar Kanunu için de söz konusudur. İsrail'de Mecelle hazırlanan yerli kanunlara belirli ölçüde tesir etmiştir. Karadağ'da 1888'de kabul edilen Genel Mülkiyet Kanunu'na Mecelle'nin sınırlı bir etkisinin olduğundan söz edilir (Begovic, XXXVI [1987], s. 133 vd.).

Eksiklikleri ve Yürürlükten Kaldırılması. Hanefî mezhebi ictihadları çerçevesinde hazırlanan Mecelle'de sosyal ve ekonomik şartlardaki değişimler ve yeni ihtiyaçlar dikkate alınarak zaman zaman Hanefî mezhebi içinde cumhura muhalif kalan azınlık görüşü tercih edilmişse de (md. 207, 300, 313, 392, 447, 596, 682, 692, 714; Ali Haydar, IV, 695-696) bu durum, onun dönemin ihtiyaçlarına bütünüyle cevap veren bir kanun olmasını sağlayamamıştır. Nitekim bir maldan yararlanma hakkının (menfaat) mal sayılmayıp (md. 126) haksız fiiller karşısında korunmasız bırakılması, menfaatleri konu edinen bağımsız hukukî işlemlerin mümkün olmaması, meselâ irtifak haklarının bağımsız olarak alınıp satılamaması, taşınmazların gasp kapsamı dışında bırakılması (md. 905), kiracı veya kiralayandan birinin ölümünün kira akdine tesirinin düzenlenmemiş olması, taşınırların kabzdan önce satılmasının önlenmesi (md. 253) hukukî hayatta önemli

problemler çıkarmıştır. Ancak eksikliklerin en azından bir kısmı, Mecelle'yi hazırlayan heyetten değil hazırlanan tasarıyı gözden geçiren meşveret encümeninden kaynaklanmaktadır. Öyle anlaşılıyor ki Mecelle Cemiyeti ve özellikle Cevdet Paşa, kanunun bir an önce tamamlanması için kendi tercihlerine aykırı olan müdahaleleri sineye çekmek zorunda kalmıştır. Aslında Cevdet Paşa, Mecelle Cemiyeti'nden uzaklaştırılmasına kadar olan dönemde en azından mezhep içi tercihlerinde daha serbest hareket etmiş, azınlık görüşlerini dönemin ihtiyaçlarına daha uygun bulduğu takdirde onları almakta tereddüt etmemiştir. "Kitâbü'r-Rehin"e kadar hazırlanan bölümlerin esbâb-ı mûcibe mazbatalarında bu tercih serbestliğini ve ikna edici sebeplerini görmek mümkündür. Altıncı kitaptan sonra mezhep içindeki hâkim görüşten ayrılma söz konusu edilmemiş, es-bâb-ı mûcibe mazbataları da gayet kısa olarak düzenlenmiştir (esbâb-ı mûcibe mazbataları için bk. Mardin, s. 66 vd.; Kaşıkçı, s. 74 vd.). Bu eksikliklerin giderilmesi ve Mecelle'nin günün ihtiyaçlarına cevap verir hale getirilmesi düşünülmüşse de bu konuda 1916 yılına kadar ciddi bir teşebbüs olmamıştır (Düstur, İkinci tertip, VI, 635-636).

II. Meşrutiyet'in ilânından sonra hukuk alanında yapılması hedeflenen reformlar arasında Mecelle'nin tam bir medenî / borçlar kanunu haline getirilmesi de vardı. Bu amaçla hem eksik kısımlarının tamamlanması hem de kırk yıllık uygulamanın ardından ihtiyaç duyulan değişikliklerin yapılması için Adliye Vekâleti'nce bir medenî kanun komisyonu oluşturuldu. 9 Mayıs 1916'da Adliye Vekâleti'nde toplanan komisyon, bir yandan gerektiğinde diğer mezheplerin görüşlerinden yararlanma esasını benimserken öte yandan şer'î hükümlere aykırı olmamak kaydıyla başka hukuk sistemlerinden istifade etmeyi de ilke olarak benimsedi. Ukūd ve Vâcibât Komisyonu adıyla teşkil edilen alt komisyon, bir süre çalıştıktan sonra Mecelle'nin birinci bölümü olan "Kitâbü'l-Büyû'"da yirmi bir maddenin değiştirilip otuz üç maddenin eklenmesini, on üç maddenin de yürürlükten kaldırılmasını, "Kitâbü'l-İcârât"da on maddenin değiştirilmesini ve on üç maddenin eklenmesini teklif etti (Kaşıkçı, s. 352 vd.). Ancak bu komisyon çalışmalarını tamamlayamamış ve Mecelle'de beklenen değişiklikler gerçekleşmemiştir. Benzer bir teşebbüs Cumhuriyet'in ilk yıllarında da görülmüş, fakat 1923 ve 1924'te oluşturulan komisyonlar hazırlanacak yeni kanunun içeriği ve dayanacağı hukukî yapı konusunda tam bir uyum sağlayamamıştır. Bununla birlikte 1924 yılında

kurulan komisyon bir süre çalıştıktan sonra 251 maddelik bir taslak hazırlamıştır. Ancak bu esnada yeni Türk devletinin hukukî yapısının bütünüyle Avrupa kanunlarına dayanması gerektiği yönünde bir kanaat değişikliği ortaya çıkmıştır. Bu kanaatin oluşmasında, Lozan görüşmeleri sırasında adlî kapitülasyonların kaldırılması ve gayri müslim azınlıkların ahvâl-i şahsiyye alanında hukukî statülerinin yeniden belirlenmesi meselesinin hallinde karşılaşılan güçlüklerin rol oynadığını söylemek mümkündür (Aydın, İslâmî Araştırmalar, VIII/3-4 [1995], s. 166 vd.). Sonuçta dönemin Adalet Bakanı Mahmud Esat (Bozkurt) tarafından Mecelle tâdil komisyonlarının çalışmaları durdurularak İsviçre Medenî Kanunu'nun alınması faaliyetlerine hız verilmiş ve tercüme edilen İsviçre Medenî Kanunu 17 Şubat, borçlar kanunu 22 Nisan 1926'da Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde kabul edilmiştir. Her iki kanunun 4 Ekim 1926'da yürürlüğe girmesiyle Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye yürürlükten kaldırılmıştır.

Şerhleri ve Tercümeleri. Mecelle birçok şerh çalışmasına konu olmuştur. Bunların önemlileri şunlardır: 1. Kırımlı Abdüssettâr Efendi, Mecelle Şerhi Teşrih (İstanbul 1296). 2. Mesud Efendi, Mirât-ı Mecelle (İstanbul 1297/1299 r., 1299, 1302). Mecelle maddelerinin dayandığı fıkhî kaynakları bazan aynen, bazan özet olarak veren bir çalışmadır. 3. Selîm b. Rüstem el-Bâz, Şerḥu'l-Mecelle (Beyrut 1888-1889, İstanbul 1305, Beyrut 1406/1986). 4. Ali Haydar Efendi (Küçük), Dürerü'l-hükkâm* şerhu Mecelleti'l-ahkâm (İstanbul 1310-1316, 1330, 1331). Fehmî el-Hüseynî tarafından Arapça'ya tercüme edilmiştir (Beyrut, ts.). 5. Hâfız Mehmed Ziyâeddin, Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye Şerhi

(İstanbul 1312). 6. Hacı Reşid Paşa, Rûhu'l-Mecelle (I-VIII, İstanbul 1326-1328). 7. Muhammed Hâlid Attâsî, Şerḥu'l-Mecelle. Müftî Emced Ali tarafından Urduca'ya tercüme edilmiştir (İslâmâbâd 1406/1986). 8. Kuyucaklızâde Âtıf Efendi, Mecelle Şerhi (İstanbul 1311-1318). Müellifin vefatı sebebiyle "Kitâbü'ş-Şirket"e kadar gelebilmiştir.

Mecelle Fransızca (Demetrius Nicolaides, Code civil ottoman, İstanbul 1881; G. Young, Corps de droit ottoman, Oxford 1906, VI, 169-446), İngilizce (Vitchen Servicen, Code Civil Ottoman, Costantinople 1872; W. E. Grigsby, The Medjelle, London 1895; Sir Charles Tyser, The Mejelle, Nikosia 1901, Lahore, ts.; Charles Hooper, The Civil Law of Palestine and

Transjordan, c. I, Jerusalem 1933), Almanca, Rumca, Boşnakça (Medjellei Ahkâmi Şer'iye / Otomanski Gragjanski Zakonik, Sarayevo 1906), Bulgarca, Arapça (Ahmed Fâris eş-Şidyâk, Mecelletü aḥkâmi'l-ʿadliyye, İstanbul 1879, 1880, 1882; el-Mecelle, İstanbul 1305; Kâşifülgıtâ Muhammed Hüseyin, Taḥrîrü'l-Mecelle, I-V, Necef 1359-1362), Urduca ve Malayca'ya da (trc. Akhir Haji Yaacob, al-Aḥkam al-ʿAdliyyah: Undang-Undang Sivil Islam, Kuala Lumpur DPB 1990) çevrilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Cevdet, Tezâkir, I, 62-64; IV, 73, 95-97; a.mlf., Maʿrûzât, s. 200-213; Le Baron I. de Testa, Recueil des traités de la porte ottomane avec la puissances étrangères, Paris 1892, VII, 420, 469, 505, 511; Hacı Reşid Paşa, Rûhu'l-Mecelle, İstanbul 1326, tür.yer.; E. Engelhard, Türkiye ve Tanzimat (trc. Ali Reşâd), İstanbul 1328, tür.yer.; Ali Haydar, Dürerü'l-hükkâm, İstanbul 1330, I-IV, tür.yer.; Düstur, İkinci tertip, İstanbul 1334, VI, 635-636; Ali Fuat Türkgeldi, Ricâl-i Mühimme-i Siyâsiyye, İstanbul 1928, s. 127; Türkiye Maarif Tarihi, I, 229-230; Hıfzı Veldet Velidedeoğlu, "Kanunlaştırma Hareketleri ve Tanzimat", Tanzimat I, İstanbul 1940, s. 139-209; Ebülʿulâ Mardin, Medenî Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa, İstanbul 1946, tür.yer.; Enver Ziya Karal, Osmanlı Tarihi (Ankara 1954-56), Ankara 1988, VI, 26; VII, 166-169; Subhî Mahmesânî, el-Evżâʿu't-teşrîʿiyye fi'd-düveli'l-ʿArabiyye, Beyrut 1962, s. 178-182, 232, 262-263, 290-291, 310, 337-338; Chafik Chehata, Precis de droit musulman, Paris 1970, s. 36; Özege, Katalog, III, 1042-1044; IV, 1490, 1843; Yaşar Karayalçın - Ahmet Mumcu, Türk Hukuk Bibliyografyası, Ankara 1972, s. 55-64; N. Anderson, Law Reform in the Muslim World, London 1976, s. 86-100; R. H. Eisenman, Islamic Law in Palestine and Israel, Leiden 1978, s. 19-26, 106-135, 245-260; Âgā Büzürg-i Tahrânî, Ṭabaḳātü aʿlâmi'ş-Şîʿa, Meşhed 1404, I/2, s. 619; M. Yusuf Guraya, Islamic Jurisprudence in the Modern World, Lahore 1986, s. 45-49; Hulusi Yavuz, "Mecelle'nin Tedvini ve Cevdet Paşa'nın Hizmetleri", Ahmed Cevdet Paşa Semineri, İstanbul 1986, s. 41-101; a.mlf., "Events Leading to the Compilation of the First Ottoman Civil Code", İTED, VIII/1-4 (1984),

s. 89-122; M. Âkif Aydın, “Bir Hukukçu Olarak Ahmed Cevdet Paşa”, Ahmed Cevdet Paşa Semineri, İstanbul 1986, s. 21-37; a.mlf., “Mecelle’nin Hazırlanışı”, Osm.Ar., IX (1989), s. 31-50; a.mlf., “Mecelle’nin Yürürlükten Kaldırılan Altıncı Kitabı Kitabü’l-Vedia”, a.e., XIII (1993), s. 207-226; a.mlf., “Türk Hukukunun Laikleşme Sürecinde Lozan’ın Oynadığı Rol”, İslâmî Araştırmalar, VIII/3-4, Ankara 1995, s. 166-172; Zainudin Jaffar B. Sharî’ah, “The Development of Islamic Legal Thoughts in Twentieth Century Malaysia: An Asessment of Cross-Cultural Links with Special Reference to the Ottoman Majallat al-Ahkam al-Adliyyah”, Proceeding of the Annual Conference of the British Society for Middle Eastern Studies, Manchester 1994 (?), s. 292-306; Fikret Karçiç, Bosna-Hersek İslam Hukuk Tarihi (trc. Mehmet Erdoğan), İstanbul 1994, s. 45; Abdüssettâr Huveylidî, “el-Ḫaṣâʾiṣü’n-nehciyye li-Mecelleti’l-aḥkâmi’l-ʿadliyye”, Aʿmâlü’l-müʾtemeri’l-ʿâlemiyyi’s-sâdis li’d-dirâsati’l-ʿOs̱mâniyye ḥavle vażʿiyyeti’d-dirâsât ḥavle’l-vilâyâti’l-ʿArabiyye fi’l-maʿhedi’l-ʿOs̱mânî ḫilâle’s̱-s̱elâsîne sene el-mâżiye (nşr. Abdülcelîl Temîmî), Ftersi-Zaghouan 1996, s. 129-142; Osman Kaşıkçı, İslâm ve Osmanlı Hukukunda Mecelle, İstanbul 1997; Seyyid Nesib, “Mecelle’nin Islahına Doğru”, Dârülfünun Hukuk Fakültesi Mecmuası, I/4, İstanbul 1323, s. 404-425; “İhzâr-ı Kavânîn Komisyonları Kānûn-i Medenî Tâlî Komisyonunun Lâyihası”, Cerîde-i Adliyye, VII/160-162, İstanbul 1333, s. 863-942; Sıddık Sami Onar, “Osmanlı İmparatorluğunda İslâm Hukukunun Bir Kısmının Codification’u, Mecelle”, İÜ Hukuk Fakültesi Mecmuası, XX/1-4, İstanbul 1954, s. 57-85; Şerif Arif Mardin, “Some Explanatory Notes on the Origins of the ‘Mecelle’ (Medjelle)”, MW, LI (1968), s. 189-196, 274-279; Mehmed Begović, “Similarities between the Mecelle and the General Proprietary Code of Montenegro”, POF, XXXVI (1987), s. 133-147; J. H. Kramers, “Med̲jelle”, EI (İng.), V, 449; Ali Ölmezoğlu, “Cevdet Paşa”, İA, III, 116-121; A. Cevad Eren, “Tanzîmât”, a.e., XI, 709-764; C. V. Findley, “Med̲jelle”, EI² (İng.), VI, 971-972.

M. Âkif Aydın

MECELLE-i UMÛR-ı BELEDİYYE

(مجلّهء امور بلديّه)

Osman Nuri Ergin'in (ö. 1961) belediyecilik, şehir ve medeniyet tarihiyle ilgili eseri.

Adının işaret ettiği alanın ötesinde eser din, kültür, sanat, siyaset, iktisat, müesseseler ve medeniyet tarihi hakkında insanlık mirasını yer yer mukayeseli olarak değerlendiren bir külliyattır. Aynı zamanda Türkiye'de belediyecilik alanında ilk ve en kapsamlı çalışma olma özelliğini hâlâ korumaktadır. Yirmi iki yıllık belediye memuriyet hayatı bulunan Osman Nuri pek çok evrak ve belgeyi toplayarak bir arşiv oluşturmuş, bu çalışma kendisine zengin ve sağlam bir zemin hazırlamıştır. Bu arşivin yanı sıra konuyla ilgili Doğu ve Batı'daki temel kaynakları kullanarak, ayrıca şahsî tecrübelerini, özel bilgilerini, yazışmalarını değerlendirerek 4722 sayfayı bulan bir külliyat ortaya çıkarmıştır. Eserin 1776 sayfa tutan ilk cildi telif olup diğer ciltleri ferman, irade, kanun, nizam, tâlimat, imtiyâzât, mukavelât vb. metinleri ihtiva etmektedir. Mecelle, müellifin şehir ve belediyecilik tarihiyle ilgili yayımladığı ondan fazla eserin en önemlisi olduğu gibi muhtevası, telif tarzı, kaynak kullanımı ve hacmi itibariyle bu alanda dünya dillerindeki metinler arasında da ayrı bir yeri vardır.

Mukaddimede Mecelle-i Umûr-ı Belediyye'nin nasıl ortaya çıktığını anlatan Osman Nuri, II. Meşrutiyet'in ardından hükümet ve devlet teşkilâtı arasında belediyenin konumunu gösteren çalışmalara başlandığı sırada kendisinin şehremâneti arşivini düzenlemekle görevli Hazîne-i Evrâk başkâtipliğine tayin edildiğini, karşılaştığı engellemelere rağmen önce II, III ve IV. ciltleri kısa sürede tamamladığını, V. cildin araya savaşın girmesi yüzünden dört yıl sonra hazır olabildiğini, son olarak da eserin teorik çerçevesini teşkil eden I. cildi telif ettiğini söylemektedir.

Çalışmanın en özgün ve önemli kısmını oluşturan, "Târîh-i Teşkîlât-ı Belediyye" başlıklı I. cildi beş kısma ve her kısım bab ve fasıllara ayrılmıştır. Mukaddimenin arkasından belediye kavramı hakkında bilgi

verilmekte, ardından birinci kısım başlamaktadır. Bu ciltte yer alan bazı başlıklar Batı'da şehir ve belediye teşkilâtı tarihi, İslâm kültüründe belediyeye dair hususlar, İslâm ülkelerinde belde ve belediye işleriyle ilgili görevliler, esnaf teşkilâtları, halkın iâşesi ve narh işlerine dair meseleler, zâbıta görevleri ve tarihçesi, imar, inşa, yol tahsisi ve itfaiye teşkilâtı gibi hususlar yer almaktadır. Eserin üçüncü kısmı asıl konuyu oluşturan Osmanlı topraklarında belediye teşkilâtına ayrılmıştır. İlk planlamada cildin sonunda İstanbul şehreminlerinin hal tercümesinin yazılması düşünülmüş ve bununla ilgili çalışma tamamlanmışken hacim yüzünden bundan vazgeçilerek sadece şehreminlerinin isimlerini ve görev sürelerini bildiren liste ile yetinilmiştir. I. cildin sonunda isim, münderecat ve kaynaklara ait genel bir indeks vardır.

Müellif eserine konuyla doğrudan ilgili olmamakla birlikte devrindeki bazı siyasî tartışmalara dair görüşlerini de yansıtmıştır. Ergin ayrıca Doğu ve Batı geleneklerinde şehir hayatının gelişiminin farklı olmasından dolayı belediyecilik teşkilâtı ve hizmetlerinin değiştiğini, gerek şehirlerin gerekse belediyeciliğin yapısında orada yaşayanların millî vasıflarına uygun olarak gelişme görüldüğünü ve medeniyetlerin yükselişinde sivil toplum kurumlarının gerekliliğini vurgulamaktadır. Bu çerçevede belediye yönetimlerinin halk tarafından belirlenmesi, kendi alanlarında yargı yetkisine sahip olmaları ve belediyelerin yetki alanlarında merkezî idarenin vesayeti altına girmemeleri gerektiğini de anlatır.

Mecelle-i Umûr-i Belediyye, Osmanlı geleneği çerçevesinde yer yer ayrıntı sayılabilecek uzun bölümler ihtiva eden, bazan maksat dışında başka konulara geçip bilgi birikimini yansıtırcasına izahata giren, müellifin zaman zaman dinî, idarî ve siyasî görüşlerini satır aralarına serpiştirdiği kırkambar türü bir çalışma özelliği taşımaktadır. Bu haliyle eser, aynı zamanda Osmanlı Devleti'nin çöküş devri ve Cumhuriyet'in kuruluş dönemini birlikte yaşamış muhafazakâr aydınların iki dönemi telif gayretlerinde nasıl bir ruh hali taşıdıklarını da yansıtması bakımından önemlidir.

Beş cilt halinde yayımlanan eser (1330-1338), Latin harflerine aktarılarak son cildi indeks olmak üzere dokuz cilt halinde İstanbul Belediyesi tarafından tekrar neşredilmiştir (1995). Mukaddimesinden, müellifin diğer eserleri İstanbul Şehreminleri (İstanbul 1927) ve İstanbul Şehri Rehberi'nin (İstanbul 1936) esasen Mecelle içinde düşünüldüğünü, ancak eserin hacmi

çok genişleyince bunların ayrı olarak basıldığı anlaşılmaktadır. Osman Nuri'nin Muhtasar Mecelle-i Umûr-ı Belediyye adlı bir neşri daha vardır (İstanbul 1337). Bu eser Küçük Mecelle-i Umûr-ı Belediyye başlığıyla da yayımlanmıştır (İstanbul 1340).

BİBLİYOGRAFYA

Osman Nuri [Ergin], Mecelle-i Umûr-ı Belediyye, I-V, İstanbul 1330-38; Emin Nedret İşli, Osman Nuri Ergin: Hayatı ve Eserleri, İstanbul 2003, s. 1-9; Mehmet Ali Gökaçtı, "Ölümünün Kırkıncı Yılında Türk Belediyeciliğinin Anıt İsmi: Osman Nuri Ergin", TT, XXXVI/221 (2001), s. 7-15.

Azmi Özcan

MECELLETÜ'l-EZHER

(مجلة الأزهر)

Câmiu'l-Ezher'in çıkardığı aylık dergi.

Câmiu'l-Ezher Yüksek Konseyi üyesi Abdülazîz Muhammed Bek'in 1926 yılında Ezher'in üstlendiği misyonu ve dolayısıyla İslâm davetini her yere ulaştıracak bir derginin çıkarılması yolundaki talebinden birkaç yıl sonra Muhammed el-Ahmedî ez-Zevâhirî'nin Ezher şeyhliğine getirilmesinin ardından konu tekrar gündeme getirilmiş ve 29 Mayıs 1930 tarihinde Nûrü'l-İslâm adıyla bir derginin yayımlanmasına başlanmış, derginin adı üç yıl sonra Mecelletü'l-Ezher olarak değiştirilmiştir. Derginin amaçları ilk sayısında şöyle açıklanmıştır: İslâmî gerçekleri yaymak, dinin esas ve ahkâmına dair ileri sürülen bazı eleştirileri cevaplandırmak, Hz. Peygamber'in sünnetini uydurma hadislerden ayıklamak, İslâm büyüklerinin hayat hikâyelerini yazmak, İslâm'ı çirkin göstermeye yönelik her türlü teşebbüsü önlemek.

Dergi, 1941-1942 yıllarından itibaren yazı işleri müdürlüğünü yürüten M. Ferîd Vecdî ve arkadaşlarının bir platformu haline gelmiştir. 1946'da Ezher Şeyhi Mustafa Abdürrâzık'ın başkanlığında toplanan bir komisyon Mecelletü'l-Ezher için bazı yeni yöntem ve hedefler belirledi. Bunlar arasında derginin Câmiu'l-Ezher'in mesajını en iyi biçimde ifade edecek şekilde ıslah edilmesi, konuların çeşitlendirilmesi, yabancı dilde bir ek hazırlanması, kıymetli Arapça yazmaların tanıtılması, basılması veya dergide yayımlanması gibi hususlar bulunuyordu. Ayrıca derginin gerçekleştireceği faaliyetler içinde İslâmî araştırmalara destek verilmesi, Ezher ile diğer üniversite ve araştırma merkezleri arasında irtibat kurulması, Ezherliler için eğitim ve öğretim malzemelerinin hazırlanması gibi konular yer alıyordu.

Mecelletü'l-Ezher başlangıcından 1952 yılına kadar aylık olarak, Ağustos 1954 - Ocak 1955 arasında ayda iki sayı çıkarıldıktan sonra Şubat 1955'ten itibaren tekrar eski periyoduyla yayımlanmıştır. Dergide tefsir, hadis,

kelâm, fıkıh, tarih, siyer ve biyografi, edebiyat, pozitif ilimler, İslâm dünyasından haberler, kitap tanıtımı, hikâye ve fıkralar gibi konularla İslâm dini hakkında Batı'da yayımlanmış kitap ve makalelere yer verilmiş, ayrıca sonuna bazı yazıların İngilizce çevirileri eklenmiştir.

Siyasetten uzak kalınacağı daha ilk sayısında belirtilmekle birlikte Mecelletü'l-Ezher'de güncel siyasî eğilimleri meşrulaştıran, bazan siyaseti yönlendirme-yi amaçlayan yazılar da çıkmıştır. Meselâ Cemâl Abdünnâsır döneminde İslâm sosyalizmi ele alınmış, Arap-İsrail savaşı gibi önemli meselelere dergi yöneticilerinin ortaya koyduğu İslâmî ölçüler çerçevesinde yaklaşımlarda bulunulmuştur. Dergide önce krallık döneminin yönetim şeklini destekleyen yazılar neşredilmiş, ardından cumhuriyeti ilân eden ihtilâl hareketini meşrû sayan bir tutum sergilenmiş, ihtilâlin Ezher Üniversitesi'ndeki reform hareketi bilimsel devrim olarak gösterilmiş, siyasî düzen sosyalizme kayınca bu temayül ve uygulama İslâmî çerçeve içinde görülmüş, iktisadî teşekküller kamulaştırılınca bunun fıkıhtaki mesâlih-i mürsele veya sedd-i zerâi' ilkelerine dahil olduğu açıklanmıştır. 1954 ve 1965 yıllarında devletin İhvân-ı Müslimîn ile çatışması üzerine dergi bu topluluğu eleştiren bir tavır içine girmiştir. Enver Sedat'ın Abdünnâsır'ın çizgisinden ayrılarak "din ve ilim devleti" sloganı etrafında oluşturduğu politika neticesinde Ezher dergisinde bu yönde yazılar yazılmış, din ve siyaset, şûra ve demokrasi konularında makalelere yer verilmiş, Ezherliler tarafından hazırlanan anayasa ve çok sayıda

kanun taslağı yayımlanmıştır (1970-1981 yılları arasında Mecelletü'l-Ezher'de çıkan siyasî içerikli yazılar için bk. Hilal Görgün, Die Politische Rolle der Azhar in der Sadat aera [1970-1981], İstanbul 1998).

Derginin editörlüğünü yapanlar arasında Muhammed Hıdır Hüseyin, M. Ferîd Vecdî, Ahmed Hasan ez-Zeyyât, Muhibbüddin el-Hatîb, Muhammed Arefe, Abdüllatîf es-Sübkî, Abdurrahman Îsâ, Abdürrahim Fevde, Abdülvedûd Şelebî, Muhammed Sâbir el-Berdisî ve Abdülmutî' Beyyûmî gibi Ezher ulemâsı bulunmaktadır.

Başından beri Meşyehatü'l-Ezher tarafından çıkarılan dergiyi Muharrem 1392 (Şubat 1972) tarihinden itibaren Ezher'in önemli komisyonlarından biri olan Mecmau'l-buhûsi'l-İslâmiyye neşretmeye başlamıştır. 2003 yılı

içinde derginin 76. cildine ait sayılar yayımlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

W. C. Smith, The Azhar Journal-Survey and Critique (doktora tezi, 1948), Princeton University; a.mlf., Islam in Modern History, London 1957, s. 122-156; M. Mansûr Mahmûd Heybe, eṣ-Ṣıḥâfetü'l-İslâmiyye fî Mıṣr beyne ʿAbdinnâṣır ve's-Sâdât: 1952-1981, Mansûre 1410/1990, s. 157-177; Sâmî Abdülazîz el-Kûmî, eṣ-Ṣıḥâfetü'l-İslâmiyye fî Mıṣr fi'l-ḳarni't-tâsiʿ ʿaşer, Mansûre 1413/1992, tür.yer.; Enver el-Cündî, Mevsûʿatü târîḫi'ṣ-ṣıḥâfeti'l-İslâmiyye ḫilâle'l-ḳarni'r-râbiʿ ʿaşer, [baskı yeri yok] 1986 (Dârü'l-ensâr), tür.yer.; Hilal Görgün, Die Politische Rolle der Azhar in der Sadat aera (1970-1981), İstanbul 1998, tür.yer.; Mahmûd eş-Şarkāvî, "Reʾy fî Mecelleti'l-Ezher", er-Risâle, XIV/684, Kahire 1946, s. 1039-1040; "el-Lâʾiḥatü'd-dâḫiliyye li-Mecelleti'l-Ezher", a.e., s. 1069.

Muhammed Harb

MECELLETÜ'l-MECMAİ'l-İLMİYYİ'l-ARABÎ

(مجلّة المجمع العلميّ العربي)

Suriye Arap Dil Kurumu'nun (Mecmau'l-lugati'l-Arabiyye) yayım organı olan Mecelletü Mecmaʿ i'l-lu^{3}ati'l-ʿ Arabiyye dergisinin ilk adı

(bk. MECMAU'l-LUGATİ'l-ARABİYYE).

MECELLETÜ MECMAİ’l-LUGATİ’l-ARABİYYE

(مجلّة مجمع اللغة العربيّة)

Suriye, Mısır ve Ürdün Arap dil kurumlarının (Mecmau’l-lugati’l-Arabiyye) yayım organları olan dergilerin ortak adı

(bk. MECMAU’l-LUGATİ’l-ARABİYYE).

MECELLETÜ’n-NİSÂB

(مجلّة النصاب)

Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin’in (ö. 1202/1787) Türk-İslâm meşhurlarına dair Arapça biyografi eseri.

Tam adı Mecelletü’n-nişâb fi’n-nisebi ve’l-künâ ve’l-elḳāb’dır. Müellifin biyografi alanındaki teliflerinin en önemlisi olan eser, Türk-İslâm dünyasının meşhur şahsiyetlerinden pek çoğunun kısa hal tercümesini lakap, künye ve mahlasları esas alınmak suretiyle bir araya getiren bir başvuru kitabıdır. İçinde ayrıca kendi hayatı ve eserleri hakkında bizzat müellif tarafından verilmiş önemli bilgiler bulunmaktadır. Mecelletü’n-nişâb’da dinî, edebî, tasavvufî konulara açıklık getirebilecek değerde mâlûmat yer alır. Fakat asıl önemli olan, biyografilerde verilen doğum ve ölüm tarihlerinin müellifin ciddi tahkikleriyle tesbit edilmiş olmasıdır.

Mecelletü’n-nişâb, Kâtib Çelebi’nin Süllemü’l-vüşûl’üne zeyil olmak üzere kaleme alınmışsa da ondan daha tam ve zengin oluşu bakımından bir üstünlük taşır. Bu alanda başta gelen bir telif olarak Sem‘ânî (ö. 562/1167) sekiz ciltlik el-Ensâb’ı yazmış, daha sonra İbnü’l-Esîr (ö. 630/1233) bunu üç cilt halinde özetleyerek el-Lübâb’ı meydana getirmiştir. Celâleddin es-Süyûtî (ö. 911/1505), İbnü’l-Esîr’in kitabını kendi ulaştığı bilgilerle (istidrak) birlikte Lübbü’l-Lübâb adıyla telhis etmiştir. Kâtib Çelebi de (ö. 1067/1657) Lübbü’l-Lübâb’a bazı ilâveler yaparak Süllemü’l-vüşûl’ü meydana getirmiş, ancak eserini tamamlayamadan ölmüştür. Müstakimzâde, Kâtib Çelebi’nin istidrakleriyle kendi istidraklerini birleştirmek suretiyle Mecelletü’n-nişâb’ı meydana getirmiştir.

350’den fazla kaynaktan yararlanılarak hazırlanan Mecelletü’n-nişâb 6 Ramazan 1175’te (31 Mart 1762) tamamlanmıştır. Eserin bilinen yegâne nüshası Süleymaniye Kütüphanesi’nde olup (Hâlet Efendi, nr. 628) nüsha müellifin ölümünden sekiz yıl sonra istinsah edilmiştir. İbnülemin Mahmud Kemal, Mecelletü’n-nişâb’ın müellif hattıyla ve dağınık vaziyetteki nüshasına vaktiyle sahaflarda rastlamış,

bundan eline geçirebildiği sayfalardan birinin fotoğrafını yayımlamıştır.

Arap alfabesine göre düzenlenen eserde harekelerde fetha, zamme ve kesre sırası takip edilmiştir. Ayrıca doğru okunabilmesi için bazı isimler harekelenmiştir. Ele alınan hal tercümelerinin belirtilen bab taksimi dışında meslek, mezhep ve zaman bakımından bir tasnif gözetilmeyerek sadece lakap, künye ve nisbelere göre bir araya getirildiği Mecelletü'n-nişâb bu özelliğiyle İslâm âleminin genel biyografi eserleri arasında yer almaktadır. Eser kısa cümlelerle kurulmuş kolayca anlaşılabilen bir ifadeye sahiptir.

Mecelletü'n-nişâb, her biri alfabe sırasına göre düzenlenmiş üç bölümden meydana gelmektedir. 1. "İbnü Fülân" tasnifli bölüm. "İbnü fülân" (falanın oğlu) diye meşhur olmuş şahsiyetlerin yer aldığı bölümde 1702 hal tercümesi bulunmaktadır. İbnü fülân terkibi aslında künye ifade ederse de burada künyeler bölümünden ayrı olarak ele alınmıştır. 2. Künyeler bölümü. "Ebû fülân" (falanın babası) diye meşhur olmuş kimselerin hal tercümelerini ihtiva etmektedir. Burada da toplam 1137 hal tercümesi maddesi yer alır. 3. Nisbeler bölümü. Mecelletü'n-nişâb'ın en geniş kısmını teşkil etmektedir. Buradaki nisbeler önce ilk harflerine göre bablara ayrılmış, her babdaki nisbeler kendi arasında alfabetik olarak sıralanmıştır. Bu bölümde lakaplar ve mahlaslar yer aldığı gibi kültür tarihi bakımından önemli eserlerin adları da kaydedilmiştir. Tamamı 9671 maddeden oluşan eser üzerinde Ahmet Yılmaz bir doktora çalışması yapmıştır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Müstakimzâde, Mecelletü'n-nişâb, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 628; a.mlf., Tuhfe, neşredenin önsözü, s. 59-61; Osmanlı Müellifleri, I, 168; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 405; Îzâḥu'l-meknûn, II, 432; Agâh Sırrı Levend, Türk Edebiyatı Tarihi, İstanbul 1984, I, 416; Ahmet Yılmaz, Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin: Hayatı Eserleri ve Mecelletü'n-Nisâb'ı (doktora tezi 1991), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 170-252; Ali Cânib [Yöntem], "Hattatlık ve Türkler", HM, sy. 54 (1927), s. 22.

Ahmet Yılmaz

MECÎD

(المجيد)

Allah'ın isimlerinden (esmâ-i hüsnâ) biri.

Sözlükte "asil, şerefli ve seçkin olmak" anlamındaki mecd (mecâde) kökünden türeyen mecîd "asil, şerefli, cömert olan" demektir. Aynı kökten türeyen mâcid de bu mânaya gelmekle birlikte sıfat-ı müşebbehe olan mecîdin daha zengin içerikli olduğu kabul edilir. Mecîd ve bununla birlikte esmâ-i hüsnâ listesinde yer alan mâcid Allah'a nisbet edildiğinde "yetkinliğin karşıtı olan her türlü nitelikten münezzeh, lutuf ve ikramı bol" anlamına gelir. Dilciler, mecd kökünün temel mânasının bolluk ve genişlikten ibaret olduğunu söylerler (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "mcd" md.; Lisânü'l-ʿArab, "mcd" md.; Zeccâc, s. 53). Buna göre belirtilen anlamların zengin ve derin içerikli (mübalağalı) olması gerekir.

Mecd kavramı Kur'ân-ı Kerîm'de sadece mecîd şeklinde dört âyette yer almaktadır. Bunların ikisi "çok şerefli" mânasıyla Kur'an'ın sıfatı durumundadır (Kāf 50/1; el-Burûc 85/21), biri Allah'a izâfe edilmiş (Hûd 11/73), biri de kıraat imamlarının farklı anlayış ve okuyuşlarına bağlı olarak ya zât-ı ilâhiyyenin veya arşın sıfatı olmuştur (el-Burûc 85/15). Taberî, her iki anlayışın taraftarlarını zikrettikten sonra ikisinin de anlam bakımından mümkün olduğunu belirtmiş (Câmiʿu'l-beyân, XXX, 174), kıraat âlimi Ahmed b. Muhammed el-Bennâ ise iki okuyuşta da mecîdin Allah'a nisbetinin gramer açısından imkân dahilinde bulunduğunu söylemiştir (İtḥâfü fużalâʾi'l-beşer, s. 436). Ancak sözü edilen âyetin, içinde yer aldığı âyetler bağlamında incelendiği takdirde zât-ı ilâhiyyeye sıfat olduğunu kabul etmek daha isabetli görünmektedir.

Mecîd ve mâcid hem İbn Mâce hem Tirmizî'nin naklettiği doksan dokuz esmâ-i hüsnâ listesinde yer almıştır ("Duʿâ", 10; "Daʿavât", 82). Bunun dışında çok sayıda hadis rivayetinde her iki isim de zikredilmiş, özellikle namazlarda selâmdan önce okunan ve "hamîdün mecîd" isimleriyle sona eren "Allahümme salli", "Allahümme bârik" metinleri Kütüb-i Sitte'nin

tamamında rivayet edilmiştir (Wensinck, el-Muʿcem, “mcd” md.). Bu rivayetlerde Cenâb-ı Hak bir kutsî hadiste zâtını mecd kavramıyla nitelediği gibi Hz. Peygamber’in dua ve niyazlarında geçen birçok mecd nitelemesi de (temcîd) tekrarlanmıştır. Ebü’l-Bekā temcîdin (zât-ı ilâhiyyeyi mecd kavramıyla niteleme) “lâ havle ve lâ kuvvete illâ bi’llâh” (bütün güç ve kudret Allah’a aittir) ifadesinden ibaret olduğunu söylemiştir (el-Külliyyât, s. 870). Resûlullah’ın gece namazının arkasından okuduğu duanın tenzih nitelemeleriyle şekillenen son cümleleri şöyledir: “Allahım! Bizi doğru yola kılavuzluk eden ve onu fiilen izleyen, hak yoldan sapmayan ve saptırmayan, dostlarınla barışık ve düşmanlarına dargın olan kimseler grubuna kat. Güç ve kudret ridâsına bürünüp bunu yaratıklara beyan eden, mecd ve şerefle vasıflanıp yücelen, tesbih ve tenzîhe yegâne lâyık olan, lutuf, ihsan, mecd, kerem ve azamet sahibi Allahım! Seni yüceltir, seni her türlü eksiklikten tenzih ederim” (Tirmizî, “Daʿavât”, 30). Mâcid isminin kerem, azamet ve bol lutuf mânasını pekiştirdiği kabul edilir.

Genellikle âlimler, mecîd ismini Allah Teâlâ’nın zâtına ve sıfatlarına yönelik olmak üzere iki açıdan yorumlamışlardır. Zâta yönelik yorum O’nu acz ve eksiklikten, yani yaratılmışlık özelliklerinden berî ve münezzeh tutmayı, fiillerine yönelik yorum da lutuf ve ihsanının çok olduğunu belirtmeyi amaçlamıştır. Bunların ikisi de zât-ı ilâhiyyeyi yetkin sıfatlarla niteleme noktasında birleşir. Ebû Bekir İbnü’l-Arabî’ye göre tenzih yöntemi kemal ifade etmesi açısından ispat yönteminden daha kapsamlıdır. Çünkü kişinin olumlu özelliklere sahip olmakla birlikte bazı kusurlar taşıması mümkündür. Buna karşılık olumsuz niteliklerden uzak bulunan bir kimsede bunların karşıtlarını oluşturan meziyetler mevcut olur (el-Emedü’l-aḳṣâ, vr. 41a). Abdülkerîm el-Kuşeyrî Allah’ın insanlara lutfettiği, fakat çok kimsenin farkına varmadığı nimetlerden birinin de inanmış kalplerini hali üzere devam ettirip hayatlarında geçirdikleri zamanları bozucu unsurlardan arındırmasıdır. İnsanların tâbi tutulduğu en büyük imtihan ise sevgi odaklarının çeşitli alternatiflere açık bulunmasıdır (et-Taḥbîr, s. 66).

Mecîd zâtî-tenzîhî bir isim olarak düşünüldüğü takdirde alî, azîm, celîl, müteâlî; fiilî bir sıfat konumunda görülmesi halinde ise kerîm, ber ve ganî isimleriyle anlam yakınlığı içinde bulunur.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “mcd” md.; Lisânü’l-ʿArab, “mcd” md.; Wensinck, el-Muʿcem, “mcd” md.; İbn Mâce, “Duʿâʾ”, 10; Tirmizî, “Daʿavât”, 30, 82; Taberî, Câmiʿu’l-beyân (nşr. Halîl el-Mîs), Beyrut 1415/1995, XXX, 174; Zeccâc, Tefsîru esmâʾillâhi’l-ḥüsnâ (nşr. Ahmed Yûsuf ed-Dekkāk), Beyrut 1395/1975, s. 53, 57; Mâtürîdî, Teʾvîlâtü’l-Ḳurʾân, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 40, vr. 343a; Hattâbî, Şeʾnü’d-duʿâʾ (nşr. Ahmed Yûsuf ed-Dekkāk), Dımaşk 1404/1984, s. 82; Ebû Abdullah el-Halîmî, el-Minhâc fî şuʿabi’l-îmân (nşr. Hilmî M. Fûde), Beyrut 1399/1979, III, 195, 197; İbn Fûrek, Mücerredü’l-Maḳālât, s. 47, 55; Abdülkāhir el-Bağdâdî, el-Esmâʾ ve’ṣ-ṣıfât, Kayseri Râşid Efendi Ktp.,

nr. 497, vr. 167b-168a; Kuşeyrî, et-Taḥbîr fi’t-teẕkîr (nşr. İbrâhim Besyûnî), Kahire 1968, s. 66-67; Gazzâlî, el-Maḳṣadü’l-esnâ (Fazluh), s. 133, 144, 174; Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, el-Emedü’l-aḳṣâ, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 499, vr. 40b-41b; Fahreddin er-Râzî, Levâmiʿu’l-beyyinât (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa‘d), Beyrut 1404/1984, s. 288-289; a.mlf., Mefâtîḥu’l-ġayb, Beyrut 1410/1990, XXXI, 124; Ebü’l-Bekā, el-Külliyyât, s. 870; Bennâ, İtḥâfü fużalâʾi’l-beşer (nşr. Ali Muhammed ed-Dabbâ‘), Kahire 1359, s. 436; Bekir Topaloğlu, “Esmâ-i Hüsnâ”, DİA, XI, 407-409.

Bekir Topaloğlu

MECİDİYE

(مجيديه)

Osmanlılar’da bir tür altın ve gümüş para.

Osmanlı Padişahı Abdülmecid’in tahta çıkışının altıncı yılı dolayısıyla 1260’ta (1844) onun adına basılan altın ve gümüş paraların genel adıdır. Bu tabir, daha çok 20 kuruş değerindeki gümüş sikkeleri belirtmek üzere yaygın olarak kullanılmıştır. Paranın basılma sebebi, Abdülmecid’in cülûsunun ilk yıllarında piyasada bol miktarda değişik türde ve bir kısmı mağşuş sikkelerin bulunmasıdır. Karışıklığı gidermek için 26 Safer 1256’da (29 Nisan 1840) çıkan bir fermanla paraların toplanıp yeni bir paranın basılması kararlaştırıldı. Fakat bunun için darphânenin teknik imkânlarının yetersiz kalması üzerine Londra’dan gerekli aletler sipariş edildi. Böylece yenilenen darphâne para basmaya hazır hale geldi. 25 Cemâziyelâhir 1259’da (23 Temmuz 1843) eski paralar kesin olarak tedavülden kaldırıldı, yenileri çıktığından eskilerin peyderpey darphâneye teslim edilmesi 4 Cemâziyelevvel 1260’ta (22 Mayıs 1844) gazete ile duyuruldu. İlk mecidiye 22 Nisan, yarım mecidiye 18 Mayıs, çeyrek mecidiye 19 Mayıs 1844’te basıldı.

Yeni darbedilen altın paralar 11 dirhem 4 kırat ağırlığında 500 kuruşluk (beş yüzlük / beşibirlik), 2 dirhem 4 kırat ağırlığında 100 kuruşluk (yüzlük) ve cülûsun dokuzuncu yılında basılan 5 dirhem 10 kırat ağırlığında 250 kuruşluk olup bunlara mecidiye deniyordu. Ayrıca 50’lik (yarım) ve 25’lik (çeyrek) altın mecidiyeler basılmıştı. Altın mecidiyeler yanında yine cülûsun altıncı yılında gümüşten 7 dirhem 8 kırat ayarında 1 mecidiye (20 kuruşluk) ve bunun alt birimleri olarak 3 dirhem 12 kırat ağırlığında 1/2 mecidiye (10 kuruşluk), 1 dirhem 14 kırat ağırlığında 1/4 mecidiye (5 kuruşluk) hazırlandı. Özellikle bu gümüş paralar için mecidiye adı genelleşti ve daha sonra basılan bu tür paralara da mecidiye dendi. Bunların 10 kuruşluğuna halk arasında yarım, 5 kuruşluğuna çeyrek adı veriliyordu. Daha küçük birimleri ise ikilik (12 kırat), kuruşluk (6 kırat) ve 20 paralıktı (3 kırat). Gümüş mecidiyeler halk arasında “beyaz mecidiye, sim mecidiye”

olarak anılmıştır. İlk basımından Abdülmecid'in ölümüne kadar geçen süre zarfında 15.312.329 adet altın, 54.987.960 adet gümüş mecidiye darbedilmiştir.

Mecidiyelerin bir yüzünde Abdülmecid'in tuğrası ile cülûsunun kaçıncı yılında basıldığını gösteren kayıtlar, diğer yüzünde darp yeriyle cülûs tarihi olan 1255 rakamı bulunur. Mecidiye altınında tuğranın üstünde yedi yıldız, altında yıl, sağ ve sol taraflarında aşağıdan yay ve ok kesesiyle bağlı defne dalları vardır. Beş yüzlük ve iki yüzlükte söz konusu bağın altında rakamla kuruş değeri yazılıdır. Bu ise daha önceki altın sikkelerde görülmeyen bir yeniliktir. Diğer yüzde yazıların etrafında defne dalı yer alır, bunlar altta bir kurdela ile birbirine bağlıdır, üstte de bir yıldız bulunur. Gümüş mecidiyede tuğra ve yazıların etrafında daire şeklinde on iki adet ay ve yıldız, bunların dış tarafında on iki çiçek motifi vardır. Mecidiyelerin İstanbul dışında Edirne, Mısır ve Tunus'ta basılmış örnekleri de mevcuttur.

BİBLİYOGRAFYA

İsmâil Galib, Takvîm-i Meskûkât-ı Osmâniyye, İstanbul 1307, s. 426-429, 436-442; Lutfî, Târih (nşr. Yücel Demirel), İstanbul 1999, VI, 1056; VII, 1150-1151; VIII, 1216; Nuri Pere, Osmanlılarda Madenî Paralar, İstanbul 1968, s. 257-261; Cüneyt Ölçer, Sultan Abdülmecid Devri Osmanlı Madeni Paraları, İstanbul 1978, tür.yer.; Takvîm-i Vekāyi‘, sy. 259, 265, 270; Pakalın, II, 428; İ. H. Uzunçarşılı, "Mecidiye", İA, VII, 439; Nezihi Aykut, "Çeyrek", DİA, VIII, 298-299.

DİA

el-MECİSTÎ

(المجسطي)

Batlamyus’un (ö. 168 [?]) astronomiye dair Sintaksis veya Matematikis Sintaksis olarak anılan eserinin İslâm literatüründeki adı

(bk. BATLAMYUS).

MECLİS

(المجلس)

Bir muhaddisin talebelerine hadis yazdırmak için yaptığı toplantı ve bu toplantıda yazılan hadislerden meydana gelen eser

(bk. İMLÂ).

MECLİS

(المجلس)

Akdi oluşturan irade beyanlarını içeren görüşme ve müzakerelerin cereyan ettiği yer ve zaman anlamında fıkıh terimi.

Sözlükte "oturmak" anlamındaki cülûs masdarından türeyen meclis kelimesi "oturulan yer ve oturma zamanı, oturum, toplantı" mânalarına gelir. Kelimenin bir eylem veya faaliyete izafe edilmesiyle oluşturulan tamlama onun icra edildiği veya cereyan ettiği yeri ifade eder. Kur'ân-ı Kerîm'de bir yerde çoğul (mecâlis) şekliyle geçen meclis (el-Mücâdile 58/11) hadislerde sözlük anlamı çerçevesinde yer alır. Fıkıh literatüründe kelime tek başına kullanıldığında çoğunlukla "meclisü'l-akd" tamlaması anlaşılır. Fakat bu terim, akdin kuruluş sürecinde peş peşe devreye giren üç muhayyerlikle iç içe işlenir ki bunlar rücû, kabul ve meclis muhayyerlikleridir. Meclisü'l-akd terkibi klasik fıkıh literatüründe akidlerin muhtelif

türlerinden her biri, özellikle de akdin kuruluş evresi işlenirken sıkça geçer. Çeşitli yerlere serpiştirilmiş, meseleci bir şekilde incelenen akidle ilgili temel kavramları sistematik bir bütünlük içinde ele almayı amaçlayan modern İslâm hukuku çalışmalarında ise bu kavram akid genel teorisi çerçevesinde derli toplu biçimde işlenmeye çalışılır.

Hukukta kural olarak hakların ancak sahibinin iradesinden etkilenebileceği öngörülür. Hakları etkileme amacına yönelik irade açıklamaları "hukukî işlem" adını alır ve hukuk tekniği açısından ince ayırımlara tâbi tutulur. Bu işlemlerin en önemli türünü oluşturan akidlerin kuruluş süreci fıkıh doktrininde mühim bir yere sahiptir. Akdin bu evresiyle ilgili temel kavramlardan biri de akid meclisidir. Akid, terim olarak iki tarafın karşılıklı irade açıklamalarının irtibatını ifade eder (Mecelle, md. 103) ve akdin özünü teşkil eden bu irtibat ancak iki tarafın iradesinin birbiriyle örtüşmesi halinde gerçekleşir. Karşılıklı iki iradenin akidle sonuçlanması için bunların belli bir konu üzerinde birleşmesi ve ciddi bir ihtilâfa meydan vermeyecek

şekilde örtüşmesi şart olduğu gibi irade açıklamalarının ayrıca yer ve zaman yönünden de uyuşması gerekir. İki tarafın belli bir konuda hukukî sonuç doğuracak şekilde yaptığı, “icap ve kabul” diye ifade edilen irade açıklamalarını birleştirme işlevi akid meclisi kavramına yüklenmiştir. “Akid müzakerelerinin sürdürüldüğü vasat (yer ve zaman), akdin taraflarının itibarî birlikteliği” anlamına gelen akid meclisi, akdin temel unsurlarından olan icabı belli bir süre canlı tutup onu kabul ile kaynaştırma işlevi gören bir süreç veya mekanizma olarak da nitelenebilir.

İcabın gerçekleşmesiyle işlemeye başlayan akid meclisi süreci akidle sonuçlanabileceği gibi akamete de uğrayabilir. Her şeyden önce -Mâlikî mezhebi âlimlerinin çoğunluğunca kabul edilmemekle birlikte-icapçı yaptığı tekliften dönme imkânına sahiptir. Bu seçimlik hakka “rücû muhayyerliği” denir. Ayrıca akid meclisi konusunda mekân ölçütünü esas alan Hanefî doktrini, icabın yapıldığı yerden ayrılmayı akid meclisini sona erdiren bir hareket olarak değerlendirir. Şâfiî mezhebi âlimleri zaman ölçütünü esas aldığı için kabulün hemen icabın peşi sıra yapılması, yani aralarına bir zaman fâsılasının girmemesi gerektiğini savunur. Onlara göre bu zaman mesafesinin olağan ve olabildiğince kısa olması gerekir. Aksi takdirde icapkabul arasında oluşması istenen irtibat yani akid teşekkül etmez. Şâfiîler bu arada aceleciliğin yol açabileceği olumsuz durumu meclis muhayyerliği (hıyârü’l-meclis) kurumuyla telâfi etmeye çalışırlar.

İcap, ister bağlayıcı sayıldığı için ister bu seçimlik hak kullanılmadığı için olsun, canlılığını korudukça akidleşme süreci devam edeceğinden akdin kuruluşunu karşı tarafın tavrı belirler. Bu aşamada onun yapılan teklifi olumlu karşılamak gibi bir mecburiyeti söz konusu olmayıp bu imkâna “kabul muhayyerliği” denir. Şifahî olarak veya davranışlarıyla yapılan teklifle ilgilenmediğini gösterirse akid meclisi süreci akid üretmeden bu aşamada sona erer. Bundan sonra tekrar akid ortamına dönülmesi halinde önceki beyanlar etkisiz kaldığından akidleşme süreci yeniden başlar, hukukî sonuç da bu yeni süreçte yapılacak beyanlara bağlanır. Fakat icapla ilgilenip onu bütün içeriğiyle kabul etmesi durumunda süreç akidle sonuçlanmış olur. Bu noktada bütün fıkıh mezhepleri görüş birliğine varmışken kurulan akdin bu evrede bağlayıcılık kazanıp kazanmadığı noktasında ayrılığa düşmüşlerdir. Hanefîler ve Mâlikîler akdin kurulur kurulmaz bağlayıcılık kazandığı fikrini savunurken Şâfiîler ve Hanbelîler akdin ancak akid

meclisinin dağılmasıyla bağlayıcılık kazandığı görüşündedir. Bu mezheplere göre akid kurulmuş olsa bile ilgili hadis sebebiyle taraflar birbirinden ayrılmadıkça bunlardan biri meclis muhayyerliği hakkını kullanarak akdi tek taraflı olarak sona erdirebilir.

Aslında meclis muhayyerliği Hz. Peygamber'in, "Alıcı ve satıcıdan her biri birbirinden ayrılmadıkça dönme hakkına sahiptir" meâlindeki hadisinde (Buhârî, "Büyûʿ", 42-46; Müslim, "Büyûʿ", 43-46) ifadesini bulan düşüncenin formülleşmiş biçimidir. Hadisteki kullanıma paralel olarak akidden dönme veya akidleşme sürecini sona erdirme seçimlik hakkı "hıyâr", bu hakkı bahşeden hukukî durum "meclis" diye ifade edilirken ikisi birlikte fıkıh literatüründe "meclis muhayyerliği" ya da "akid meclisi muhayyerliği" olarak geçer. Bu tabir Şâfiî ve Hanbelî doktrinlerinde, akid meclisinin taraflardan her birine sağladığı, kurulmuş akdi kesinleştirme veya etkisiz kılma yönündeki seçimlik hak olarak algılanmıştır. Böyle bir anlayışa hukukta güven ve istikrar ilkesini zedeleyeceği gerekçesiyle temelde karşı olan Hanefîler bu hadisi, taraflardan her birinin henüz akdin kuruluş aşamasına gelmemiş akidleşme sürecini tek başına sona erdirme seçimlik hakkı şeklinde yorumlama eğilimindedir. Bu mezhebe göre rücû ve kabul muhayyerlikleri taraflara esasen yeterli bir güvence sağlamaktadır. Dolayısıyla meclis muhayyerliği gibi yeni bir seçimlik yetki ihdasına gerek yoktur. Hanefîler'le aynı kanaati paylaşan ve anılan hadisi Medine uygulamasına (amel-i ehl-i Medine) aykırı bulan Mâlikîler'e göre de meşrû bir sebep olmadıkça tek tarafın feshine kapalı akidler (lâzım akidler) akid kurulur kurulmaz bağlayıcılık kazanır ve taraflardan hiçbiri tek başına bu akdi bozamaz. Şâfiîler ve Hanbelîler'e göre ise akid kurulsa bile akid meclisi dağılmadıkça bağlayıcı olmaz ve bu özelliğini ancak akid meclisi dağılınca kazanır. Buna göre Hanefîler ve Mâlikîler, akid kuruluşuna akid meclisini doğrudan sona erdirme işlevi atfederken Şâfiîler ve Hanbelîler, meclis muhayyerliği hadisine dayanarak akid meclisinin sona erişini tarafların fiilen birbirinden ayrılması durumuna bağlar. Dolayısıyla Şâfiîler ve Hanbelîler, akid kurulmuş olsa bile birbirinden ayrılmadıkları sürece taraflara akidden tek taraflı olarak dönme imkânını verir. Bu noktadaki ihtilâf sadece iki tarafı bağlayıcı akidlerde bir değer ifade eder. Zira belirtilen seçimlik hakkın sağladığı imkân bağlayıcı olmayan akidlerde esasen vardır.

İzmirli İsmâil Hakkı ise meclis muhayyerliğiyle ilgili hadis gibi İslâm'ın ilk iki kuşağı sırasında bilinmeyip daha sonra ortaya çıkan hadislere yerel uygulamalar gözüyle bakıldığını ve genel olarak bunlarla sahih bir hadis düzeyinde amel edilmediğini belirterek bu konuda mezhepler arasındaki ihtilâfı şöyle açıklar: Medine'nin yedi fakihi (fukahâ-i seb'a) ve çağdaşları haberdar olmadıkları için, Ebû Hanîfe ve İmam Mâlik ise bu durumu bir kusur olarak nitelediklerinden bu hadisle amel etmemişlerdir. Buna karşılık İmam Şâfiî, ilk dönemlerde bilinmemesini bir eksiklik olarak değerlendirmediği için zikredilen hadisle amel etmiştir (İlm-i Hilâf, s. 29).

Bir anlamda akdin kuruluş sürecini ifade eden akid meclisi kavramı hazır bulunanlar arasındaki akidlerde basit bir karakter arzederken gaipler arası akidlerde

daha karmaşık bir görünüm kazanır. Farklı mekânlarda bulundukları halde teknik imkânlar sayesinde taraflar eş zamanlı olarak birbirine muhatap olup bir akid yapıyorsa onları buluşturan iletişim aracı aradaki mekânsal mesafeyi ortadan kaldırmaktadır. Bu durumlarda hâzırlar arası akidlerde işleyen mekanizma geçerli olur. Fakat doğrudan muhatap olma imkânı vermeyen yollarla, yani araya bir kişinin veya mektubun girdiği durumlarda akid meclisi muhatabın bulunduğu yere taşınmış olur. Dolayısıyla şahıs ve mektup akid teklifinin aktarıcısıdır. Artık akid meclisi şahıs veya mektupla kabul beyanında bulunacak tarafı buluşturan yerdir. Kabul beyanı yapıldığı sırada icap beyanının üzerinden belli bir süre geçmiş olsa bile aradaki şahıs ve mektup bu zaman mesafesini kapatmış sayılır. Ancak gaipler arası akidlerde icap haberi karşı tarafa ulaşıncaya kadar geçen zaman içinde icapçının icabından dönüp dönemeyeceği, yine aynı şekilde karşı tarafın kabul beyanında bulunması halinde akdin ne zaman kurulmuş sayılacağı gibi muhtemel bir dizi sorun doktrinde ayrıntılı biçimde tartışılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Wensinck, el-Mu῾cem, "meclis" md.; Buhârî, "Büyû῾", 42-46; Müslim, "Büyû῾", 43, 46; Serahsî, el-Mebsûṭ, XII, 108-109; XIII, 45; İbn Rüşd,

Bidâyetü’l-müctehid, İstanbul 1985, II, 141-143; İbn Kudâme, el-Muġnî, Riyad, ts. (Mektebetü’r-Riyâdi’l-hadîse), III, 563-568; Mecelle, md. 103; İsmail Hakkı İzmirli, İlm-i Hilâf, İstanbul 1330, s. 29; Subhî Mahmesânî, en-Naẓariyyetü’l-ʿâmme li’l-mûcebât ve’l-ʿuḳūd, Beyrut 1948, II, 37-67; Mustafa Ahmed ez-Zerkā, el-Fıḳhü’l-İslâmî fî s̱evbihi’l-cedîd, Dımaşk 1965, I, 318-351; Abdürrezzâk Ahmed es-Senhûrî, Meṣâdirü’l-ḥaḳ fi’l-fıḳhi’l-İslâmî, [baskı yeri ve tarihi yok] (Dârü’l-fikr), II, 5-59; İbrahim Kâfi Dönmez, “İslam Hukukunda Modern İletişim Araçları ile Yapılan Akitler”, İLAM Araştırma Dergisi, I/1, İstanbul 1996, s. 9-62.

Bilal Aybakan

MECLİS

(المجلس)

Sözlükte “oturmak” anlamındaki cülûs kökünden türetilmiş bir mekân ismi olan meclis (çoğulu mecâlis) oturumun yapıldığı yeri ifade eder, bir kelimeyle tamlama halinde kullanıldığında ise (ilim meclisi, zikir meclisi, tartışma meclisi, sohbet meclisi vb.) oturumun amacı, türü veya niteliği belirtilmiş olur. Daire şeklinde oturulduğundan meclislere halka da (halaka) (ilim halkası, zikir halkası) denilmiştir. Meclis kelimesi, Hz. Peygamber’den itibaren daha çok mescidlerde yapılan dersler için kullanılmıştır. Bununla beraber onun mescidinde zikir ve ilim gibi farklı meclislerin bulunduğu da rivayet edilir. Öğretici olarak gönderildiğini söyleyen Resûl-i Ekrem her iki meclisi de takdir etmekle birlikte ilim halkasında oturmayı tercih etmiştir (Dârimî, “Muḳaddime”, 32; İbn Mâce, “Muḳaddime”, 17).

İlim meclisleri meclisi Resûlillâh, meclisi Saîd b. Müseyyeb, meclisi Şa‘bî gibi hocanın adıyla anılmıştır. Hadis dersleri için daha çok “meclisü’l-ilim” ifadesi kullanılmış, Kur’an meclislerine “meclisü’s-seb‘”, genel olarak bir ilim dalının öğretildiği meclislere “meclisü’t-tedrîs”, camilerdeki konuşmalara “meclisü’l-va‘z”, daha çok kelâm ve felsefe konuları üzerinde tartışmaların yapıldığı meclislere “meclisü’n-nazar” (meclisü’l-münâzara) adı verilmiştir. Abbâsî halifeleri bu sonuncu meclislere özel bir önem vermişler, bazıları saraylarda yapılan münazara meclislerine katılmışlardır (C. Zeydân, V, 280-282). İlim meclislerinde öğrencilere nakledilen hadislerin veya okutulan ders ve kitapların yazdırılması usulüne “imlâ” denildiğinden bu şekilde telif edilen eserler genellikle “emâlî” diye anıldığı gibi derslerden her birine meclis denmesi sebebiyle de bu telifler “meclis, mecâlis, mücâlese” adlarıyla da anılmıştır. Ayrıca devlet ricâli veya büyük âlimlerin huzurunda düzenlenen meclislerde yapılan sohbet ve tartışmaları (muhâdara) ihtiva eden kitap türüne de “muhâdarât” (mecâlis) denilmiştir.

Saraylarda edebiyat, mûsiki ve diğer konularda meclisler kurulmuştur. İbnü’l-Cevzî eserinde Mansûr Camii’nde nahivcilerin ders meclislerinden

söz eder (el-Muntaẓam, IX, 165). Âlimlerin biyografilerinde çok defa hangi camide, hangi ilim halkasında görevli olduğu belirtilir (İbn Kādî Şühbe, II, 277). Nuaymî, Cemâlü'l-eimme'den bahsederken onun camide büyük bir halkasının bulunduğunu, burada Kur'an, fıkıh ve nahiv dersleri verdiğini söyler (ed-Dâris fî târîḫi'l-medâris, I, 203). Hangi ilim dalı olursa olsun halka açık derslere "meclisü âm" adı verilmiştir. Ayrıca İsmâilî dâîlerce yapılan ve daha çok mezhebin felsefesini ortaya koyan davet konferansları ve bunların bir araya getirildiği kitaplar mecâlis olarak tanınır. Bu mezhebin filozoflarından biri olan Müeyyed-Fiddîn'in meclislerini kapsayan el-Mecâlisü'l-Müʾeyyediyye'si 800 konferansı içerir. İlim meclisleri, modern üniversitelerin doğuş sürecinde medrese öncesi bir öğretim tarzı olarak kabul edilir (Makdisi, s. 10 vd.). Hadis kaynaklarında düzgün bir kıyafetle güzel kokular sürünerek meclise gelmek, selâm vermek, bulduğu boş yere oturmak, ön tarafa geçmek için insanları rahatsız etmemek, gizlice konuşmamak, çirkin sözlerden kaçınmak, konuşulan gizli şeyleri meclis dışına taşımamak gibi meclislerin âdâbıyla ilgili birçok rivayet yer almaktadır. İlim ve fazilet ehli yanında yaşlı kimselerle idareci konumundaki kişiler için ayağa kalkmak, halkaları genişletmek suretiyle onlara yer vermek Kur'an'ın da emrettiği bir nezaket kuralıdır (el-Mücâdile 58/11). Hz. Peygamber meclisleri günahlardan salim olanlar, iyiliği emredip kötülükten vazgeçirmeye çalışanlar ve helâk edenler olmak üzere üçe ayırmış (Müsned, III, 75), iyi niyete rağmen meclislerde işlenebilecek günahlara kefâret için kısa bir dua öğretmiştir (Dârimî, "İstiʾẕân", 29; İbn Asâkir, V, 184).

Câhiliye şairlerinden Tarafe, muallakasında kabilesinin meşveret meclisini kastederek dileyenin kendisini "halkatü'l-kavm"de bulabileceğinden söz eder (Hatib et-Tebrîzî, s. 98). Araplar meşveret için bir araya gelinen kabile meclislerine "nâdî" derlerdi. Ümmü Zer hadisinde, kocaları hakkında konuşan hanımlardan biri evlerinin nâdîye yakın olduğunu söyleyerek (Buhârî, "Nikâḥ", 82; Müslim, "Feżâʾilü'ṣ-ṣaḥâbe", 92) meclise katılan üst düzey kimselerin kendilerine misafir olması, varlıklı ve cömert olan kocasının bunları ağırlaması ile övünür (Nevevî, XV, 215-216). Kur'an'da Lût kavminin nâdîlerde yaptıkları hayasızlıktan söz edilir (el-Ankebût 29/29). Mekke'de bulunan Dârünnedve önemli konularda kararların alındığı bir asiller meclisiydi. Dârünnedve'nin ileri gelenlerinden Ebû Cehil'le ilgili âyetlerde, "... o vakit çağırsın nâdîsini" denilmektedir (Elmalılı, VIII,

5961).

Son zamanlarda yapılan araştırmalarda, bu tür siyasî nitelikli meclis geleneğinin Ortadoğu'da milâttan önce üç binyılına kadar uzanan bir geçmişinin olduğu tesbit edilmiştir. Gılgamış destanında şehir devletlerinden oluşan eski Mezopotamya'da Kiş hâkimiyetini kabul etmeyen

Uruk Hükümdarı Gılgamış'ın önce yaşlılar meclisinden savaş yetkisi istediği, bu isteği reddedilince eli silâh tutan kimselerden oluşan gençler meclisine başvurduğu, onların kabulü üzerine işgalci Kiş'e karşı savaş açtığı anlatılmaktadır. Bazı ilim adamları bunu tarihte ilk ikili meclis olarak yorumlamışlar, eski Yunan'daki "ekklesia" ve Roma'daki "comitium"dan çok önce halk meclislerinin Mezopotamya'da kurulduğu sonucuna varmışlardır (Kramer, s. 25 vd.).

Eski Ahid'de daha çok evlilik dışı ilişkilerde karar mercii olarak geçen şehrin ihtiyarları da (Tesniye, 22/15; 25/9) bir tür meclistir. Kitâb-ı Mukaddes'te bilhassa Yeni Ahid'de yer alan ve Türkçe'ye "millet meclisi" olarak çevrilen "council" ile, yüksek bir hahamın liderlik ettiği yetmiş kişiden oluşan dinî mahkeme kastedilmektedir (Robinson, s. 206).

Kur'an'da işlerini aralarında danışma ile yürütme müminlerin bir özelliği olarak zikredilir (eş-Şûrâ 42/38). Bu ise devlet yönetiminde en doğru kararı verme açısından gerekli görülen bir danışma meclisi (meclisi şûrâ) oluşturulması için delil sayılmıştır. Hz. Peygamber savaş gibi önemli konularda sahâbenin ileri gelenleriyle istişare ederdi. Daha sonra aynı yolu takip eden dört halifenin her birinin şûrâ meclisleri vardı. Hz. Ömer'le başlayan, resmî işlerin görüşülüp karara bağlandığı divanlar zamanla gelişmiş ve çeşitli ihtisas gruplarına ayrılmıştır. Meclis adı verilen bu gruplar esas itibariyle hesap işleriyle ilgilenir, bunun yanında çeşitli hizmetleri yürütürdü. Abbâsîler devrinde faaliyette bulunan bu meclislerden bazıları şöyle sıralanabilir: Meclisi beytülmâl, meclisi asıl, meclisi binâ, meclisi ahbâr, meclisi ceyş, meclisi eskûdâr, meclisi hisâb, meclisi kürâ', meclisi tafsîl, meclisi arz. Eyyûbîler'de devletin malî işlerini yürüten dîvânü'l-mâlin işleyişini kontrol eden heyete meclisü ashâbi'd-devâvin, âmillerin topladığı vergileri müşriflere teslim ettikleri sırada orada bulunan

memurlar heyetine “meclisü’l-harb” adı verilmiştir. Selçuklu sultanlarının devlet adamlarını, elçileri ve özel misafirlerini kabul ettiği toplantıya da “meclisi hâs” denirdi (İbn Bîbî, I, 83, 153, 173). İlhanlılar ve Memlükler gibi bazı devletlerde de görülen bu meclis “emîr-i meclis” adı verilen görevli tarafından yönetilirdi. Memlükler’de savaş ve barış kararları meclisü’l-ceyş tarafından verilirdi.

Emevîler’den itibaren eski İran saray geleneğinin taklidiyle müslüman hükümdarların saraylarında “münâdeme” denilen eğlence meclisleri kurulmaya başlanmıştır. Bu meclislerde belli bir sıraya göre oturulurdu. Hükümdarın ailesi ve çocukları ilk tabakayı, hükümdarın yakın dostları, nedimleri, ilim ve şeref ehlinden sohbet ettiği kimseler ikinci, güldürücü, şakacı ve eğlendiriciler üçüncü tabakayı oluştururdu. Mesleğinde mâhir mûsiki erbabı ilk tabakadan, şarkıcılar ikinci tabakadan, mizahçı, güldürücü ve çalgıcılar üçüncü tabakadan sayılırdı (Câhiz, s. 23 vd.).

Arapça’da geceleri yapılan sohbet meclislerine ay ışığının renginden ilhamla “semer”, toplanılan yere ve toplanan insanlara “sâmir” denilmiştir (Lisânü’l-ʿArab, “smr” md.). Kelime Kur’an’da inen âyetleri eğlenceye alanların durumuyla alâkalı olarak geçmektedir (el-Mü’minûn 23/67). Hz. Peygamber de zaman zaman gece meclislerine katılıp geçmiş milletlerin ibret alınacak hikâyelerini anlatırdı. Buhârî semerle ilgili olarak birkaç bab açmıştır (“ʿİlim”, 41; “Ṣalât”, 149, 150, 151). Daha sonra halifeler de gece meclislerinde başta siyer ve megāzî olmak üzere çeşitli tarihî olayları ve ibret alınacak kıssaları dinlemeyi gelenek haline getirmişlerdir. Selçuklu sultanları meclislerinde siyasetnâme türünden eserleri ve tarih kitaplarını okutup dinlerlerdi. Kerîmüddin Aksarâyî, İlhanlılar’ın Anadolu valisi Timurtaş Noyan’a ithaf ettiği Müsâmeretü’l-aḫbâr ve müsâyeretü’l-aḫyâr adlı eserinde hükümdarların sohbet meclislerinde tarih kitaplarının okunmasının faydaları üzerinde durmuştur (bk. s. 1-4).

Meclis kelimesi halife, sultan, emîr, vezir, kadı gibi devlet ve ilim adamlarına yazılan mektuplarda bir saygı ifadesi olarak kullanılmıştır. İnşâ kitaplarında bu konu ayrıntılı biçimde ele alınmış ve meclis kelimesine eklenen sıfatların ayrı bir önemi olduğu vurgulanmıştır. Derece olarak el-meclisü’l-âlîyi birinci sırada zikreden inşâ kitaplarında daha sonra el-meclisü’s-sâmî, el-meclisü’l-kebîr, el-meclisü’r-refîʿ, meclisü’l-emîr,

meclisü'l-kādî, meclisü's-sadr, meclisü'ş-şeyh tabirlerine yer verilmiş, dua cümleleriyle birlikte bunların kimler için kullanılabileceğine işaret edilmiştir.

Başta Osmanlı Devleti olmak üzere İslâm ülkelerinde XIX. yüzyılın ortalarından itibaren meclis kelimesi, mahiyet ve fonksiyonları birbirinden farklı da olsa parlamento karşılığında kullanılmaya başlanmıştır. Bu çerçevede millet meclisi için Türkiye'de Meclisi Meb'ûsân, Millet Meclisi, Büyük Millet Meclisi; İran'da Meclisi Şûrâ-yi Millî; Arap ülkelerinde Meclisü şûra'n-nüvvâb, Meclisü'n-nüvvâb, Meclisü'l-ümme, Meclisü'ş-şa'b, el-Meclisü'l-vatanî gibi terkiplere yer verilmiştir. Senato için Meclisi A'yân (Osmanlı Devleti, Irak, Ürdün), Meclisü'ş-şüyûh (Mısır, Sudan), Meclisi Sînâ (İran); her iki meclis için Meclisi Umûmî (Osmanlı Devleti) ve Meclisü'l-ümme (Irak, Ürdün) gibi isimler tercih edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "cls", "smr" md.leri; Müsned, III, 75; Dârimî, "Muḳaddime", 32, "İstiʾẕân", 29; Buharî, "ʿİlim", 41, "Ṣalât", 149, 150, 151, "Tefsîr", 7/5, "Nikâḥ", 82, "İʿtiṣâm", 2, 28; Müslim, "Feżâʾilü'ṣ-ṣaḥâbe", 92; İbn Mâce, "Muḳaddime", 17; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, II, 350; Câhiz, et-Tâc fî aḫlâḳı'l-mülûk (nşr. Ahmed Zeki Paşa), Kahire 1332/1914, s. 23 vd., 69-70; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, I, 23; Hatîb et-Tebrîzî, Şerḥu'l-ḳaṣâʾidi'l-ʿaşr (nşr. Abdüsselâm el-Hûfî), Beyrut 1405/1985, s. 97, 98; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ (Müneccid), V, 184; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam, IX, 165; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü'l-enbâʾ, s. 672; İbn Bîbî, el-Evâmirü'l-alâiyye (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 1996, I, 83, 153, 173; Nevevî, Şerḥu Müslim, XV, 215-216; Aksarâyî, Müsâmeretü'l-ahbâr (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 2000, s. 1-4; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVI, 443; XX, 309; İbn Fazlullah el-Ömerî, et-Taʿrîf (nşr. Semîr ed-Dürûbî), Kerek 1413/1992, s. 25-27, 38, 42, 50, 52, 55, 96, 99, 104, 107; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ, bk. İndeks; İbn Kādî Şühbe, Ṭabaḳātü'ş-Şâfiʿiyye, II, 277; İbn Hacer, Fetḥu'l-Bârî (Hatîb), I, 156; Nuaymî, ed-Dâris fî târîḫi'l-medâris (nşr. Ca'fer el-Hasenî), Dımaşk 1948, I, 165, 203, 213; C. Zeydân, İslâm Medeniyeti

Tarihi (trc. Zeki Mugāmiz), (İstanbul 1328-30), İstanbul 1978, V, 254, 280-282 vd.; Elmalılı, Hak Dini, VII, 4790 vd.; VIII, 5961; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, IV, 348; M. M. Ahsan, Social Life under the Abbasids, London-New York 1979, s. 56, 162; G. Makdisi, The Rise of Colleges, Edinburgh 1981, s. 10 vd.; D. Robinson, Concordance to the Good News Bible, Westlea 1983, s. 206; Ramazan Şeşen, Salâhaddin Devrinde Eyyûbîler Devleti, İstanbul 1983, s. 169, 174; S. M. Imamuddin, Arab Muslim Administration, New Delhi 1984, s. 24-25; Majid Ali Khan, The Truthful Caliphs al-Khulafa al-Rashidin, Delhi 1986, s. 55-56, 96 vd., 163, 233 vd.; Hasan el-Bâşâ, el-Elḳābü'l-İslâmiyye, Kahire 1409/1989, s. 455-457; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü'l-idâriyye (Özel), III, 39 vd., 153-154; S. N. Kramer, Tarih Sümer'de Başlar (trc. Muazzez İlmiye Çığ), Ankara 1990, s. 25 vd.; Farhad Daftary, The Ismāʿīlīs: Their History and Doctrines, Cambridge 1992, s. 214, 218, 226; Mehmet Aykaç, Abbâsî Devletinin İlk Dönemi İdarî Teşkilâtında Dîvânlar: 132-232/750-847, Ankara 1997, bk. İndeks; "Madjlis", EI[2] (İng.), V, 1031-1033; W. Madelung, "Madjlis", a.e., V, 1033; Munibur Rahman, "Madjlis", a.e., V, 1033; Nebi Bozkurt, "Eğlence", DİA, X, 484-485.

Nebi Bozkurt

MECLİS-i AHKÂM-ı ADLİYYE

(مجلس أحكام عدليّه)

Meclisi Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliyye ile Meclisi Âlî-i Tanzîmat'ın 14 Temmuz 1861'de birleştirilmesiyle oluşturulan meclis

(bk. MECLİS-i VÂLÂ-yı AHKÂM-ı ADLİYYE).

MECLİS-i ÂLÎ-i TANZÎMAT

(مجالس عالئ تنظيمات)

26 Eylül 1854'te kurulan ve Meclisi Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliyye'nin yasama yetkisini üstlenen yüksek yasama organı

(bk. MECLİS-i VÂLÂ-yı AHKÂM-ı ADLİYYE).

MECLİS-i ÂLÎ-i UMÛMÎ

(مجلس عالئ عمومي)

Meclisi Vâlâ üyelerinin ve önemli devlet adamlarının katılımıyla Bâbıâli’de toplanan meclis

(bk. MECLİS-i VÂLÂ-yı AHKÂM-ı ADLİYYE).

MECLİS-i A‘YÂN

(مجلس أعيان)

İki meclisli Osmanlı Parlamentosu’nun padişahın tayin ettiği üyelerden oluşan kanadı.

Hey’et-i A‘yân olarak da adlandırılan Meclisi A‘yân, II. Abdülhamid’in 23 Aralık 1876 tarihli iradesiyle yürürlüğe giren Kānûn-ı Esâsî’nin öngördüğü Meclisi Umûmî adlı Osmanlı Parlamentosu’nu oluşturan iki meclisten biri olup padişahın tayin ettiği üyelerden meydana gelmekteydi. Parlamentonun diğer kanadını halkın seçtiği mebusların oluşturduğu Meclisi Meb‘ûsan teşkil ediyordu. Kānûn-ı Esâsî’ye göre her iki meclisin aynı dönemde açık olması gerekiyordu. Meclislerden biri diğeri açık olmadığında toplanıp faaliyette bulunamazdı.

Padişah meclis üyelerini güvenilir, devlete yaptığı hizmetlerle tanınmış ve kırk yaşını doldurmuş olan hükümet üyeliği yapmış kişiler, elçiler, valiler, patrik, haham ve üst rütbeli askerler arasından seçer, ancak üye seçiminde sadrazamın tekliflerini de göz önünde bulundururdu. Resmî kanallarla başka bir göreve getirilen kişinin üyeliği devam eder, bunun kendi isteğiyle olması durumunda ise üyelik düşerdi. Üyeler padişaha, vatana ve Kānûn-ı Esâsî hükümlerine sadık kalacaklarına dair yemin ederek göreve başlar ve üyelik ömür boyu devam ederdi. Kānûn-ı Esasî’de meclisin üye sayısı mebus sayısının üçte biri ve üyelerin maaşları da 10.000 kuruş olarak belirlenmişti. Ancak üyelerin bir kısmının önceki görevlerinden olan maaşları bu miktarın çok üzerindeydi. Dolayısıyla onların maaşlarını aşağı çekmek yerine maaşların alt sınırı 10.000 kuruş olarak tesbit edildi.

Meclisi Umûmî’nin açılış töreni 19 Mart 1877’de II. Abdülhamid, devlet erkânı, ruhanî liderler ve yabancı misyon şeflerinin katılımıyla Dolmabahçe Sarayı’nın Muayede Salonu’nda yapıldı. Açılış nutkunu padişah adına Mâbeyn-i Hümâyun başkâtibi Küçük Said Paşa okudu. Meclislere çalışma yeri olarak Ayasofya civarındaki eski dârülfünun binası tahsis edildi.

Meclisin başlıca görevi Meclisi Meb'ûsan'ın verdiği kanun ve bütçe tasarılarını dinî değerler, padişahın hukuku, hürriyetler, Kānûn-ı Esâsî hükümleri, devletin bütünlüğü, vatanın muhafazası ve savunması ve genel ahlâk açılarından incelemekti. Bu esaslara aykırı bir unsur tesbit ederse tasarıyı tamamen reddedebilir veya düzeltilmek üzere Meclisi Meb'ûsan'a geri gönderebilirdi. Meclisi A'yân'ın reddettiği bir tasarı o yıl içerisinde tekrar Meclisi Meb'ûsan gündemine getirilemezdi. Diğer görevleri, kabul ettiği tasarıları onayladıktan sonra kanunî prosedürün tamamlanıp yayımlanması ve uygulanması için sadârete göndermek, Kānûn-ı Esâsî'yi tefsir etmek ve takdim edilen arzuhalleri inceledikten sonra önemli bulduklarını mütalaasını da ekleyerek sadârete göndermekti. Ayrıca görev sınırları içine giren konularla ilgili yeni bir kanun çıkarılmasını veya mevcutlardan birinin düzeltilmesini de önerebilirdi.

Kānûn-ı Esâsî'yi tefsir hakkı meclise tanınmış önemli bir ayrıcalık olup daha sonra Meclisi Meb'ûsan'a karşı kullanılabilecek bir silâha dönüştü ve Gazi Ahmed Muhtar Paşa kabinesi 1912'de meclisin bu yöndeki bir yorumuna istinaden Meclisi Meb'ûsan'ı feshetti. Meclisi Meb'ûsan'ın

gerektiğinde hükümet üyelerinden birini çağırıp açıklama isteme hakkı olduğu halde Meclisi A'yân'ın böyle bir yetkisi yoktu. Bu ise hükümetin Meclisi A'yân'a karşı herhangi bir sorumluluğu olmadığını göstermektedir. Öte yandan hükümet üyeleri istedikleri zaman her iki meclisteki oturumlara katılıp söz alabilirdi. Vatandaşlar kimliklerini ve adreslerini belirtmek şartıyla meclise dilekçe verme hakkına sahipti. Bunlar dilekçe encümeninde görüşülüp ilgili yerlere havale edilirdi.

Meclisin çalışma şekli ve kuralları 20 Eylül 1877 tarihli bir iç tüzükle belirlendi. Başkanlık divanı başkan, başkan vekili, iki kâtip üye ve iki idare memurundan oluşmakta, padişah başkan ve vekilini üyeler arasından bir yıllığına göreve getirmekteydi. Başkanın görevi müzakereleri yönetmek, iç tüzüğü uygulamak, düzeni ve emniyeti sağlamaktı. Meclisin ilk başkanı Server Paşa'dır. Meclis kendi içinde en-cümenlere bölünmüştü. Ele aldığı konular öncelikle encümenlerde incelenir, daha sonra genel kurulda karara bağlanırdı. Kanun teklifleri madde madde, bütçe tasarıları ise fasıl fasıl oylanır, ardından yasa veya bütçe taslağının tamamı için oylama yapılırdı. Oylama açık veya gizli olabilirdi, fakat meclisin müzakereleri gizliydi. II.

Meşrutiyet'in ikinci yılından itibaren müzakereler alenîleşti ve resmî gazete Takvîm-i Vekāyi'de yayımlanmaya başlandı.

Meclisi A'yân ve Meclisi Meb'ûsan, 19 Mart - 28 Haziran 1877 ve 13 Aralık 1877 - 14 Şubat 1878 tarihleri arasında iki devre halinde yaklaşık beş ay kadar faaliyet gösterdikten sonra 13 Şubat 1878 tarihinde Kānûn-ı Esâsî'nin kendisine verdiği yetkiye istinaden II. Abdülhamid tarafından süresiz olarak tatil edildi. Karar ertesi günkü Meclisi Meb'ûsan toplantısında üyelere bildirildi. Ancak kaydıhayat şartıyla tayin edilen Meclisi A'yân üyeleri sıfatlarını muhafaza etti; hatta padişah meclise yeni üye tayinini sürdürdü. En son 22 Nisan 1880 tarihinde tayin edilen Altunîzâde İsmâil Zühdü Paşa'yla birlikte üye sayısı elli bire yükseldi. Bunların on ikisi gayri müslimdi. II. Meşrutiyet dönemine kadar yaşayan Logofet Bey, Said Paşa ve Abraham Paşa bu dönemde de mecliste bulundu; hatta Said Paşa meclisin ilk başkanı oldu.

Meclisi Umûmî, II. Meşrutiyet'in ilân edilmesi üzerine 17 Aralık 1908'de yapılan açılış merasimiyle tekrar faaliyete geçti. Yaklaşık otuz yıldır kullanılmayan eski parlamento binası yeniden düzenlendi ve meclise çalışma yeri olarak tahsis edildi. Buranın dar gelmesi üzerine meclis Çırağan Sarayı'na taşındıysa da, çıkan bir yangında saray yanıp kül oldu. Ardından Cemile Sultan'a ait olup 5000 altın liraya satın alınan Fındıklı Sarayı'na taşındı ve kapanıncaya kadar faaliyetlerini burada sürdürdü.

Bu dönemde Kānûn-ı Esâsî'de yapılan değişiklikle Meclisi A'yân da Meclisi Meb'ûsan gibi her konuda yeni kanun veya mevcutların tâdilini teklif etme hakkına sahip oldu. Meclislerden biri yaptığı kanun teklifini diğerine gönderip tasvibini almak zorundaydı. Meclisin elde ettiği en önemli yetki, 1875 Fransız anayasasında olduğu gibi Meclisi Meb'ûsan'ın padişah tarafından feshedilmesine muvafakat hakkıydı. Padişahın meclisi feshedebilmesi için artık sadece kendi inisiyatifi yetmiyordu; Meclisi A'yân'ın da olurunu alması gerekiyordu. Ancak Meclisi Meb'ûsan üzerinde hâkimiyet kurmak isteyen İttihat ve Terakkî Cemiyeti, Meclisi A'yân'ın söz konusu yetkisini kaldırıp meclisin feshini kolaylaştırmak amacıyla bir kanun teklifi hazırladı. Uzun müzakerelerden sonra 28 Mayıs 1914'te bu imtiyaz lağvedildi. Böylece hükümetle Meclisi Meb'ûsan arasında bir sorun çıkması ve her iki tarafın görüşlerinde ısrar etmesi durumunda meclisi

feshetme yetkisi padişaha ait oldu.

Meclis, II. Meşrutiyet devrinde Meclisi Meb‘ûsan’la birlikte etkin bir yasama süreci geçirdi. Bunun yanında II. Abdülhamid’in tahttan indirilmesi gibi önemli bir siyasî olayda faal rol aldı. Nitekim 31 Mart Vak‘ası’nın patlak vermesi ve Hareket Ordusu’nun İstanbul’a doğru yaklaşması üzerine Meclisi A‘yân ve Meclisi Meb‘ûsan üyelerinin bir kısmı Yeşilköy’de Meclisi Umûmî-i Millî adıyla toplandı. Ertesi gün, 27 Nisan 1909’da kendi binasında 240 mebus ve otuz yedi Meclisi A‘yân üyesinin katılımıyla toplanan Meclisi Umûmî-i Millî, II. Abdülhamid’in tahttan indirilmesine karar verdi. Bu tarihî toplantıya Meclisi A‘yân reisi Said Paşa başkanlık etmişti.

Meclisi A‘yân II. Meşrutiyet döneminde 4 Aralık 1908 - 5 Ocak 1911, 7 Nisan - 23 Temmuz 1912, 1 Mayıs 1914 - 19 Aralık 1918 ve 12 Ocak - 5 Nisan 1920 tarihleri arasında dört devre halinde faaliyetlerini sürdürdü. Görev yapan toplam doksan beş üyenin onu zaman içinde üyelikten istifa etti. Meclisi A‘yân ve Meclisi Meb‘ûsan üyeleri II. Meşrutiyet döneminde zaman zaman birbirlerini sert bir üslûpla eleştirdiler. Meclisi A‘yân üyeleri mebusları küçümserken mebuslar da seçimle gelmedikleri için Meclisi A‘yân’ı halkın temsilcisi olmayan ve ikinci planda kalan bir organ saymaktaydı. Bu bakış açısıyla Meclisi Meb‘ûsan Meclisi A‘yân’ın yetkilerini sınırlandırmak istedi; ancak Meclisi A‘yân bu tasarıyı bekleterek gündemine almadı. İki meclis arasındaki bu çekişme Mütareke döneminde de sürdü ve Meclisi Meb‘ûsan Müdâfaa-i Hukukçu bir tavır gösterirken Meclisi A‘yân padişahın yanında yer aldı. İşgal yıllarında İngilizler’in Meclisi Meb‘ûsan’ı basmaları ve ardından 12 Nisan 1920’de meclisin resmen feshedilmesinden sonra Meclisi A‘yân üç toplantı daha yaptı. Meclis üyeleri ayrıca 1922 yılına kadar maaşlarını almaya devam ettiler. Meclisi Meb‘ûsan’ın feshinden on bir gün sonra 23 Nisan’da Ankara’da Büyük Millet Meclisi açıldı. Meclisi A‘yân üyelerinin çoğu yeni dönemde köşelerine çekilirken padişah damadı olanlar ülkeyi terketmek zorunda kaldı; üyelerden sadece Seyyid Bey’le Abdurrahman Şeref Bey, Büyük Millet Meclisi’ne girerek statülerini sürdürme imkânı bulabildi.

BİBLİYOGRAFYA

Ahmed Midhat, Üss-i İnkılâb, İstanbul 1295/1878, II, 218-284; “Hey’et-i Âyân Nizâmnâme-i Dâhilîsi”, Düstur, Birinci tertip, İstanbul 1299, IV, 20-35; Lütfi Simâvi, Osmanlı Sarayının Son Günleri (s. nşr. Şemsettin Kutlu), İstanbul, ts. (Hürriyet Yayınları), s. 125; Meclisi Meb‘usan Zabıt Ceridesi: 1293/1877 (der. Hakkı Tarık Us), İstanbul 1939-54, I, 4-19; II, 4-14; Suna Kili - A. Şeref Gözübüyük, Türk Anayasa Metinleri, Ankara 1957; Tarık Zafer Tunaya, Türkiye’de Siyasal Partiler, İstanbul 1986-89, II, 15-16; III, 188-196; Zekeriya Kurşun, Küçük Mehmed Said Paşa (doktora tezi, 1991), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 120-122; Bülent Tanör, Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri: 1789-1980, İstanbul 1996, s. 100-123, 134-152; İhsan Güneş, Türk Parlamento Tarihi, Ankara 1997, I-II; Bekir Sıtkı Baykal, “93 Meşrutiyeti”, TTK Belleten, VI/21-22 (1942), s. 45-83; Nahid Sırrı Örik, “Osmanlı İmparatorluğunda Âyan Meclisi”, Resimli Tarih Mecmuası, III/35, İstanbul 1952, s. 1842-1849; İlhan Arsel, “Birinci ve İkinci Meşrutiyet Devirlerinde Çift Meclis Sistemi Tecrübesi”, AÜ Hukuk Fakültesi Dergisi, X/1-4, Ankara 1953, s. 194-211; Ahmet Yeşil, “Osmanlı’da Siyasî Temsil ve Ayan Meclisi”, Türkiye Günlüğü, sy. 60, Ankara 2000, s. 23-42; Cemil Koçak, “Meşrutiyet’te Heyet-i Âyan ve Heyet-i Mebusan”, TCTA, IV, 961-973.

Ali Akyıldız

MECLİS-i HÂS

(bk. MECLİS-i VÜKELÂ).

MECLİS-i MEB‘ÛSAN

(مجلس مبعوثان)

İki meclisli Osmanlı Parlamentosu’nun seçimle gelen üyelerden oluşan kanadı.

Hey’et-i Meb‘ûsan olarak da adlandırılan Meclisi Meb‘ûsan, 23 Aralık 1876’da yürürlüğe giren Kānûn-ı Esâsî’nin öngördüğü Meclisi Umûmî adlı Osmanlı Parlamentosu’nu oluşturan iki meclisten biri olup halkın seçtiği mebuslardan meydana gelmekteydi. Parlamentonun diğer kanadı padişahın tayin ettiği üyelerin oluşturduğu Meclisi A‘yân’dı. Anayasaya göre meclislerden biri diğeri kapalı olduğunda toplanamazdı.

Kānûn-ı Esâsî, her 50.000 erkek nüfus için bir mebus seçilmesini, mebusların otuz yaşını doldurmuş, medenî haklarını ve itibarını kaybetmemiş, yabancı devlet imtiyazına sahip olmayan, Türkçe bilen Osmanlı uyruklular arasından gizli oyla belirlenmesini, seçimlerin yapılış tarzı için ayrı bir kanun çıkarılmasını; seçimlerin dört yılda bir yapılmasını ve vilâyet halkından seçilecek olan mebusların seçim bölgesini değil bütün Osmanlılar’ı temsil etmesini öngörüyordu.

İstanbul ve taşra için ayrı ayrı seçim esasları belirlendi. Seçimler taşrada 29 Ekim 1876 tarihli geçici tâlimata göre yapıldı. Tâlimatın şartları anayasada belirlenen ilkelerden biraz farklıydı. Nitekim anayasada yer alan 50.000 kişiye bir mebus oranı uygulanamadığı gibi otuz yaş zorunluluğu da yirmi beşe indirildi; cinayetten veya siyasî bir suçtan mahkûm olma hali seçilmeye engel kabul edildi; ayrıca mebusların memleketlerinde emlâk sahibi olmaları şartı getirildi. Mebus sayısı sekseni müslüman, ellisi gayri müslim olmak üzere toplam 130 olarak belirlendi ve kontenjanları vilâyetlere bildirildi. Mebusları halk değil daha önce halkın seçmiş olduğu vilâyet, sancak ve kaza idare meclisleri üyeleri seçti. Üyeler, adayın ismini yazdıkları pusulayı kapalı ve mühürlü bir zarfa koyarak kazada kaymakama, sancakta mutasarrıfa, vilâyette valiye teslim edecek, vali daha sonra vilâyet ileri gelenlerinden bir meclis oluşturarak seçilen şahısları

belirleyecekti. En fazla oy alan seçilecek, eşitlik durumunda kazanan kurayla tesbit edilecekti. Seçim prosedürü, her mebusun seçim evrakının Meclisi Meb‘ûsan’da tek tek incelenip kurallara uygun olduğu genel kurulun onayından geçtikten sonra tamamlanmaktaydı.

İstanbul için ayrı bir beyannâme neşredildi ve seçimler şehremânetinin nezâretinde iki dereceli olarak gerçekleştirildi. Birinci aşamada İstanbul ve civarı yirmi seçim bölgesine ayrılarak her daire biri müslüman, diğeri gayri müslim iki vekil seçti. İkinci aşamada vekiller şehremânetinde toplanarak beşi müslüman ve beşi gayri müslim toplam on mebusu belirledi. Bu arada Meclisi Umûmî’ye uygun bir çalışma yerinin tesbiti için görevlendirilen komisyon Ayasofya civarındaki eski dârülfünun binasında karar kıldı. Tâdil ve tamir edilen binada padişahın, hükümet üyelerinin ve ziyaretçilerin meclis çalışmalarını izleyebilmeleri için yerler yapıldı. Ayrıca konuşmaları zaptetmek üzere bir yazı heyeti oluşturuldu ve stenograflar istihdam edildi.

Meclisi Umûmî, 19 Mart 1877’de Dolmabahçe Sarayı’nın Muayede Salonu’nda yapılan, II. Abdülhamid, devlet erkânı, ulemâ, ruhanî liderler ve yabancı misyon şeflerinin katıldığı bir merasimle açıldı. Açılış nutkunu padişah adına Mâbeyn-i Hümâyun başkâtibi Küçük Said Paşa’nın okuduğu törene ülkenin uzak yörelerinden gelen bazı mebuslar yetişemedi. Mebuslar ertesi gün mecliste padişaha ve vatana sadık kalacaklarına ve anayasa hükümlerine uyacaklarına dair yemin ederek göreve başladılar. Padişah meclisin gizli oyla belirlediği kişiler arasından Ahmed Vefik Paşa’yı başkanlığa tayin etti.

Meclis öncelikle çalışma biçimini belirleyen geniş ve ayrıntılı bir iç tüzük hazırladı (13 Mayıs 1877). Başkanlık divanı başkan, iki başkan vekili ve iki kâtipten oluşmaktaydı. Meclis kendi içinde beş şubeye ve muhtelif encümenlere ayrılmıştı. Her encümenin başkanı, başkan vekili ve yazı işleri birimi mevcuttu. Encümenler hazırladıkları mazbataları başkana sunar, ayrıca bastırılan mazbatalar üyelere dağıtılır, konu hakkındaki son kararı genel kurul verirdi. Oylama ayağa kalkarak, el kaldırarak veya görevlilerin elindeki sandıklarla oy pusulalarını toplamak şeklinde olabildiği gibi gizli oy usulüyle de yapılabilirdi. Anayasa değişikliğinin veya hükümet üyelerinden biri hakkında verilen soru önergesinin kabul edilebilmesi için üyelerin üçte ikisinin oyu gerekmekteydi. Vatandaşlar kimliğini ve adresini

belirtmek şartıyla meclise dilekçe verebilirdi. Bunlar dilekçe encümeninde görüşülerek ilgili yere havale edilirdi.

Oturumlar, genel tartışmaların yapıldığı dinleyiciye açık, dinleyicilerin olmadığı özel ve mebuslarla kâtipler dışında kimsenin alınmadığı gizli toplantılar şeklinde üç tarzda yapılabilirdi. Üyeler, müzakerelerde ileri sürdükleri fikirlerden veya kullandıkları oylardan dolayı suçlanamaz ve meclis kararı olmadıkça tutuklanamazdı. Müzakere zabıtları redakte edilerek Takvîm-i Vekāyi‘ adlı resmî gazeteyle kamuoyuna da duyurulmaktaydı.

Meclisin esas görevi kanun yapmak ve yıllık bütçe kanununu inceleyip kabul etmekti. Yeni kanun teklif etme veya eskileri değiştirme hakkı hükümete ait olup mebusların bu hakkı kullanabilmeleri padişahın iznine bağlıydı. Teklif öncelikle Şûrâ-yı Devlet'e havale edilir, burada gerekli işlemler yapıldıktan sonra hükümete / mebuslara gönderilirdi. Hükümet / mebus teklifi meclis başkanına, başkan da ilgili komisyona havale ederdi. Komisyondan tekrar başkana gelir ve o da genel kurula sunardı. Tasarı burada iki defa görüşülürdü. Birinci görüşmede genel hatlarıyla incelenir, maddeleri okunur ve konu hakkında söz almak isteyenler belirlenirdi. Beş gün sonra yapılan ikinci görüşmede maddeleri tek tek müzakere edilirdi. Bütçe tasarıları fasıl fasıl tartışılır, ardından da kanun veya bütçe tasarısının tamamı oylanırdı. Mecliste kabul edilen tasarı Hey'et-i A‘yân'a gönderilir, burada da görüşülüp onaylandıktan sonra padişahın tasdikiyle kanunlaşırdı. Reddedilen tasarılar ise o yıl içinde tekrar meclis gündemine getirilemezdi.

Anayasaya göre hükümet meclise karşı değil padişaha karşı sorumluydu. Ancak bir mebus hükümet üyelerinden biri hakkında şikâyette bulunur ve meclisin üçte iki çoğunluğu şikâyeti haklı bulursa o vekil Dîvân-ı Âlî'ye gönderilebilirdi. Ayrıca hükümetle meclis arasında bir anlaşmazlık çıkar ve iki taraf da görüşlerinde ısrar ederse padişah yeniden seçim yapılmak üzere meclisi feshedebilir veya hükümeti değiştirebilirdi. Hükümet, meclisin kapalı olduğu dönemlerde Meclisi Meb‘ûsan'ın toplanmasına kadar geçerli olmak üzere gerektiğinde geçici kanunlar çıkarabilirdi. Hükümet üyeleri istediklerinde Meclisi Umûmî'nin her iki kanadındaki toplantılara katılabilir, Meclisi Meb‘ûsan da çoğunlukla alacağı bir kararla hükümet üyesini çağırıp izahat isteyebilirdi.

Değişik dinî grupların temsilcilerinin bulunmasından dolayı cuma ve pazar günlerini tatil olarak belirleyen meclisin birinci faaliyet devresi 28 Haziran 1877'de sona erdi. Bu süre zarfında iç tüzüğünden Osmanlı-Rus savaşına ve matbuat nizamnâmesine kadar pek çok konuyu görüştü. Seçim kanunu henüz hazırlanmadığı için ikinci dönem mebusları da yine geçici tâlimata göre seçildi ve meclis 13 Aralık 1877'de sade bir törenle açıldı. Elli altısı müslüman, kırkı gayri müslim olmak üzere doksan altı üyesi vardı. Savaşın, iç ve dış sorunların gölgesinde çalışmalarını yürüten bu meclis birinciye oranla hükümete karşı daha sert bir üslûp kullandı. Meclisle hükümet ve saray arasında oluşan gerilim, anayasanın kendisine verdiği yetkiye dayanan II. Abdülhamid'in 13 Şubat 1878'de meclisi süresiz olarak tatil etmesiyle son buldu. Kararı ertesi günkü toplantıda öğrenen mebuslar memleketlerine geri döndü.

Yaklaşık otuz yıllık bir aradan sonra 23 Temmuz 1908'de Meşrutiyet ilân edildi ve anayasanın yeniden yürürlüğe konularak Meclisi Umûmî'nin açılacağı kamuoyuna duyuruldu. Ancak hâlâ bir seçim kanunu yoktu. Bunun üzerine I. Meşrutiyet döneminde Meclisi Meb'ûsan'da görüşülüp kanunlaşmayan İntihâb-ı Meb'ûsan Kanun Lâyihası Takvîm-i Vekāyi'de yayımlandı. Ayrıca İntihâb-ı Meb'ûsan Kanunnâmesinin Sûret-i İcrâsına Dair Tâlimat Lâyihası hazırlanarak taşraya gönderildi. Daha sonra yapılan bazı küçük değişikliklerle birlikte bu iki metin 1908, 1912, 1914 ve 1919 seçimlerine esas teşkil etti. Buna göre her sancak bir seçim dairesi ve her nahiye de bir seçim şubesiydi. Erkek nüfusu 25.000 ile 75.000 arasında olan sancaklardan birer mebus seçilecekti. Seçimler iki dereceli olup birinci seçmenler ikincileri ve onlar da mebusları seçmekteydi. Seçmen yaşı yirmi beş, seçilebilme yaşı ise otuzdu. Mükerrer oy kullanımının önlenebilmesi için seçmenlerin nüfus cüzdanlarına "görülmüştür" kaydı düşülmüştü.

İttihat ve Terakkî Cemiyeti ile Ahrar Fırkası'nın katıldığı 1908 seçimlerini İttihatçılar ezici bir çoğunlukla kazandı. 17 Aralık 1908'de yapılan görkemli bir açılış töreniyle Meclisi Meb'ûsan tekrar faaliyete geçti. II. Abdülhamid adına açılış nutkunu okuyan Mâbeyn-i Hümâyun başkâtibi Ali Cevad Bey'in ardından padişah da birkaç cümlelik bir konuşma yaptı. Merasim yeniden düzenlenip meclise tahsis edilen eski parlamento binasında yapıldı. Meclisi Umûmî bu bina dar gelince bir ara Çırağan Sarayı'na taşındı; ancak çıkan bir yangında sarayın kullanılamaz hale

gelmesi üzerine Cemile Sultan'a ait olan Fındıklı Sarayı satın alınarak meclise tahsis edildi ve kapanıncaya kadar faaliyetlerini burada sürdürdü. Meclisin güvenliğini başlangıçta İtfaiye Alay Kumandanlığı, daha sonra ise yeni kurulan Meclisi Umûmî Muhafız Bölüğü sağladı.

Anayasada bazı değişiklikler yapılarak meclisle padişah ve hükümet arasındaki ilişkilerle meclisin kendi yapısı esaslı bir şekilde düzenlendi (15 Ağustos 1909). Tahta çıkan padişahın Meclisi Umûmî'de şeriata ve anayasa hükümlerine uyacağına, vatana ve millete sadık kalacağına dair yemin etmesi esası getirildi. Diğer önemli değişiklik de hükümet üyelerinin sadrazam tarafından belirlenip padişahın onayıyla tayin edilmesi keyfiyetiydi. Ayrıca hükümet genel siyaseti itibariyle müştereken ve her vekil de kendi faaliyet alanıyla ilgili olarak münferiden meclise karşı sorumlu tutuldu. Artık neşredilen kanunların üzerinde hükümet üyelerinin yanında padişahın da imzasının bulunması anayasal bir zorunluluktu. Ayrıca padişahın meclisi feshedebilme prosedürü zorlaştırılarak bunun için Meclisi A'yân'ın da onayını alması şartı getirildi. Fakat meclis üzerinde hâkimiyet kurmak isteyen İttihatçılar 28 Mayıs 1914'te Meclisi A'yân'ın bu yetkisini kaldırarak meclisin feshini kolaylaştırdı.

Meclis bu değişikliklerle hükümete karşı biraz daha güçlü bir konuma getirildi. Nitekim hükümetle arasında görüş ayrılığı meydana gelir ve hükümetin isteği meclis tarafından ikinci defa reddedilirse hükümet ya meclisin görüşünü kabul etmek veya istifa etmek zorundaydı. Ayrıca verilen soru önergesi sonucunda meclisten güvenoyu alamayan vekilin hükümet üyeliği, güvenoyu alamayan sadrazam olursa hükümet düşmekteydi. Bu şartlarda meclisi ikna edemeyen bir hükümetin iktidarda kalma şansı zayıftı. Ayrıca eski kanunları tâdil veya yeni kanun teklif etme yetkisi hükümete, Meclisi Meb'ûsan'a ve Meclisi A'yân'a kadar genişletildi. Ancak meclislerden birinin hazırladığı kanun teklifi diğeri tarafından da onaylandıktan sonra padişahın iradesine sunulabilirdi. Padişah teklifi düzeltilmek üzere geri gönderebilirdi. Bu durumda düzeltilen metnin onaylanabilmesi için meclisin üçte ikisinin oyu gerekmekteydi. Başkanını ve başkan vekillerini seçme hakkı da meclise verildi. Bu arada Meclisi Umûmî'nin yetkileri genişletildi. Nitekim padişahın barış, ticaret, tebaanın temel hakları, arazi terki veya ilhakı gibi önemli konularda meclisin onayını alması gerekiyordu.

Çoğunluğu elinde bulunduran İttihatçılar, kendilerine karşı muhalefetin gittikçe artması üzerine konumlarını güçlendirmek ve muhalefeti sindirebilmek için 18 Ocak 1912'de meclisi feshederek erken seçime gitti. İktidarın gücünü ve imkânlarını kullandıkları gerekçesiyle bu seçim muhaliflerce "sopalı seçim" olarak nitelendirildi. Hürriyet ve İtilâf Fırkası etrafında kümelenen muhalefetin seçim sonuçlarına yaptığı itirazlar geçiştirildi ve sadece altı muhalif mebus meclise girebildi. Meclis, bütün bu sorunların gölgesinde 18 Nisan 1912'de ikinci dönem çalışmalarına başladı. Ancak İttihatçılar'ın uygulamalarından rahatsız olan muhalefet gittikçe güçlendi. Yeni kurulan

Gazi Ahmed Muhtar Paşa hükümetinin programında, geçen seçimlerin kanunlara uygun yapılmadığı ve memurlarla askerlerin politikaya karıştığı şeklindeki ifadeler mecliste büyük tartışmalara sebep oldu. Ahmed Muhtar Paşa bu gerilim üzerine Meclisi A'yân'ın oluruyla 4 Ağustos 1912'de meclisi feshettirdi.

Balkan Savaşı yüzünden 1914 yılına kadar seçim yapılamadı. Bu arada İttihatçılar, 23 Ocak 1913'te Bâbıâli Baskını olarak adlandırılan bir darbeyle iktidarı ele geçirdi. Mahmud Şevket Paşa'nın öldürülmesi üzerine kurulan Said Halim Paşa hükümeti seçim hazırlıklarına başladı. O zamana kadar siyasî iktidarı perde arkasından yönlendiren İttihat ve Terakkî Cemiyeti artık ön plana çıktı ve seçimlere tek başına katıldı. 14 Mayıs 1914'te açılan ve I. Dünya Savaşı yıllarında muhalefet olmaksızın bir savaş meclisi olarak faaliyetlerini sürdüren meclis pek çok geçici kanun çıkardı. Mondros Mütarekesi'nin ardından 21 Aralık 1918'de Padişah Vahdeddin tarafından feshedildi.

II. Meşrutiyet döneminin dördüncü ve son seçimleri sancılı bir ortamda yapıldı. 2 Ekim 1919'da kurulan ve Anadolu'daki Kuvâ-yi Milliyyeciler'le iyi ilişkiler içinde olan Ali Rızâ Paşa hükümeti seçime gitme kararı aldı. Aralık ayının ilk yarısında yapılan seçimlere Rumlar ve Ermeniler katılmadı. Vahdeddin'in hastalığını ileri sürerek gelmediği meclisin açılışı 12 Ocak 1920'de savaş şartlarında İstanbul'a ulaşabilen yetmiş iki mebusla yapıldı. Mustafa Kemal Paşa meclis başkanlığına kutlama mesajı gönderdi. Müdâfaa-i Hukukçular'ın ağırlıkta olduğu bu son Osmanlı Meclisi

Meb'ûsanı hayli kısa süren faaliyet süresi içerisinde Mîsâk-ı Millî Beyannâmesi'ni ilân etti. 16 Mart 1920'de İstanbul İtilâf kuvvetleri tarafından işgal edildi ve İngilizler bir süre sonra Meclisi Meb'ûsan'ı basarak Rauf (Orbay) Bey başta olmak üzere bazı Müdâfaa-i Hukukçu mebusları tutuklayıp Limni'ye ve Malta'ya sürdü. Bunun üzerine varlığını kanıtlamak isteyen meclis kendi iradesiyle oturumlarına ara verdi; nihayet 11 Nisan'da padişah iradesiyle kapatıldı. On iki gün sonra 23 Nisan'da Ankara'da Büyük Millet Meclisi açıldı ve mebusların bir kısmı Ankara'ya geçerek yeni meclise katıldı.

Meclisi Meb'ûsan II. Meşrutiyet döneminde etkin bir yasama süreci geçirdi. Anayasa değişikliklerinin yanında pek çok önemli kanun çıkardığı gibi gensoru önergeleriyle de hükümeti denetleme görevini etkili bir şekilde sürdürdü. Nitekim 1909'da meclisle anlaşmazlığa düşen Kıbrıslı Kâmil Paşa hükümetini güvensizlik oyuyla düşürdü. Bu hükümet meclis tarafından güvensizlik oyuyla düşürülen ilk hükümetti. Ayrıca II. Abdülhamid'in tahttan indirilmesi gibi önemli bir siyasî olayda faal rol oynadı.

BİBLİYOGRAFYA

Ahmed Midhat, Üss-i İnkılâb, İstanbul 1295/1878, II, 218-284; "Heyet-i Meb'ûsan Nizâmnâme-i Dâhilîsi", Düstur, Birinci tertip, İstanbul 1299, IV, 36-58; M. K., Türkiye'de Meclisi Meb'ûsan, Kahire 1907; Lütfi Simâvi, Osmanlı Sarayının Son Günleri (s.nşr. Şemsettin Kutlu), İstanbul, ts. (Hürriyet Yayınları), s. 125; Meclisi Meb'usan Zabıt Ceridesi: 1293/1877 (der. Hakkı Tarık Us), İstanbul 1939-54, I, 4-19; II, 4-14; Suna Kili - A. Şeref Gözübüyük, Türk Anayasa Metinleri, Ankara 1957; R. Devereux, The First Ottoman Constitutional Period, Baltimore 1963; Recai G. Okandan, Âmme Hukukumuzun Anahatları, İstanbul 1977; Servet Armağan, "Memleketimizde İlk Parlamento Seçimleri", Armağan: Kanunu Esasî'nin 100. Yılı, Ankara 1978, s. 149-167; Tarık Zafer Tunaya, Türkiye'de Siyasal Partiler, İstanbul 1986-89, I, tür.yer.; II, 9-16; III, 161-187, 192-196; Bülent Tanör, Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri: 1789-1980, İstanbul 1996, s. 100-123, 134-152; İhsan Güneş, Türk Parlamento Tarihi, Ankara 1997, I,

tür.yer.; Bekir Sıtkı Baykal, “93 Meşrutiyeti”, TTK Belleten, VI/21-22 (1942), s. 45-83; Cemil Koçak, “Meşrutiyet’te Heyet-i Âyan ve Heyet-i Mebusan”, TCTA, IV, 961-973; Zafer Toprak, “Meşrutiyet’te Seçimler ve Seçim Mevzuatı”, a.e., IV, 973-976.

Ali Akyıldız

MECLİS-i MEŞÂYİH

(مجلس مشايخ)

Tekkeleri denetlemek ve idarî işlerine bakmak üzere 1866 yılında şeyhülislâmlığa bağlı olarak kurulan müessese.

Osmanlı Devleti'nde XIX. yüzyıla kadar tarikatları denetleyen ve tekkelerin idarî işleriyle uğraşan bir kurum bulunmuyordu. Teşkilâtlanmalarında belli ölçüde bağımsızlığa sahip olan tekkeler, XIX. yüzyılın ortalarına doğru bürokraside gelişen merkeziyetçi harekete paralel olarak devlet denetimine alınmaya başlanmıştır. Tekkeleri denetim altına almak için bilinen ilk çalışmalar III. Selim zamanında yapılmıştır. İstanbul'daki bazı tekke şeyhlerinin İstanbul kadılığına yaptığı şikayet üzerine, sapkın inanışlara sahip olan tarikat mensuplarının durumlarının teftiş edilerek devlete bildirilmesi ve bu tür inanışlara sahip kimselere tekke açtırılmaması için bazı şeyhler görevlendirilmişti. Fakat görevli şeyhlerin yetkilerini aşan davranışları üzerine Muharrem 1208 (Ağustos 1793) tarihinde çıkarılan bir fermanla bunların sayısı üç kişiyle sınırlandırılmıştır. Tekke vakıflarını Evkāf-ı Hümâyun Nezâreti'nin denetimine veren 1227 (1812) tarihli bir fermanla Osmanlı eyaletlerinde aynı tarikata bağlı bütün tekkeler tarikatın İstanbul âsitânesi merkez kabul edilerek buraya bağlanmıştır. Yine bu fermanla meşihatı boşalan bir tekkeye şeyh tayininde tevcihin şeyhülislâmlığa arzedilmesi ve taşradaki tekkelere şeyh tayinlerinde merkez tekkenin görüşünün alınması usulü getirilmiştir. Bu fermanla birlikte tekkeler idarî yönden şeyhülislâmlığın ve malî yönden Evkāf-ı Hümâyun Nezâreti'nin denetimine girmiştir.

Tekkelerin denetim altına alınmasında ikinci önemli adım Meclisi Meşâyih'in kurulması olmuştur. Meclisi Meşâyih'in tesisiyle ilgili bilgileri ihtiva eden en erken tarihli belge 1283 yılının Receb ayına (Kasım 1866) ait bir iradedir. Şeyhülislâm Mehmed Refik Efendi'nin arz tezkiresinin ekli bulunduğu iradeden Meclisi Meşâyih'in 1281'de (1864) kurulduğu, fakat Evkāf-ı Hümâyun Nezâreti'nin meclisin şeyh tayinlerine ait yazılarını dikkate almaması sebebiyle faaliyete geçmediği anlaşılmaktadır. Mehmed

Refik Efendi sadârete gönderdiği bir tezkireyle Meclisi Meşâyih'in tahkim ve yeniden tesisini talep etmiştir.

Meclisin yeniden teşkili ve görevlerinin tesbiti maksadıyla on yedi maddelik bir lâyiha hazırlanmış, meclis üyeliğine seçilen meşâyihin isimleri bir pusula ile sadârete takdim edilmek üzere Bâb-ı Meşîhat'ın tezkiresine eklenmiştir. Meşihatın tezkiresi sadâret tarafından Meclisi Vâlâ'ya gönderilmiş, burada Kavânîn ve Nizâmât Dairesi tarafından görüşülmüştür. Meclisi Meşâyih için hazırlanan nizamnâmenin maddeleri Meclisi Vâlâ tarafından kabul edilmiş ve teklif edilen meclis üyeleri uygun görülerek padişahın iradesine arzedilmiştir. Meclisi Meşâyih 7 Receb 1283 (15 Kasım 1866) tarihli iradeyle yeniden kurulmuş ve nizamnâmesi yürürlüğe girmiştir.

1868 yılında Meclisi Meşâyih, Yenikapı Mevlevîhânesi şeyhi Osman Selâhaddin Dede'nin başkanlığında her biri farklı tarikatlara mensup beş üyeden oluşuyordu. Sa'diyye, Kādiriyye, Sünbüliyye, Halvetiyye ve Nakşibendiyye'den birer temsilcinin bulunduğu meclisin üye sayısı 1874'te altıya çıkarılmış ve Rifâiyye tarikatı da bir üye ile temsil edilmeye başlanmıştır.

1875'te başkan ve üyelerin yanı sıra mecliste meşâyihten olmayan bir nâzır

görevlendirilmiş, müderris menşeli bir de kâtip tayin edilmiş, 1891'de bir mukayyit göreve başlamıştır. Üye sayısı yıllara göre azalıp çoğalan meclisin başkanlığı 1892-1897 yılları arasında boş kalmıştır. 1902'de Meclisi Meşâyih nâzırlığı kaldırılmış, 1911'de Şeyhülislâm Mûsâ Kâzım Efendi görevde iken üye sayısı ikiye düşürülmüştür. Meclisi Meşâyih, 10 Mart 1334 (10 Mart 1918) tarihinde Takvîm-i Vekāyi'de yayımlanan Meclisi Meşâyih'in Tevsîi Kanunu ile bir başkan, yedi üyeden oluşmak üzere yeniden kurulmuştur.

İstanbul tekkeleri, Meclisi Meşâyih'in teşekkülü üzerine bulundukları bölgelere göre tarikat ayırımına gidilmeden önce otuz beş merkez tekkeye bağlanmış, 1918 yılından sonra bu sayı on beş merkezle sınırlandırılmıştır. İstanbul'daki on beş merkez tekkenin yanı sıra müstakil merkezler olarak beş mevlevîhâne ile sekiz Nakşibendî tekkesi mevcuttu. Merkez tekke

uygulamasının son şekliyle birlikte İstanbul içindeki tekkelerin Meclisi Meşâyih ile haberleşmesini merkez tekkeler aracılığıyla yürütmesi ve merkez kabul edilen tekkelerin diğer tekkeler üzerinde denetim haklarının bulunması hususları 1334 (1918) tarihli Meclisi Meşâyih Nizamnâmesi'nin Merkez Tekâyâ Tâlimatnâmesi ile kabul edilmiştir. Bu tâlimatnâmeye göre her bölgedeki meşâyih kendi merkezinde toplanarak gizli oyla aralarından seçeceği iki şeyhi tekkelerin denetimiyle görevlendirecekti. Bir merkeze bağlı tekkeler yoklama ilmühaberleriyle sürekli kontrol edilecek ve bu ilmühaberler merkez tekkede muhafaza edilecekti. Yılda bir defa olmak üzere umumi ve tasdikli yoklama cetveli merkez şeyhleri tarafından Meclisi Meşâyih'e verilecekti.

Taşra tekkeleriyle ilgili ilk düzenlemeler II. Mahmud devrinde başlamış ve tarikat pîrinin medfun bulunduğu dergâh merkez kabul edilerek merkez tekke şeyhi kendi tarikatına ait diğer tekkelerin idaresinden sorumlu tutulmuştu. 1334 (1918) tarihli Meclisi Meşâyih Nizamnâmesi ile İstanbul'daki tekkeler merkezlere ayrılıp yeni bir idare kurulunca taşrada da böyle bir teşkilâtlanmaya ihtiyaç duyulmuş, şeyhülislâmlığın tesbit ettiği vilâyet, livâ ve kazalarda Encümen-i Meşâyih adıyla müftü başkanlığında iki üyeden oluşan bir kurum oluşturulmuştur. Ulemâ ve meşâyih arasından gizli oyla seçilen bu iki üye mahallî meşâyih ve iyi hal sahibi kişilerden meydana gelen bir komisyon tarafından seçimle tayin ediliyordu.

Evlâdiyet ve hilâfet usulüyle tevcih edilmekte olan şeyhlik vazifesi, Meclisi Meşâyih'in kurulmasından sonra doğrudan meclis tarafından kontrol edilmeye başlanmıştır. Bir dergâhın şeyhi vefat ettiği zaman şeyhlik görevinin tevcihi için Meclisi Meşâyih'e müracaat edilir, müracaat eden kişi şeyhin neslinden ise ve gerekli şartları taşıyorsa tayin gerçekleşirdi. Meşihat evlâdiyet üzere meşrut olmaz ve şeyh de evlâdı olmadan vefat ederse şeyhin mensup olduğu tarikatın halifelerinden biri şeyh tayin edilirdi.

Tekke vakıflarına ait vakfiyelerin Meclisi Meşâyih defterlerine kaydedilmesi, bunların korunması, kontrol ve denetimi meclisin görevlerindendi. Meclisi Meşâyih meşihat tevcihlerinde öncelikle vakfiyelerin şartlarını dikkate alıyor ve tevcih muamelelerini bu vakfiyelere dayanarak yapıyordu. Evlâdiyet dışındaki tevcih muameleleri icâzetnâme almış olan halifelerin icâzetnâmesi kontrol edilerek yapılıyor ve bu

icâzetnâmeler Meclisi Meşâyih tarafından kaydediliyordu. Meclisi Meşâyih şeyhülislâmlık müessesesinin kaldırılmasına kadar faaliyetlerini Bâb-ı Meşîhat'ta sürdürmüştür.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Cevdet-Evkaf, nr. 11874; BA, İrade-Meclis-i Vâlâ, nr. 25320; Salnâme-i Devleti Aliyye-i Osmâniyye, İstanbul 1285, s. 63; Meclisi Meşâyih Nizamnâmesi, İstanbul 1337; Mustafa Kara, Din, Hayat, Sanat Açısından Tekkeler ve Zaviyeler, İstanbul 1979, s. 304-310; İrfan Gündüz, Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebetleri, İstanbul 1989, s. 193, 205-207; Cahit Baltacı, İslâm Paleografyası: Diplomatik Arşivcilik, İstanbul 1989, s. 299-300, 474; Bilgin Aydın, "Osmanlı Devleti'nde Tekkeler Reformu ve Meclisi Meşâyih'in Şeyhülislâmlık'a Bağlı Olarak Kuruluşu, Faaliyetleri ve Arşivi", İstanbul Araştırmaları, sy. 7, İstanbul 1998, s. 93-109; İsmail Kara, "Meclisi Meşâyih, Ulema-Tarikat Münasebetleri ve İstanbul'da Şeyhlik Yapmış Beş Zatın Kendi Kaleminden Tercemei Hâli", Kutadgubilig, sy. 1, İstanbul 2002, s. 186, 202-203; Pakalın, II, 429-430.

Bilgin Aydın

MECLİS-i MEŞVERET

(مجلس مشورت)

Osmanlı Devleti'nde önemli ve olağan üstü konuların görüşüldüğü danışma meclisi.

İslâm devlet geleneğinde önemli bir yeri olan meşveret usulü Osmanlı Devleti'nin hemen her devrinde sıkça başvurulan bir uygulamadır. Gerek divan toplantılarında gerekse bunun dışında ihtiyaç duyuldukça bu tür görüş alışverişlerinin yapıldığı bilinmektedir. Meşveret toplantıları, çeşitli kesimlerden görüşülecek konuyla ilgili kimselerin bir araya gelmesiyle gerçekleştirilirdi. Söz konusu geniş katılımlı toplantılar I. Abdülhamid ve III. Selim dönemlerinde nisbeten daha düzenli bir şekle girdi. Muhtemelen bunun sebebi, 1768-1774 Osmanlı-Rus savaşından sonra devletin varlığını tehdit eden buhranların sebep olduğu siyasî kargaşa ve sorunların çözümünde sorumluluğu paylaşıp geniş bir mutabakata dayandırarak halkın gözünde meşrûlaştırma düşüncesiydi.

Bu tür meclisler belge ve metinlerde Meşveret-i Hâssa, Meclisi Hâs, Meşveret-i Havâs, Meclisi Şûrâ, Dârü'ş-şûrâ, Meclisi Müşâvere, Encümen-i Meşveret, Meclisi Hâssü'l-hâs ve Meclisi Umûmî gibi isimlerle geçer. Adlandırmadaki çeşitliliğin bir kısmı mahiyet farkından kaynaklanmaktadır. Sınırlı sayıda üst düzey yöneticinin katıldığı meclise Meclisi Hâssü'l-hâs, bunun biraz daha genişletilmiş olanına Meclisi Hâs, geniş bir katılımla toplananına Meclisi Umûmî veya Meşveret-i Âmme denilmekteydi. Bazı durumlarda Meclisi Hâssü'l-hâs konuyu görüştükten sonra daha geniş bir mutabakatın gerekliliği ortaya çıkarsa Meclisi Umûmî toplanırdı.

Meşveret Meclisi savaşa veya barışa karar vermek, antlaşmalar yapmak ve önemli devlet işlerini görüşmek üzere toplanırdı. Meşverete katılacak kişiler ve görüşülecek hususlar padişahın emri üzerine önceden belirlenirdi. Ayrıca sadrazam da bir telhisle meclisin toplanmasını padişaha önerebilirdi. Toplantılar padişahın, padişah katılmadığında sadrazamın başkanlığında yapılırdı. Eğer konu, üzerinde düşünülerek karar verilecek kadar önemliyse

gerekli bilgi ve belgeler önceden üyelere verilirdi. Meclisin aldığı kararlar mazbata haline getirilip saraya sunulur ve padişah genellikle alınan kararlara uyardı. Ayrıca meşverete katılmayan, ancak konuyla ilgili olan ricâle de bilgi verilirdi. Mazbatalarda katılan üyelerin isimleri, meşverette yaptıkları açıklamalar ve neticede meclisin aldığı kararlar ayrıntılı olarak yer alırdı.

Meclis bazan esnaf, esnaf kethüdâları, yeniçeri aşçı ustaları, başkarakullukçular ve diğer avamın da katılımıyla çok geniş bir platformda toplanabilirdi. Nitekim

III. Selim'in tahta geçişinden yaklaşık bir ay sonra topladığı bir meclise 200'den fazla kişi katılmıştı. Şânîzâde Mehmed Atâullah Efendi, oy vermekten âciz kalabalıkların meclis toplantısına katılmasından dolayı rahatsızlığını açıkça dile getirir; meşveretin sünnet olduğunu, ancak bundan yarar sağlanabilmesi için öncelikle katılımcıların rey ve tedbir sahibi olmaları gerektiğini belirtir. Konuşulanların meclis dışına çıkmasını engellemek de devrin yöneticilerini meşgul eden diğer bir mesele idi. I. Abdülhamid, 1783'te bu amaçla yayımladığı bir fermanla meclislere üst düzey devlet görevlilerinin katılması esasını getirdi. Öte yandan sadrazam, konuşulan hususları dışarıda söz konusu etmemeleri için her meclisten sonra katılımcıları uyarmaktaydı. Buna rağmen mecliste müzakere edilen önemli devlet sırları kısa bir süre içinde yabancı devlet elçilerinin kulağına ulaşmaktaydı. Dolayısıyla meclise katılacak kişilerin seçimi hemen her meclis toplantısında önemli bir sorun olarak öne çıkardı. Davet edilecek kişiler görüşülecek konuya göre değişebilirdi.

Meşveret Meclisi'nin toplandığı belli bir yer yoktu. Toplantı Tersane'de, sarayda, Bâbıâli'de, sadrazam veya şeyhülislâm konağında, kaptanpaşa divanhânesinde, Ağakapısı'nda veya padişahın huzurunda olabilirdi. Padişahın huzurunda gerçekleştirilen toplantılara üyeler alayla ve toplu halde giderdi. Devlet merkezinde olanların dışında sefer zamanlarında ordu kumandanının bulunduğu yerde de toplantı yapılabilirdi. Bâbıâli'de sınırlı üyenin katıldığı toplantılar genelde sadâret kethüdâsı odasında olurdu. Sadrazam, sadâret kethüdâsı, reîsülküttâb, çavuşbaşı, defterdar ve diğer bir kısım bürokratların katıldığı bu toplantılara "meşveretçik" denirdi. Ulemâ ve ocak ağaları bu toplantılarda yer almazdı. İncelenecek husus, halkın

yardımını gerektirecek kadar önemli ve geniş kitleleri ilgilendiren bir konu olduğunda meclis İstanbul'daki camilerden birinde de toplanabiliyordu. Nitekim Osmanlı-Rus savaşı esnasında Hezargrad'la Silistre Kalesi'nin düşmesi ve Rus kumandanının Rusya'nın şartlarının kabul edilmemesi durumunda İstanbul'a gelip barışı orada yapacağı tarzındaki sert mektubu üzerine II. Mahmud, soruna milletçe bir çözüm bulunması için 24 Haziran 1810 tarihinde Fâtih Camii'nde umumi bir meşveret toplanmasını istedi. Camide alınan cihad kararı ertesi gün bütün ülkeye duyuruldu.

Değişik rütbe ve statüdeki insanların mecliste bir arada bulunması meclisin sağlıklı çalışması açısından ciddi bir sorundu. Çünkü düşük rütbe ve makam sahiplerinin büyüklerinin düşüncesine aykırı fikir beyan etmeleri zordu. Böyle olunca da meşveretten beklenen amaç gerçekleşmiyordu. Bu meseleyi çözebilmek için öncelikle sadrazam ve şeyhülislâm gibi üst rütbeli memurlar konuyu açtıktan sonra meclis başkanı burada rütbe farkının önemli olmadığını, herkesin kendi görüşünü çekinmeden açıkça söylemesi gerektiğini, mecliste susup alınan kararlara dışarıda muhalif konuşanların cezalandırılacağını, ayrıca doğru bildiğini söylemeyenlerin âhirette sorumlu olacağını üyelere bildirirdi. Mecliste kararların oy birliğiyle alınması hedeflenirdi. Meclis görüştüğü konunun önemine göre bazan birkaç gün ardarda toplanabilir, bazan da herhangi bir karara varmadan dağılabilirdi; padişah böyle durumlarda bir karar verilmesi için meclise müdahale edebilirdi.

Meşveret Meclisi'nin toplanma günleri zamanla düzenli hale getirildi. Toplantılar pazartesi ve perşembe olmak üzere haftada iki gün yapılmaya başlandıysa da topçu, humbaracı ve lağımcı askerlerinin bu günlerde tâlimleri olduğu ve ocak ağaları meşverete katılamadığı için toplantı günleri pazar ve salı olarak değiştirildi. Böylece meclis dâimî bir meclis özelliği kazandı. Ele alınan konuların şer'îliği hususunda fikir beyan ederek fetva veren şeyhülislâm ve ulemânın mecliste hayli yüksek bir nüfuzu vardı. Bu nüfuz 1830'lu yıllardan itibaren zayıflama sürecine girdi.

II. Mahmud meşveret meclislerini I. Abdülhamid ve III. Selim gibi gayet yararlı bir şekilde kullandı. Bu dönemde meclis toplanma periyodu ve katılımcılar açısından belirgin şekilde kurumlaştı. Özellikle 1830'lu yıllarda devletin merkezî yapısında gerçekleştirdiği reformlarla ve kurduğu yeni

nezâretlerle Avrupaî bir kabine sistemi görüntüsünü ortaya koyan II. Mahmud, dâimî meclislerle alt kademelerdeki yöneticilerin de karar verme mekanizmasında yer almasını sağladı. Üst düzey görevlilerin bir araya gelmesiyle oluşan Meclisi Meşveret'ten Meclisi Vükelâ'ya, yani modern hükümet yapısına tedrîcî bir geçiş yapıldı. Dâimî meclislerin kurulması meşveret meclislerinin toplanmasına engel teşkil etmedi. Nitekim devletin büyük buhran dönemlerinde yine sorumluluğu daha geniş kitlelerle paylaşmak üzere meşveret meclisleri toplanmıştır. Bunların sonuncusu, Paris Antlaşması'nın imzalanıp imzalanmaması konusunu müzakere etmek üzere Damad Ferid Paşa tarafından çağrılan ve 22 Temmuz 1920 günü Mehmed Vahdeddin'in huzurunda toplanan saltanat şûrasıdır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, HH, nr. 14160, 16248, 16297; BA, Cevdet-Dahiliye, nr. 6781; Selânikî, Târih (İpşirli), I, 82, 207, 256, 426; II, tür.yer.; Naîmâ, Târih, II, 261; V, 277, 215; Vâsıf, Târih (İlgürel), tür.yer.; Şânîzâde, Târih, I, 62, 64-66; II, 98; III, 198; IV, 2, 3, 155-157, 201; Sahaflar Şeyhizâde Esad Efendi, Üss-i Zafer, İstanbul 1243, s. 14-15, 207; a.mlf., Târih (haz. Ziya Yılmazer), İstanbul 2000, s. 575, 631; Cevdet, Târih, I-XII, tür.yer.; Olivier, Türkiye Seyahatnamesi: 1790 Yıllarında Türkiye ve İstanbul (trc. Oğuz Gökmen), Ankara 1977, s. 153-155; Danişmend, Kronoloji, IV, 280, 284; IV, 295 vd.; Uzunçarşılı, Merkez-Bahriye, s. 1-5; Ahmet Mumcu, Hukuksal ve Siyasal Karar Organı Olarak Divan-ı Hümayun, Ankara 1986, s. 157-162; C. V. Findley, Osmanlı Devletinde Bürokratik Reform (trc. Latif Boyacı - İzzet Akyol), İstanbul 1994, s. 76-78; a.mlf., “Madjlīs al-Shūrā”, EI² (İng.), V, 1082; Ali Akyıldız, Tanzimat Dönemi Osmanlı Merkez Teşkilâtında Reform, İstanbul 1993, s. 177-180; Muzaffer Doğan, Sadaret Kethüdâlığı: 1730-1836 (doktora tezi, 1995), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 128-134; Ahmet Cihan, Modernleşme Döneminde Osmanlı Uleması: 1770-1876 (doktora tezi, 1996), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 52-82, 142-151; Fikret Sarıcaoğlu, Kendi Kaleminden Bir Padişahın Portresi: Sultan I. Abdülhamid: 1774-1789, İstanbul 2001, tür.yer.; Recep Ahıshalı, Osmanlı Devlet Teşkilâtında Reisülküttablık (XVIII. Yüzyıl), İstanbul 2001, s. 213;

B. Lewis, “Meşveret”, TED, sy. 12 (1982), s. 779-782; Cevdet Küçük, “Damad Ferid Paşa”, DİA, VIII, 438-439.

Ali Akyıldız

MECLİS-i ŞER‘

(bk. MAHKEME).

MECLİS-i ŞÛRÂ

(bk. MECLİS-i MEŞVERET).

MECLİS-i TEDKĪKĀT-ı ŞER‘İYYE

(مجلس تدقيقات شرعيّه)

Osmanlı adliye teşkilâtında şer‘iyye mahkemelerinden gelen dosyaları istînaf veya temyiz mahkemesi olarak incelemekle görevli yüksek yargı organı

(bk. MAHKEME).

MECLİS-i VÂLÂ-yı AHKÂM-ı ADLİYYE

(مجلس والاي أحكام عدليّه)

II. Mahmud’un kurduğu, reformları planlayıp icrasını denetleyen yüksek yasama ve yargı organı.

24 Mart 1838’de kuruldu. Başkanlığına eski seraskerlerden Koca Hüsrev Paşa’nın getirildiği meclis beş üyeden oluşmaktaydı. Padişah ve şeyhülislâmın huzurunda yapılan törenden sonra 31 Mart 1838’de faaliyete geçti. Çalışma yeri Gülhane Kasrı’ydı. Özellikle ilk dönemlerde belgelerde geçen “meclisi âlî” tabiri de Meclisi Vâlâ’yı nitelemek için kullanılırdı. Meclisin görevi yapılması düşünülen ve “tanzîmat-ı hayriyye, tanzîmat-ı mülkiyye” olarak adlandırılan reformların gerçekleştirilmesi amacıyla kanun ve nizamları hazırlamak ve Dâr-ı Şûrâ-yı Bâbıâlî, Dâr-ı Şûrâ-yı Askerî’nin tanzim ettiği mazbatalara son şeklini vermekti. Ayrıca çıkardığı kanun ve nizamnâmelerin uygulanıp uygulanmadığını denetleme hakkına sahipti. Meclisin toplanma şeklini, kurallarını ve işleyiş tarzını belirleyen iç tüzüğü, üyelerin düşüncelerini serbestçe açıklamalarını ve kararların oy çokluğuyla alınmasını öngörüyordu.

Meşveret Meclisi dışında kurumsallaşmış meclis uygulaması yaygın olmadığından ilk zamanlarda ortaya çıkan yapı ve zihniyete dair bazı sorunlar meclis çalışmalarını aksattı. Bunların ilki, üyelerin başlangıçta üyelikle birlikte daha önce bulundukları memuriyetleri de sürdürmeleriydi. Bunun meclis çalışmalarını aksattığı ortaya çıkınca ikinci memuriyetler üyelerin üzerinden alındı. Diğer bir husus da üyeler arasındaki rütbe ve statü farklarının görüşmeleri ve oylamayı olumsuz etkilemesiydi. Çünkü düşük rütbeli üyeler üstlerinin yanında fikirlerini açıkça söyleyemedikleri için görüşmeler yüksek rütbeli üyelerin eğilimlerine göre şekilleniyordu. Bu olumsuzluğu gidermek amacıyla üyelerin rütbeleri eşitlendi. Ayrıca kendilerine diğer devlet memurlarından farklı nişanlar verilerek teşrifattaki yerleri tesbit edildi. Meclisi Vâlâ, bu sorunlardan dolayı kuruluşundan

Gülhane Hatt-ı Hümâyunu'nun ilânına kadar fazla bir varlık gösteremedi. Öte yandan Dâr-ı Şûrâ-yı Bâbıâlî de iki meclis arasındaki yetki kargaşası yüzünden lağvedildi ve üyelerinin bir kısmı Meclisi Vâlâ'ya, bir bölümü de Meclisi Nâfia'ya aktarıldı (12 Ağustos 1839). Yapılacak reformları belirleme ve görüşme vazifesi Gülhane Hatt-ı Hümâyunu ile Meclis-ı Vâlâ'ya verildi ve üye sayısı arttırıldı. Ayrıca belirlenecek bazı günlerde devlet ileri gelenleri, vükelâ ve bazı Bâbıâli ricâlinin de meclis toplantılarına katılması kararlaştırıldı (25 Kasım 1839). Meclis iç tüzüğü bu duruma uygun olarak yeniden düzenlendi.

Meclis kurulduğunda çalışma günleri pazartesi, salı, çarşamba ve cumartesi olarak belirlenmişti. Ancak Tanzimat'la beraber işler çoğalınca sadece perşembe günleri tatil edildi. Mecliste pazartesi ve salı günleri görüşülen konuların çarşamba, cuma ve cumartesi görüşülen konuların ise pazar günleri meclis üyeleri, vükelâ ve devlet ricâlinin de katılımıyla meclis dairesinde Meclisi Âlî-i Umûmî adıyla toplanıp yeniden görüşülmesi kararlaştırıldı (Şubat 1840). Meclisi Vâlâ'nın işlerinin çoğaldığından aradan bir yıl geçmeden Meclisi Âlî-i Umûmî toplantıları yeterli gelmemeye başladı. Bunun üzerine Meclisi Âlî-i Umûmî'nin salı, çarşamba, cumartesi ve pazar olmak üzere haftada dört gece toplanması kararlaştırıldı.

Meclisi Vâlâ, 8 Mart 1840'ta Sultan Abdülmecid'in katıldığı bir merasimle Bâbıâli'de inşa edilen yeni binasına taşındı. Yeni mekânda padişahın çalışmaları takip edebilmesi için özel bir yer yapılmıştı. Padişah, bundan sonra her sene hicrî yılbaşı olan muharrem ayında bir önceki yılın çalışmalarının muhasebesini yapmak ve yeni yılda ele alınacak işler hakkında tâlimat vermek üzere meclisi ziyareti gelenek haline getirdi.

Tanzimat'la beraber meclisin öneminin günden güne artması ve yetkilerinin genişlemesine paralel olarak yazı işlerini yürüten kâtiplerin sayısı da arttırıldı. Ayrıca gerek üye gerekse düzen yönünden istenilen seviyeyi tutturamaması üzerine 1841'de mecliste bir değişiklik yapılarak üye sayısı ona indirildi. Meclis kitâbeti düzenlenip bir evrak müdürlüğü kuruldu.

Meclis başkanı 17 Temmuz 1841'de meclis iç tüzüğünü yeniden düzenledi. Aralarındaki rütbe farkından dolayı birbirlerini kıskanmamaları için ilmiyenin dışındaki üyelerin rütbeleri ve maaşları eşitlendi. Ayrıca üyeliğin

mansıp şeklinde verilmesi esası benimsendi. Meclisi Âlî-i Umûmî'nin Meclisi Vâlâ üyeleri, vükelâ, Harbiye, Dîvân-ı Deâvî, Darphâne-i Âmire, Ticaret ve Evkaf nâzırları, müsteşarlar, âmedî, sadâret mektupçusu, gümrük emini, Meclisi Maliyye başkanı ve Darphâne-i Âmire ferikinin katılımıyla cumartesi günleri toplanması kararlaştırıldı. Gerektiğinde sadrazamın muvafakatiyle toplantı sayısı ikiye çıkarılabiliyordu. Bu ise Meclisi Âlî-i Umûmî'nin haftada dört gün toplanmasını öngören iradenin uygulanamadığını göstermektedir. Meclisin haftada iki gün toplanması bile Bâbıâli'de işleri aksatıyordu. Çünkü hem Bâbıâli'de iş görecek memur kalmıyor hem de mecliste gereksiz bir kalabalık oluşuyordu.

1843'te Meclisi Vâlâ'nın üye sayısı tekrar azaltılarak maaşlarına zam yapıldı. Ayrıca nezâretlerle ve diğer meclislerle olan ilişkileri yeniden düzenlendi. Bundan hedeflenen amaç meclisin sıradan işlerle boş yere meşgul edilmemesiydi. Kanunlara dair bütün konularla mülkî düzenlemeler mecliste görüşülecekti. Böylece faaliyet alanı daha ziyade düzenleme ve ıslahatlarla problemli ve çözümü güç meselelere hasredildi. Meclisin bir görevi de Tanzimat'a ve kanunlara aykırı davranan yüksek rütbeli devlet adamlarını yargılamaktı. Nitekim Hüsrev Paşa, eski Dahiliye nâzırı Âkif Paşa Nâfiz Paşa, Tâhir Paşa ve Hasib Paşa Tanzimat'a aykırı hareketlerinden dolayı mecliste yargılanıp cezalandırıldı. Ayrıca vükelâ ve sadâret makamında bulunmuş kişiler arasındaki âdi davalar da mecliste görüşülüyordu. Meclis, nâzırlar dahil ilgili kişileri bilgilerine başvurulmak üzere meclise getirtebilme yetkisine sahipti.

11 Ağustos 1850'de iç tüzüğün ihtiyacı karşılayamaması üzerine ilâve bir nizamnâme hazırlandı. Buna göre oylamada karşıt görüşte olup azınlıkta kalanlar mazbatayı imzalamaya mecbur değildi. Meclisi Âlî-i Umûmî veya Meclisi Vükelâ, Meclisi Vâlâ'nın aldığı kararları değiştirebilirdi. Muhâkeme ve sorgu işleri pazartesi ve perşembe günleri, önemli hukukî konular ise diğer günlerde görüşülmekteydi.

Meclisi Vâlâ, baktığı konuların çeşitliliği ve iş yoğunluğu dolayısıyla 1849'dan itibaren işlerin gerisinde kalmaya başladı. Bu durum yapılan düzenlemeleri aksattığı gibi bazı bürokratların halka eziyet etmesine sebep oldu. Aynı zamanda Tanzimat bürokratlarının kendi aralarındaki iktidar mücadeleleri yüzünden 26 Eylül 1854 tarihinde Meclisi Âlî-i Tanzîmat

kuruldu ve Meclisi Vâlâ'nın iki temel faaliyet alanından biri olan yasama yetkisini devraldı. Meclisi Vâlâ ise küçük devlet memurlarının azil ve nasbı, bina tamiri, veraset meseleleri, inzibatî davalar, mülkî taksimat, arazi anlaşmazlıkları gibi tâli konulara bakmaya başladı. Nâdir

de olsa bazı yasama konularını ele aldı. Ayrıca iki meclis zaman zaman birleşerek veya komisyonlar oluşturarak ortak çalışmalar yaptı.

21 Nisan 1857'de yapılan bir düzenlemeyle Meclisi Vâlâ, Mülkiye, Maliye ve Evkaf, Askeriye, Hâriciye ve Deâvî olmak üzere beş cemiyete ayrıldı. Bu birimlere meclis üyelerinden üçer kişi seçildi ve her birimin ayrı yazı işleri oluşturuldu. Mecliste ve cemiyetlerde bakılmaya değer görülmeyen davalar Deâvî Nezâreti'ne gönderilecek ve bunlara perşembe günleri bakılacaktı. Cemiyetlerin üç üyesinden biri o birimin başkanı sıfatıyla birimi yönetecekti. Görüşeceği konuların sadâret tarafından belirlenip havale edilmesi icra memurlarından şikâyeti olanların meclise ulaşmasını engellediği için yapılan bir düzenlemeyle meclisin her türlü arzuhali kabul etmesine izin verildi.

İltimas yoluyla meclise üye tayini neticesinde üye sayısı kırka yükseldi. Bu kalabalığın meydana getirdiği kargaşa mecliste işleri aksattığı gibi üyelerin keyfî davranışları yüzünden hazırlanan mazbatalar imzalanamıyordu. Sultan Abdülmecid, Şubat 1858'de Bâbıâli'ye gelip tasarrufa riayet etmeleri hususunda vükelâyı sert bir şekilde uyardı ve meclislerdeki fazla üyelerin azaltılmasını istedi. Gerekli düzenlemeleri yapmakla görevlendirilen Meclisi Âlî-i Tanzîmat'ın çalışmaları sonucunda Meclisi Vâlâ'nın üye sayısı on dörde indirildi ve meclis, daha önce kurulan beş cemiyet lağvedilerek İntihâb-ı Me'mûrîn ve Tatbîk-i Kavânîn Cemiyeti ile Muhâkeme Cemiyeti adlı iki yeni cemiyetten oluşturuldu (29 Eylül 1858).

Meclisi Vâlâ ile Meclisi Âlî-i Tanzîmat gibi iki reform meclisinin mevcudiyeti bazı sıkıntı ve kargaşalara sebep olduğu için 15 Temmuz 1861'de yapılan bir düzenlemeyle iki meclis Meclisi Ahkâm-ı Adliyye adıyla birleştirildi. Mülkiye, Muhâkemât ve Kavânîn ile Nizâmât daireleri olmak üzere üç kısımdan oluşan yeni meclisin başkanlığına Keçecizâde Fuad Paşa getirildi. Yeni yapıya uygun olarak kitâbet de üçe ayrıldı. Ahmed Cevdet Paşa tarafından hazırlanan ve 16 Ağustos 1861 tarihli iradeyle

onaylanan meclis iç tüzüğüne göre her daire görüştüğü konuların mazbatasını ayrı ayrı düzenleyecek ve önemli bir konu olduğunda birlikte çalışma yapabilecekti. Kavânîn ve Nizâmât Dairesi'nin görevi, yeni kanunları, eski kanunlarda yapılacak değişiklikleri ve nezâretlerin hazırladığı nizam lâyihalarını görüşmekti. Mülkî ve malî idare ile nizamların yürütülmesi hakkında kendisine havale edilen konuları görüşen Mülkiye Dairesi'nin bir görevi de kaymakamların azil ve tayin işlemlerini yürütmek, vali ve mutasarrıfların tayin ettiği müdürlerin asaletini onaylamaktı. Muhâkemât Dairesi, kurulması düşünülen cinâyet mahkemeleri için bir çeşit istînaf mahkemesi olarak tasarlanmıştı. Meclisin üye sayısı Mülkiye Dairesi'nde yedi, Kavânîn ve Nizâmât ile Muhâkemât dairelerinde beşer olmak üzere toplam on yedi olarak belirlendi. Bu düzenlemeyle önceleri Meclisi Vâlâ'nın, daha sonra Meclisi Âlî-i Tanzîmat'ın görevleri arasında yer alan, kanun ve nizamların uygulanmasına nezaret etme ve yolsuzlukları sadârete bildirme yetki ve sorumluluğu yeni meclisin elinden alındı.

1868 yılına kadar yoğun bir şekilde faaliyetlerini sürdüren Meclisi Ahkâm-ı Adliyye, 6 Mart 1868'de çıkan bir iradeyle Şûrâ-yı Devlet ve Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye olmak üzere ikiye ayrıldı. Kanun ve nizamnâmeler yapmakla görevli Şûrâ-yı Devlet'in başkanlığına Midhat Paşa, yüksek bir temyiz mahkemesi olarak görev yapacak olan Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye'nin başkanlığına da Ahmed Cevdet Paşa getirildi. Bu düzenlemeyle yasama ve yargı birbirinden ayrıldığı gibi meclis de fiilî hayatını tamamlamış oldu. Osmanlı Devleti'nin sonuna kadar varlığını devam ettiren bu iki kurumdan Şûrâ-yı Devlet Danıştay'ın ve Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye Yargıtay'ın temelini oluşturdu.

Meclisi Vâlâ kanunlarla ilgili bütün hususların görüşüldüğü, üst düzey bürokratların yargılamasının yapıldığı, mülkî, malî ve askerî düzenlemelerin planlandığı bir merci olduğu için üye seçiminde titiz davranılırdı. Üyelerde Tanzimat'a inanmış, dürüst, dirayetli, ehliyetli, fikir üretebilecek bir kapasiteye sahip olma gibi bazı hususiyetler aranırdı. Ayrıca değişik konuların görüşüldüğü mecliste bilgili ve uzman kişilerin belli bir oranda bulundurulmasına özen gösterilirdi. Meselelerin şer'î yönünü incelemek üzere ilmiye mensupları da meclise alınıyordu. Islahat Fermanı'nın ilânına doğru bütün tebaa ile ilgili konuları görüşmek üzere

gayri müslimlerin temsilcileri de bir yıllığına meclis üyeliğine getirildi.

Kuruluşundan itibaren Meclisi Vâlâ çalışmalarını tam bir reform meclisi olarak yürüttü. Faaliyet süresinde ortaya çıkan hemen bütün reformlar bu mecliste ele alındı. Meclis hem reformları tesbit hem de uygulanıp uygulanmadıklarını kontrol etti. Bu niteliği yanında, Tanzimat'a aykırı davranan üst düzey bürokratları yargılama işleminde olduğu gibi Tanzimat'ın koruyuculuğu görevini de yerine getirdi. Böylece "Tanzîmât-ı Hayriyye'ye mugayir davranma" ithamıyla muhalifler susturuldu. Meclis Tanzimatçılar'ın bir mahkemesi gibi çalıştı; Tanzimat'ın "hâmî-i hakîkî"si ve Hariciye Nezâreti'yle beraber reformların planlayıcısı ve denetleyicisi oldu.

BİBLİYOGRAFYA

Düstur, Birinci tertip, İstanbul 1289, I, 325-342, 703-718; Cevdet, Ma'rûzât, s. 12-15, 34-35; a.mlf., Tezâkir, II, 62, 153; Lutfî, Târih, V, 107-108; VI, tür.yer.; VII, 16; VIII, 23; X, 15-16; İbnülemin, Son Sadrıazamlar, I, 221, 319; Recai G. Okandan, Âmme Hukukumuzun Anahatları, İstanbul 1977, I, 70-72, 77-79; Reşat Kaynar, Mustafa Reşid Paşa ve Tanzimat, Ankara 1985, s. 198, 200-205, 220-222; Ali Akyıldız, Tanzimat Dönemi Osmanlı Merkez Teşkilâtında Reform, İstanbul 1993, s. 185-218; Mehmet Seyitdanlıoğlu, Tanzimat Devrinde Meclisi Vâlâ: 1838-1868, Ankara 1994; S. J. Shaw, "19. Yüzyıl Osmanlı Reform Hareketinde 1876 Öncesi Merkezî Yasama Meclisleri" (trc. Püren Özgören), TT, sy. 76 (1990), s. 11-16; sy. 77 (1990), s. 40-47.

Ali Akyıldız

MECLİS-i VÜKELÂ

(مجلس وكلاء)

Sadrazamın başkanlığında nâzırlardan oluşan ve Osmanlı hükümetini niteleyen meclis.

Sultan II. Mahmud döneminde merkezî idarede bazı düzenlemelerin yapılması ve nezâretlerin kurulması neticesinde teşekkül eden bu meclis belgelerde Encümen-i Mahsûs, Encümen-i Mahsûs-ı Vükelâ, Meclisi Hâs, Meclisi Meşveret, Meclisi Hâss-ı Vükelâ, Meclisi Hâss-ı Meşveret, Meclisi Hâss-ı Âlî, Meclisi Âlî-i Vükelâ, Meclisi Mahsûs-ı Vükelâ, Meclisi Mahsûs ve Hey'et-i Vükelâ gibi farklı isimlerle geçer. Meclis, muhtemelen Meclisi Meşveret'ten (bk. MECLİS-i MEŞVERET) tedrîcî bir geçişle oluşturulduğu için kuruluş tarihi açık değildir.

Meclisi Vükelâ, başvekilin veya sadrazamın başkanlığında toplanıp önemli devlet işlerini görüşür ve icra işlerinde nezâretler arasında koordinasyonu sağlardı. Nâzırların her biri nezâretinin görev alanına giren işlerden sorumluydu. Meclis, gerekli gördüğü veya alt kademedeki diğer meclislerin hazırladığı tasarıları ve meseleleri tartışıp gerekli düzeltmeleri yapar, daha sonra sadrazam bunları bir tezkireyle padişahın onayına sunardı.

İlk dönemlerde meclisin çalışma düzenini, görev ve yetkilerini belirleyen bir nizamnâmesi yoktu. Meclis normalde haftada iki gün toplanır, ancak toplanma periyodu şartlara göre değişebilirdi. 7 Aralık 1843'te toplantıların çarşamba günleri yapılması kararlaştırıldıysa da meclis cumartesi, pazar, pazartesi, salı, çarşamba ve perşembe günlerinde de toplantı yapıyordu ki bu, periyodik olanların yanında gerektikçe toplandığını göstermektedir. Duruma göre bazan birkaç gün ardarda toplanabilir, padişah da olağan üstü durumlarda veya gerekli gördükçe meclisi toplantıya çağırabilirdi. II. Abdülhamid döneminde meclisin olağan toplanma günleri çarşamba ve pazardı (BA, Y. PRK. BŞK, nr. 67/5). Bu günlerin dışında yapılabilecek olağan üstü toplantılar için padişahın izni gerekliydi. Çünkü izin alınmadan yapılan toplantılar padişahın meşhur vehmini harekete geçirmekteydi.

Nitekim böyle bir toplantıyı önemli bir sorun haline getiren padişah sadrazamı sert bir şekilde uyarmıştı (BA, Y. PRK. BŞK, nr. 11/45). Gerekçesini olağan üstü toplantının bazı kişiler tarafından yanlış yorumlanması ihtimali olarak gösterse de (BA, Y. PRK. BŞK, nr. 11/55), esas sebep, selefleri Sultan Abdülaziz ve V. Murad'ın tahttan indirilme kararlarının bu gibi meclis toplantılarında olgunlaştırılmış olmasıydı. Bu yüzden Serasker Mehmed Rızâ Paşa ve Zeki Paşa gibi bazı üyeler vasıtasıyla meclis müzakerelerini günü gününe takip ederdi (Tugay, s. 32, 35).

Meclis Bâbıâli dışında sadrazam, şeyhülislâm veya vükelâdan birinin konağında toplanır, ramazan aylarında ise genellikle sadrazamın konağında ve iftardan sonra çalışmalarını yürütürdü. Yıldız Sarayı Merasim Dairesi'nde Vezir Odası denilen bir mekân mevcut olup saraydaki meclis toplantıları burada yapılırdı. Meclisin nerede, ne zaman ve hangi saatte toplanacağı Teşrifat Kalemi'nden yazılan tezkirelerle üyelere haber verilir, meclise katılamayanlar mazeretlerini sadârete bildirirlerdi.

Meclis üyeleri bürokratik yapıya ve zamana göre bazı değişiklikler göstermiştir. 1840'lı ve 1850'li yıllarda meclis genel olarak şu üyelerden oluşuyordu: Sadrazam, şeyhülislâm, serasker, Meclisi Vâlâ başkanı (Meclisi Tanzîmat kurulunca Meclisi Tanzîmat başkanı), Maliye, Ticaret, Hariciye, Evkāf-ı Hümâyun nâzırları, sadâret müsteşarı, Darbhâne-i Âmire nâzırı (Hazîne-i Hâssa'nın kurulmasından sonra Hazîne-i Hâssa nâzırı), Zaptiye müşiri, Tophane müşiri, kaptan-ı deryâ, Dîvân-ı Deâvî nâzırı, vâlide kethüdâsı. Zamanla idarî değişikliklere paralel olarak bunlara yenileri eklendi veya içlerinden bazıları üyelikten çıkarıldı; nezâretlerin aldığı şekle göre Meclisi Vükelâ'nın yapısı da kısmî değişiklikler gösterdi. Üyelerden biri İstanbul'da bulunmadığı zaman yerine vekâlet eden kişi (kaymakam) kurumu adına meclis toplantılarına katılabilirdi.

Ayrıca hükümet üyesi olmayıp tecrübelerinden yararlanılmak üzere bazı devlet ileri gelenleri ve vükelâ mâzulleri de üyeliğe tayin edilebilirdi. Bunlar "Mecâlis-i Âliye memuriyeti" adıyla ve yüksek maaşlarla Meclisi Vükelâ ve Meclisi Âlî-i Umûmî'ye üye olurlar, ancak meclis teşrifatında nâzırların altında yer alırlardı (BA, Y.A.HUS, nr. 251/151). Bu uygulama II. Abdülhamid döneminde kaldırıldı. Öte yandan mecliste görüşülecek konu

toplantılara katılacak üyelerin tesbitinde önemli bir husustu. Nitekim mühim meselelerin görüşüldüğü toplantılara üst düzey yöneticiler, olağan konular görüşüldüğünde uygun görülenler ve ihtisasa dayalı konularda da meclis üyesi olup o hususta bilgi sahibi olanlar çağrılırdı. Dolayısıyla her üyenin bütün toplantılara katılması söz konusu değildi.

1839'da yapılan ve göreve yeni başlayacak memurlara yemin etme zorunluluğu getiren düzenlemeye göre vükelânın padişahın huzurunda yemin ederek vazifelerine başlaması gerekiyordu. Bu karardan yaklaşık on yıl sonra, 11 Aralık 1849'da mülkiye, askeriye ve ilmiye memurlarının yemin şekillerine dair bir nizamnâme hazırlandı. Padişahın yemin etmesinin ardından vekiller de padişaha ve devlete sâdık kalacaklarına, rüşvet almayacaklarına, devlet malını telef etmeyeceklerine ve kimseye ettirmeyeceklerine, gerekmedikçe hazineye masraf çıkarmayacaklarına ve gerçekten ihtiyaç olmadıkça memur istihdamına göz yummayacaklarına dair Kur'an üzerine yemin etti.

Mecliste kararlar oy çokluğuyla alınırdı. Oylanacak konunun tercih şıkları beyaz bir kâğıt üzerine yazılır ve üyeler tercih ettikleri şıkkın altını imzalar, oylama sonunda çoğunluğun düşüncesi kararın yönünü belirlerdi. Ancak çoğunluğun kararı bazan güçlü bir ses tarafından bastırılabilirdi. Nitekim Nisan 1903'te yapılan bir toplantıda Serasker Mehmed Rızâ Paşa meclis kurallarına ve âdâbına aykırı olarak bağırıp çağırarak meclisin kararını kabul etmeyeceğini beyan etti. Kendisini sessizce dinleyen Sadrazam Avlonyalı Mehmed Ferid Paşa daha sonra durumu padişaha bildirdi (BA, Y.A.HUS, nr. 446/73). Mehmed Rızâ Paşa 1908'e kadar yerini koruduğuna göre bu şikâyetten bir sonuç alınamadığı anlaşılmaktadır. Meclisin ilk yıllarına ait mazbatalar elde mevcut değildir. Dolayısıyla bu dönemde konuların mecliste görüşülmüş olduğu sadâret tezkirelerinden çıkarılabilmektedir. Ancak 1850'lere doğru müstakil mazbatalar düzenlenmeye başlanmıştır.

1 Temmuz 1872'de yapılan bir düzenlemeyle, mevcut kanun ve nizamların tamamen veya kısmen değiştirilebilmesi yahut yeni bir kanun yapılabilmesi için öncelikle konunun Şûrâ-yı Devlet'te, ondan sonra da Meclisi Vükelâ'da ele alınıp gerekli düzeltme ve ilâveler yapılarak padişahın onayına sunulması ve padişahın tasdikinden sonra uygulanması esası getirildi.

II. Meşrutiyet döneminde meclisin görev, yetki ve sorumluluklarının sınırları Kānûn-ı Esâsî ile belirlenerek Meclisi Meb‘ûsan’a karşı sorumlu bir hale getirildi. Üyeler hükümet başkanı sıfatıyla sadrazam tarafından tesbit edilir ve padişahın onayıyla görevlerine başlardı. Meclisi Meb‘ûsan’a Hey’et-i Vükelâ’yı düşürme yetkisi de tanınmıştı (ayrıca bk. HÜKÜMET). Bu dönemde bazı üst düzey mâbeyin görevlilerinin tayini de meclisin kararı ve padişahın onayı ile yapılmaktaydı.

İlk dönemlerde meclis üyelerinin maaşı şahsın rütbesine göre değişebiliyordu. Ayrıca günlük ve aylık olarak kendilerine verilen aynî tayinatları da vardı. 1895’te vekil maaşı 40.000 kuruştu. Mâbeyin başkâtibi Tahsin Paşa, II. Abdülhamid’in bu maaşların dışında sadrazam, serasker ve bazı vekillere kendi hesabından hususi maaşlar verdiğini belirtir ve maaş alanların listesini verir. II. Meşrutiyet’ten sonra 21 Ağustos 1908’de yapılan genel maaş tensikatından vükelâ da nasibini aldı ve maaşları 25.000 kuruşa indirildi. Sadrazamın maaşı 40.000, şeyhülislâmınki 30.000 kuruştu. 1909’da Sultan Mehmed Reşad’ın arzusu doğrultusunda yapılan bir düzenlemeyle meclis üyelerinin bayramlarda ve resmî törenlerde tek tip elbise giymeleri esası benimsendi ve yaptırılan üniformaların bedelini padişah ödedi.

31 Mart 1909’da yayımlanan iç tüzükle meclisin toplanma ve müzakere biçimi, görevleri ve aldığı kararların icra şekli belirlendi. Toplanacağı zamanı sadrazamın kararlaştırdığı mecliste görüşmelere

başlanmadan önceki oturumda alınan kararların zabıtları imzalanır, ilgili nâzır bulunmadıkça kendi dairesine ait evrak gündeme alınıp görüşülemezdi. Mazeretli olarak meclise katılamayan üyeler alınan kararların zabıtlarını imzalamak zorundaydı. Üyelerin mecliste fikir beyan edebilmeleri için sadrazamdan izin almaları gerekiyordu. Meclis kararlarından önemlileri mazbatayla padişahın iradesine sunulur, iradeye gerek olmayanlarsa Sadâret Mektubî Kalemi’nde kaleme alınan bir yazıyla ilgili makama bildirilerek icra süreci başlatılırdı. İstikraz akdi, savaş veya barış kararı, sıkıyönetim ilânı, kara ve deniz kuvvetlerinin tamamen veya kısmen teyakkuza geçirilmesi veya cepheye sevki, Meclisi Umûmî’nin kapalı olduğu dönemde geçici kanun çıkarılması, bütçe dışı olağan üstü

harcama yapılması, imtiyazat, mukavelât veya devlet daireleri için düzenleme yapılması, anlaşma hükümleri veya yabancı devletlerle ortaya çıkan siyasî sorunlar gibi konular mazbatayla, bunların dışındaki mühim hususlar sadrazamın tezkiresiyle padişahın onayına sunulurdu.

İç tüzükte meclisin yazı işleri de düzenlendi. Âmedci müzakereleri zaptetmekle, sadâret mektupçusu müzakere edilecek evrakı okumak ve gündemi hazırlamakla; âmedci yardımcısı ve birkaç kâtip meclisin yazı işlerini yürütmekle görevlendirildi. Meclis zabıtnâmeleri Âmedî Kalemi'nde saklanmakta, meclise havale edilen evrak, gerektiğinde kolayca bulunabilmesi için müteselsil numaralarla bir deftere kaydedilmekteydi.

1912'de iç tüzük değiştirilerek meclisin ele alacağı hususlarla yazı işleri yeniden düzenlendi. Meclisin görüşeceği konular genel siyasete dair meseleler, anayasa gereği vükelânın ortak sorumluluğunu gerektiren işler ve anayasa dışındaki diğer kanunların meclise yüklediği görevler olmak üzere üç grupta toplandı. Nâzırlar, ancak genel siyasete dair hususların meclis gündemine alınmasını teklif edebilirdi. Ayrıca bunun gerekçelerini ve kendi mütalaalarını yazılı olarak sadârete bildirmeleri lâzımdı. Bu üç grubun dışında olup padişahın onayını gerektiren hususlar nâzırlar, sadrazam ve padişahın ortak imzalarıyla yürürlüğe konur ve ilmiyeye dair meseleler şeyhülislâm vasıtasıyla padişaha arzedilirdi. Meclis kararlarından padişahın onayını gerektirenlerin yine mazbatayla arzedilmesi ve düzenlenecek olan irâde-i seniyye lâyihalarının meclis üyelerince imzalanması şarttı.

Meclis, kuruluşundan 4 Kasım 1922'de son sadrazam Ahmed Tevfik Paşa'nın istifa etmesine kadar varlığını ve faaliyetlerini kesintisiz sürdürdü. Osmanlı devlet geleneğinde meclis halkla mâbeyin, yani padişahlık makamı arasında bir perde vazifesi görürdü. Diğer bir ifadeyle yönetimin halkın hoşuna giden icraatları padişaha, başarısız uygulamaları ise meclise ve sadrazama hamledilir, böylece başarısız icraatlarda vekillerden biri veya birkaçı yahut sadrazam görevden alınarak padişaha gelebilecek tepkiler önlenmiş olurdu (Cevdet, IV, 151).

BİBLİYOGRAFYA

BA, Y.A.HUS, nr. 446/73, 251/151; BA, Y. PRK. BŞK, nr. 11/45, 11/55, 67/5; Düstur, Birinci tertib, İstanbul 1289, I, 16; İkinci tertib, İstanbul 1329-31, I, 62-64, 143-145; II, 61-64; IV, 547-548; Abdurrahman Şeref, Târîh-i Devleti Osmâniyye, İstanbul 1309, II, 444; Cevdet, Tezâkir, I, 17-18; IV, 151; Mir'ât-ı Hakîkat (Miroğlu), s. 161-162, 510, 567; Lütfi Simâvi, Osmanlı Sarayının Son Günleri (s.nşr. Şemsettin Kutlu), İstanbul, ts. (Hürriyet Yayınları), s. 105-106; Asaf Tugay, İbret: Abdülhamid'e Verilen Jurnaller ve Jurnalciler, İstanbul 1962, s. 32, 35; Enver Ziya Karal, Osmanlı Tarihi, Ankara 1976, VI, 117-119; Ali Fuat Türkgeldi, Görüp İşittiklerim, Ankara 1984, s. 11-12, 50-51; Tahsin Paşa, Sultan Abdülhamid, Tahsin Paşa'nın Yıldız Hatıraları, İstanbul 1990, s. 24, 56, 365, 398; Ali Akyıldız, Tanzimat Dönemi Osmanlı Merkez Teşkilâtında Reform 1836-1855, İstanbul 1993, s. 58, 179-185; C. V. Findley, Osmanlı Devletinde Bürokratik Reform: Bâbıâli 1789-1922 (trc. İzzet Akyol - Latif Boyacı), İstanbul 1994, s. 147-148, 207-209, 259-260.

Ali Akyıldız

MECLİSÎ, Muhammed Bâkır

(محمد باقر المجلسي)

Muhammed Bâkır b. Muhammed Takī b. Maksûd Alî el-Meclisî (ö. 1110/1698-99 [?])

Şiî âlim ve müellifi.

1037'de (1627) İsfahan'da doğdu. Allâme Meclisî ve Meclisî-i Sânî olarak da bilinir. Şah İsmâil zamanında Lübnan'ın Cebeliâmil bölgesinden İran'a gelip yerleşen ve din ilimleriyle meşgul olan bir aileye mensuptur. Meclisî-i Evvel diye anılan babası Muhammed Takī dönemin âlimlerindendi. Dedesi, şiirleri ve güzel konuşmasından dolayı meclislerde aranan, bu sebeple Meclisî mahlası ile tanınan Maksûd Ali'dir. Muhammed Bâkır başta babası olmak üzere sayıları yirmi bire ulaşan âlimlerden öğrenim gördü (Hüseyin en-Nûrî, II, 76-82; Kays Âl-i Kays, III, 485-487). Tahsilini tamamladıktan sonra ders verme ve eser yazma faaliyetine yöneldi, çok sayıda öğrenci yetiştirdi. Talebelerinden kırk dokuzunun biyografisine yer veren bazı araştırmalar yanında (meselâ bk. Hüseyin en-Nûrî, II, 82-104; Kays Âl-i Kays, III, 488-492) ölümünün 300. yılı münasebetiyle Seyyid Ahmed el-Hüseynî tarafından yapılan bir çalışmada öğrencilerinin 274'e ulaştığı belirtilerek bunların biyografileri verilmiştir (Telâmiẕetü'l-ʿallâme el-Meclisî, tür.yer.). Öğretim hayatının belli bir noktasına geldiğinde ilminin bir muhasebesini yapan Meclisî, Kur'an'ın anlaşılabilmesi için en önemli kaynak olarak hadisleri ve özellikle imamlara ait haberleri gördüğünden bunları tesbite ve incelemeye başladı. Eserlerini Arapça yanında daha çok Farsça yazan Meclisî'nin amacı, Hz. Peygamber'in ve imamların söz ve haberlerini Arapça bilmeyen geniş Şiî halk tabakasına ulaştırmaktı.

Safevî şahlarından bilhassa Süleyman ve Hüseyin'le yakın ilişkiler kuran Meclisî, eserlerini ve özellikle Biḥârü'l-envâr'ı telif ederken onlardan önemli ölçüde malî destek sağladı. Bundan dolayı adı geçen iki hükümdar için aşırıya kaçan övgü ifadeleri kullandı (Ḥayâtü'l-ḳulûb, I, 3; Zâdü'l-meʿâd, s. 2-3) ve eserlerinin bir kısmını onlara ithaf etti. 1098 (1686-87)

yılında Şah Süleyman tarafından şeyhülislâmlığa getirilen Meclisî, bütün işleri din adamlarına bırakan Hüseyin Şah'ın tahta geçmesiyle (1106/1694-95) mollabaşı unvanını aldı. Böylece en yüksek dinî ve ilmî makama ulaşarak İsfahan'da cuma imamlığı yaptı, bu görevde bulunduğu süre içinde hukukî dava ve muameleleri bizzat yürüttü. Bu arada kendisine karşı çıkan muhaliflerini bid'atçılık ve inançsızlıkla suçlayarak sindirmek için gücünü ve nüfuzunu kullanmaktan çekinmedi. Ancak Şiî olmayanların devlet tarafından takibe uğraması halk arasında huzursuzluğa sebep oldu. Emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker faaliyetlerini de yöneten Meclisî, tasavvufa karşı olması dolayısıyla bazı sûfîlerle mücadelesi yanında İsfahan'daki Hindu putlarının kırılması için emir verdi (İbn Usfûr el-Bahrânî, s. 55; Hüseyin en-Nûrî, II, 17-20). Hüseyin Şah zamanda bulunduğu dört yıllık görevi esnasında İran'ın gerçek yöneticisi olarak Sünnîler'e karşı oldukça sıkı bir dinî politika ve baskı uyguladı. Bu tutumu büyük ihtimalle Afganlılar'ın İran'ı istilâsını (1135/1722-23) çabuklaştırmıştır. Meclisî, Ḥaḳḳu'l-yaḳīn adlı eserini Sünnî kıyımının had safhaya ulaştığı bir dönemde kaleme aldı; burada

Ebû Bekir, Ömer ve Osman'ın münafık, kâfir ve Allah'ın lânetine müstahak kimseler olduğunu ilân etti (s. 154-278, 519, ayrıca bk. tür.yer.). Şîa'nın Ahbârî grubuna hiçbir şekilde karşı çıkmadığı gibi Muhammed Emîn Esterâbâdî'yi de zaman zaman övmekten geri kalmadı. Muhammed Bâkır el-Meclisî 1110 (1698-99) veya (1111/1699-1700) yılında İsfahan'da vefat etti ve orada defnedildi.

Özellikle Sünnîlik ve kendi muhalifleri konusunda taassubu bir yana bırakılırsa Meclisî'nin gayretleri neticesinde İsnâaşeriyye Şîası'nın kültürü ve hadis bilgisi önemli bir gelişme kaydetmiştir. Onun öğretileri idareciler ve Şiî cemaati üzerinde büyük etki meydana getirmiştir. Hükümdarlara yakınlığı dolayısıyla onların hukukunu korumayı da ihmal etmeyen Meclisî, Şîa toplumunun yöneticilerine karşı itaatli davranılması gerektiğini bilhassa vurgulamıştır. Ona göre hükümdarlara itaat etmeyen gerçek anlamda Allah'a da itaat etmemiş sayılır, zira onların kalpleri Allah'ın tasarrufundadır; zalim olanlarına bile hürmet etmeli, zararlarından kurtulmak için takıyyeye başvurmalıdır (ʿAynü'l-ḥayât, s. 560-567). Meclisî'nin imamın gaybeti dolayısıyla kılınamayan cuma namazlarını bizzat kıldırmış olması büyük ihtimalle hükümdarlar hakkındaki bu

düşüncesine dayanmaktadır. Cuma namazı konusundaki uygulaması çağdaşlarından Abdülhay Kâşânî tarafından eleştirilmiş (Hânsârî, II, 131), Mîr Levhî de onu bazı hadislerin anlamını değiştirmekle itham etmiştir. Meclisî'den sonra öğretilerini uygulayan önemli âlimler arasında Şeyh Murtaza Ensârî hükümdarlara karşı gerekli kurallara uyan, Âgā-yı Necefî diye bilinen Muhammed Takī İsfahânî de İran'daki dinî azınlıklar üzerinde baskı uygulayanlara örnek olarak gösterilmektedir.

Eserleri. 1. Biḥârü'l-envâr*. Meclisî'ye asıl şöhretini sağlayan en önemli çalışması olup Şiî-İmâmî rivayetlerin tamamını içeren Arapça bir kitaptır. 400 civarında Şiî eserinden yararlanılarak kaleme alınan ve birçok Sünnî âlimin eserine de atıflar yapılan Biḥârü'l-envâr XIII. (XIX.) yüzyıl başlarından itibaren basılmaya başlanmış ve üzerinde muhtelif çalışmalar yapılmıştır. 2. Mirʾâtü'l-ʿuḳūl fî şerḥi aḫbâri âli'r-resûl. Küleynî'nin el-Kâfî adlı eserinin usul, fürû ve ravza bölümlerinin şerhidir. el-Kâfî şerhleri içinde en iyilerinden sayılan eser taş baskısından sonra (Tahran, ts.) Murtazâ el-Askerî'nin mukaddimesiyle birlikte neşredilmiş (Tahran 1401/1981), ardından Ali el-Âhundî'nin tashihiyle yayımlanmıştır (Tahran 1409). 3. el-İʿtiḳādât (nşr. Mehdî er-Recâî, İsfahan 1409). 4. ʿAḳāʾidü'l-İslâm. Sâlim el-Kâzımî el-Bağdâdî tarafından şerhedilip yayımlanmıştır (baskı yeri yok, Dârü'l-hidâye, 1993). 5. Ḥaḳḳu'l yaḳīn. Tevhid, nübüvvet, imâmet, adl ve meâd konularını içeren 31.000 beyitlik Farsça bir eserdir (Tahran 1241, 1248, 1259, 1305). 6. Kitâbü'l-Bedâʾ. Son kısmı Biḥârü'l-envâr'a aktarılan bu çalışma Şîa'daki bedâ inancıyla ilgilidir (Âgā Büzürg-i Tahrânî, III, 54). 7. Recʿat. On ikinci imam Muhammed el-Mehdî el-Muntazar'ın geri dönüp dünyayı ıslah edeceği inancını işleyen eseri bir mukaddime ilâvesi, tashih ve hâşiyelerle birlikte Ebû Zer Bîdâr neşretmiştir (Tahran 1367 hş./1988). 8. Melâzü'l-aḫyâr fî fehmi Tehẕîbi'l-aḫbâr. Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin ahkâm hadislerini ihtiva eden Tehẕîbü'l-aḥkâm adlı eseri üzerine yazılmış 50.000 beyitlik bir şerh olup Mehdî er-Recâî tarafından yayımlanmıştır (Kum 1406/1985-86). 9. Zâdü'l-meʿâd. Sünnet olarak kabul edilen hususları ele alan ve pek çok baskısı yapılan 15.000 beyitlik bir eserdir (baskıları için bk. Hânbâbâ, II, 2740-2743). 10. Ḥudûd ve Ḳıṣâṣ ve Diyât (Kum, ts.). 11. Tuḥfetü'z-zâʾir. Ziyaret mahalleri ve ziyaret âdâbını on iki babda anlatan Farsça bir eserdir (Tahran 1261, 1273, 1274, 1281, 1300, 1312, 1313, 1314). 12. Ecvibetü'l-mesâʾili'l-Hindiyye. Meclisî'nin, kardeşi Abdullah b. Muhammed Takī'nin Hindistan'dan gönderdiği sorulara

verdiği cevapları ihtiva eder (nşr. Mehdî er-Recâî, Kum 1411). 13. ʿAynü'l-ḥayât. Hz. Peygamber'in Ebû Zer el-Gıfârî'ye vasiyetinin Farsça şerhi olup çok sayıda baskısı vardır (Leknev 1268, 1304; Tahran 1278, 1280, 1373, 1376). Eserin müellif tarafından nazma çekilmiş 3000 beyitlik Mişkâtü'l-envâr adlı muhtasarı da yayımlanmıştır (Tebriz 1308; Bombay-Tahran 1311). 14. Ḥayâtü'l-ḳulûb. Peygamberler ve imamların tarihiyle ilgili üç ciltlik bir eserdir (Tebriz 1241, 1307; Tahran 1261, 1290, 1303, 1313, 1321; diğer baskıları için bk. Hânbâbâ, II, 1827-1829). Kitabın Resûl-i Ekrem'in hayatını anlatan cildini J. L. Merrick The Life and Religion of Muhammed adıyla İngilizce'ye çevirerek neşretmiştir (Boston 1850). Bu tercümenin bazı tashihlerle tıpkı basımını Zahra Trust gerçekleştirmiştir (Teksas-San Antonio, 1982). 15. Teẕkiretü'l-eʾimme yâ Eʾimme-i Maʿṣûmîn. Hz. Peygamber'in ve Fâtıma'nın kısa biyografileriyle on iki imamın hayat hikâyesini içeren bu Farsça eser Neşr-i Mevlânâ serisi içinde yayımlanmıştır (Tahran, ts.). 16. Cilâʾü'l-ʿuyûn. Mâsum imamların uğradığı felâketleri mâsumların sayısına uygun olarak on dört babda anlatan bir eserdir (Tahran 1240, 1262, 1276; Necef 1353, diğer baskıları için bk. Hânbâbâ, II, 1567-1568). 17. Şerḥu Nehci'l-belâġa. Biḥârü'l-envâr'dan alınarak Ali Ensâriyân tarafından düzenlenmiştir (Tahran 1408/1988; Meclisî'nin bu eserleri ve diğer çalışmaları hakkında geniş bilgi için bk. Muhammed b. Ali el-Erdebîlî el-Garavî, II, 78-79; Hüseyin en-Nûrî, II, 37-53; Kays Âl-i Kays, III, 494-512; Ali b. Ahmed er-Reştî, sy. 38 [1341], s. 203-210).

Meclisî'nin eserleri, gerek kendi hayatında gerekse sonraki dönemlerde Şiî âlimleri tarafından eleştirilmiştir. Eleştiri konularından biri çelişkili rivayetlere yer vermesidir. Müellif kitaplarında sahih rivayetleri sahih olmayandan ayırmayı ihmal etmiş yahut bunu okuyucuya bırakmış, konuyla ilgili görüşlerini belirtmemiş, bazı haberlerin mezhebe muhalif olduğunu, itibar edilmemesi gerektiğini söylemekle yetinmiştir. Birbirine aykırı rivayetleri tevcih veya te'vil eden yahut aralarındaki zıtlığı gidermeyi amaçlayan ifadelerle hadis veya haberin sıhhati ve kabulü için verilen bilgiler kendisine ait değildir. Eserlerinin sayı bakımından çok olması müellife bir üstünlük ve şöhret sağlamışsa da çalışmaları düzenlenmeye muhtaçtır. Müellifin, kitaplarına doğru yanlış her şeyi alması, açıklamalarının çoğunun aceleye gelip faydasız ve şüpheye düşürücü nitelikte olması çalışmalarının değerini düşürmektedir. Meclisî hakkında

Şîa'nın mübalağalı ifade ve övgülerinin de bir çeşit taassuba dayandığı kabul edilmektedir (Aʿyânü'ş-Şîʿa, IX, 183). Müellifin düşüncelerinde tutarsız olduğu iddiaları yanında (Maʻsûm Ali Şah, I, 279 vd.) kitaplarında mâsum insanları aşağılaması sebebiyle Şîa'nın imâmet anlayışına güvenin kalmayacağı da belirtilmiştir (Ali Şeriati, s. 156).

BİBLİYOGRAFYA

Meclisî, Ḥayâtü'l-ḳulûb, Tahran 1869, I, 3; a.mlf., Zâdü'l-meʿâd, Tahran 1903, s. 2-3; a.mlf., ʿAynü'l-ḥayât, Tahran 1952, s. 4, 560-567; a.mlf., Ḥaḳḳu'l-yaḳīn, Tahran 1968, s. 154-278, 519, ayrıca bk. tür.yer.; a.mlf., Biḥârü'l-envâr, Beyrut 1403/1983, I, 1-5; Abdullah Efendi el-İsfahânî, Riyâżü'l-ʿulemâʾ ve ḥiyâżü'l-fużalâʾ (nşr. Ahmed el-Hüseynî), Kum 1401, V, 39-40; İbn Usfûr el-Bahrânî, Lüʾlüʾetü'l-Baḥreyn,

Necef, ts., s. 55; Hânsârî, Ravżâtü'l-cennât, II, 78-93, 131; Tebrîzî, Reyḥânetü'l edeb, Tebriz, ts. (Çâphâne-i Şafak), III, 455; Browne, LHP, IV, 120, 381-404, 409, 417; L. Lockhard, The Fall of Safavid Dynasty and the Afghan Occupation of Persian, Cambridge 1958, s. 3-4, 6; Maʻsûm Ali Şah, Ṭarâʾiḳ, I, 279 vd.; Hânbâbâ, Fihrist, I-V, tür.yer.; Muhammed b. Ali el-Erdebîlî el-Garavî, Câmiʿu'r-ruvât, Beyrut 1403/1983, II, 78-79; Hüseyin en-Nûrî, el-Feyżü'l-ḳudsî fî tercemeti'l-ʿallâme el-Meclisî (Meclisî, Biḥârü'l-envâr içinde), II, 2-199; Abbas el-Kummî, el-Künâ ve'l-elḳāb, Beyrut 1403/1983, III, 147-152; Aʿyânü'ş-Şîʿa, IX, 182-184; Âgā Büzürg-i Tahrânî, eẕ-Ẕerîʿa ilâ teṣânîfi'ş-Şîʿa, Beyrut 1403/1983, tür.yer.; Kays Âl-i Kays, el-Îrâniyyûn, III, 484-512; Ali el-Fâzıl Kāinî en-Necefî, Muʿcemü müʾellifi'ş-Şîʿa, Kum 1405, s. 384; Seyyid Ahmed el-Hüseynî, Telâmiẕetü'l-ʿallâme el-Meclisî, Kum 1410, tür.yer.; Ali Şeriati, Ali Şiası Safevi Şiası (trc. Artinli-Feyzullah), İstanbul 1990, s. 156; Ali b. Ahmed er-Reştî, "Fihristi Taṣnîfât ve Teʾlîfât-ı Mevlânâ Aḥmed Muḥammed Bâḳır Meclisî", Mecelle-i Dânişkede-i Edebiyyât, sy. 38, Tahran 1341, s. 203-210; Abdul-Hadi Hairi, "Madjlisī, Mulla Muḥammad Bāḳir", EI² (İng.), V, 1086-1088; E. Kohlberg, "Majlisī", ERE, IX, 141-142; Michel M. Mazzaoui, "Majlisī, Muhammad Bāqir", The Oxford Encyclopedia of the Modern

Islamic World (ed. J. L. Esposito), Oxford 1995, III, 27-28.

Mustafa Öz

MECLİSÎ, Muhammed Takī

(محمد تقي المجلسي)

Muhammed Takī b. Maksûd Alî el-Meclisî-i Evvel el-İsfahânî el-Âmilî (ö. 1070/1659)

Şiî âlim ve müellifi.

1003 (1594) yılında İsfahan'da dünyaya geldi. Doğum yerine nisbetle İsfahânî, aile büyüklerinin geldiği bölgeye izâfeten Âmilî diye anılır. İnsanlarla kolay anlaşıp çevresinde sohbetler gerçekleştirildiği için Meclisî lakabıyla meşhur olmuş, soyundan gelenler de aynı lakapla zikredilmiştir (Abbas el-Kummî, III, 151). Şîa'nın en hacimli hadis kaynağı Biḥârü'l-envâr'ın müellifi oğlu Muhammed el-Bâkır'dan ayrılması için kendisine Meclisî-i Evvel denilmiştir. İlimle meşgul olan bir aileden gelmektedir. Soyu baba tarafından Ḥilyetü'l-evliyâʾ adlı eserin müellifi Ebû Nuaym el-İsfahânî'ye, anne tarafından Cebeliâmil'in büyük müctehidlerinden Derviş Muhammed b. Hasan el-Âmilî'ye dayanır.

Meclisî başta Bahâeddin el-Âmilî, Abdullah et-Tüsterî ve İshak elEsterâbâdî olmak üzere devrin önde gelen âlimlerinden ders aldı. Kısa zamanda tefsir, hadis, fıkıh ve ricâl gibi alanlarda yetişerek dönemin seçkin simalarından biri haline geldi (Hansârî, II, 120). Hayatını genellikle yetiştiği muhitte geçiren Meclisî zaman zaman Kûfe, Meşhed, Kerbelâ gibi Şîa merkezlerine seyahat etti.

İlmî faaliyetleri yanında devlet idarecilerine de yakın olmaya çalışan Meclisî, özellikle Safevî Hükümdarı Şah II. Abbas ile iyi münasebetler kurarak yazdığı eseri ona ithaf etti (aş. bk). Onun kaynaklarda belirtilen en önemli özelliklerden biri İsfahan'da cuma imamlığı vazifesine getirilmiş olmasıdır. Bu görev kendisine hocası Bahâeddin el-Âmilî'nin vefatının ardından verildiğine göre göreve başlama tarihi 1031 (1622) yılından sonra olmalıdır.

Hayatının önemli bölümünü Hz. Peygamber'den ve on iki imamdan nakledilen rivayetleri derlemeye ve eser telifine ayıran Meclisî İsfahan'da vefat etti. Kaynaklarda, çocukları arasında hadis derleme yolunda babasının izini takip eden ve zamanla onu çok aşarak Şîa'nın en büyük hadis külliyatını meydana getiren Muhammed Bâkır el-Meclisî ile kızlarından Muhammed Sâlih el-Mâzenderânî'nin eşi bilhassa zikredilmektedir (a.g.e., II, 118).

Meclisî tefsir, fıkıh ve tasavvuf gibi ilimlerle meşgul olmuşsa da onun yoğunlaştığı temel alan hadis ilmi olmuştur. Kaynaklarda kendisinden Safevîler döneminde imamlardan nakledilen rivayetleri neşreden ilk âlim olarak söz edilir. Meclisî rivayetleri derlemekle kalmamış, bunların halka yansımasına da büyük önem vermiştir. Şîa'nın dört temel hadis külliyatından ikisine dair yazdığı şerhlerle de bunu göstermiştir. Şiî geleneğinde iki ayrı ekol olarak gelişen Ahbârî ve Usûlî ayırımından ilkine mensup olan Meclisî, Kur'an'ın ancak imamlardan nakledilen rivayetlerle (ahbâr) anlaşılabileceğini, imamların yaşadıkları dönemde olduğu gibi gaybet döneminde de kendilerinden menkul haberlerin yeterli olacağını, aklî istidlâllere dayalı ictihadlara gerek olmadığını belirtmiştir (Uyar, s. 226). Tasavvufa da ilgi duyan ve Teşvîḳu's-sâlikîn adlı bir eser yazan Meclisî diğer bazı kitaplarında da tasavvufî yorumlara yer vermiş, birtakım menkıbe, kerâmet ve rüyalardan söz etmiştir. Onun özellikle Levâmiʿ adlı eserinde sûfî motifler üzerinde durulmaktadır. Ancak tasavvufu sapıklık olarak gören oğlu Muhammed el-Bâkır babasının tasavvuftan uzak olduğunu iddia etmiş, onun görünüşte tasavvufa yakın olmasının tasavvufu benimsemesinden değil sûfîliği daha yakından tanıyıp yanlış taraflarını eleştirme amacından kaynaklandığını ileri sürmüştür (İbn Usfûr el-Bahrânî, s. 60).

Eserleri. 1. el-Levâmiʿu'l-ḳudsiyye. Şîa'nın dört temel hadis külliyatından biri olan İbn Bâbeveyh Şeyh Sadûk'un Men lâ yaḥḍuruhü'l-faḳīh adlı eserinin Farsça şerhidir. Meclisî bu çalışmayı Sâhibkırân lakabıyla da anılan Şah Abbas'a ithaf etmiş ve ismini Levâmiʿu Ṣâḥibḳırânî şeklinde değiştirmiştir (Tahran 1324, muhtevası ve nüshaları için bk. Âgā Büzürg-i Tahrânî, XVIII, 368-369). 2. Ravżatü'l-müttaḳīn. Bir önceki eserin Arapça versiyonudur. Meclisî bu şerhte yer yer hadislerin isnad ve sıhhati hakkında da bilgi vermiştir (a.g.e., XI, 302-303). 3. Ḥadîḳatü'l-mütteḳīn fî maʿrifeti

aḥkâmi'd-dîn li'rtiḳāʾi meʿârici'l-yaḳīn. Farsça bir risâle olup tahâret, namaz, zekât ve humus, oruç, hac ve ziyaretler olmak üzere beş bölüm halinde düzenlenmiştir (Hindistan 1265). 4. el-Erbaʿûn ḥadîs̱en (İran 1319; a.g.e., I, 413). 5. İḥyâʾü'l-eḥâdîs̱. Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin Kütüb-i Erbaʿa'dan biri olan Tehẕîbü'l-aḥkâm adlı eserinin şerhidir (a.g.e., I, 307). 6. Teşvîḳu's-sâlikîn. Tasavvufî mahiyette bir eserdir (İran 1311; Tebriz 1333 hş.). 7. Ḥuḳūḳu'l-vâlideyn. 1046 (1636) yılında kaleme alınmış küçük hacimli Farsça bir çalışmadır (Abdullah Efendi el-İsfahânî, V, 47). Kaynaklarda bunlardan başka Kitâbü'r-Raḍâʿ, Kitâb fi'r-ricâl, Risâle fi'l-meḳādir, Şerḥ ʿalâ ḥadîs̱i Hemmâm fî ṣıfâti'l-müʾmin gibi eserler de Meclisî'ye izâfe edilmektedir (Hânsârî, II, 119-120; Tebrîzî, V, 200-201).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Usfûr el-Bahrânî, Lüʾlüʾetü'l-Baḥreyn (nşr. M. Sâdık Âl-i Bahrülulûm), Beyrut 1406/1986, s. 60-61; Abdullah Efendi el-İsfahânî, Riyâżü'l-ʿulemâʾ ve ḥiyâżü'l-fużalâʾ (nşr. Ahmed el-Hüseynî), Kum 1401, V, 47; Hânsârî, Ravżâtü'l-cennât, II, 118-123; Mirza Muhammed b. Süleyman et-Tünükâbünî, Ḳıṣaṣü'l-ʿulemâʾ, Tahran 1396, s. 231-233; Browne, LHP, IV, 403-404, 417; Tebrîzî, Reyḥânetü'l-edeb, Tebriz 1347, V, 198-201; Hânbâbâ, Fihristi Kitâbhâ-yi Çâpî-yi ʿArabî, Tahran 1344 hş., I, 1355; IV, 4406; Âgā Büzürg-i Tahrânî, eẕ-Ẕerîʿa ilâ teṣânîfi'ş-Şîʿa, Beyrut 1403/1983, I, 307, 413; VI, 389; XI, 302-303; XIII, 304-305; XVIII, 368-370; Aʿyânü'ş-Şîʿa, IX, 192-193; Abbas el-Kummî, el-Künâ ve'l-elḳāb, Beyrut 1403/1983, III, 151; Hossein Modarressi Tabātabā'ī, An Introduction to Shī'ī Law, London 1984, s. 96; Mazlum Uyar, İmâmiyye Şiası'nda Düşünce Ekolleri Ahbârîlik, İstanbul 2000, s. 223-226; Abdul-Hadi Hairi, "Madjlisī-yi Awwal", EI² (İng.), V, 1088-1090.

İlyas Üzüm

MECMA-ı ÂSÂR-ı ATÎKA

(bk. MÜZE).

MECMAU’l-BAHREYN

(مجمع البحرين)

Kur’an’a göre Mûsâ ile Hızır’ın buluştuğu yerin adı.

“İki denizin birleştiği yer” anlamındaki bu ifade Kur’ân-ı Kerîm’de Hz. Mûsâ ile ilgili bir kıssa sebebiyle yer almaktadır. Buna göre Mûsâ yardımcısı olan gençle birlikte Allah katından kendisine rahmet ve ilim verilmiş, hadislerde adının Hızır olduğu belirtilen sâlih kişi ile görüşmek için iki denizin birleştiği yere gider ve o kişiden bilmediği bazı şeyleri öğrenmek ister; ancak mahiyetini anlayamadığı olaylar karşısında sabredemeyip söz verdiği halde soru sormaya devam edince beraberlikleri sona erer (el-Kehf 18/60-82).

Mecmau’l-bahreynin neresi olduğuna dair Kur’ân-ı Kerîm’de ve hadislerde bilgi bulunmamakta, gerek kıssadaki Mûsâ’nın kimliği gerekse bahr kavramının ifade ettiği anlam çerçevesinde mecmau’l-bahreynin delâlet ettiği yer konusunda İslâmî literatürde çeşitli yorumlar yer almaktadır. Arapça’da bahr kelimesi bol su, dolayısıyla deniz, göl ve büyük nehir için kullanılmakta, Lût gölüne el-Bahrü’l-meyyit (Ölüdeniz), Nil nehrine de Bahr veya Bahru Mısr denilmektedir (EI² [Fr.], VIII, 38). Öte yandan bahreyn kelimesi Kur’an’da biri bahrân şeklinde olmak üzere dört yerde geçmektedir; ancak bunların Mûsâ ile Hızır’ın buluştuğu yer olan mecmau’l-bahreyn ile ilgisi yoktur (bk. BAHREYN).

Bugün bir ülkenin adı olan bahreyn kelimesi, İslâm öncesinde ve İslâm’ın ilk dönemlerinde Katîf ve Hasâ vahalarının da dahil olduğu Doğu Arabistan’a verilmiş bir isim olmasına karşılık (a.g.e., I, 970) müfessirler, Kehf sûresinin 60. âyetindeki bahreynin bir yerin adı olması ihtimalini göz önünde bulundurmayıp isimleri verilmeyen iki denizle bunların birleştiği yerin kastedildiğini kabul ediyorlardı; çünkü bahreynin özel isim olması halinde tekil zamir kullanılması gerektiği, halbuki âyette “o ikisinin birleştiği yere vardıklarında” denilmek suretiyle iki ayrı denize işaret edildiği belirtilmektedir (Elmalılı, V, 367-368).

İki denizin birleştiği yerin neresi olduğu tartışmalıdır. Müfessirler, bahr kelimesinin anlamından ve Kur'ân-ı Kerîm'de verilen özelliklerinden hareketle bahreyn ile kastedilen iki yerin bir nehir ve bu nehrin döküldüğü deniz veya iki ayrı deniz ya da bir nehirle onun döküldüğü göl olabileceğini ileri sürmekte; iki denizin birleştiği yerden mutlaka bir boğazın anlaşılmaması gerektiğini, zira arada bir engelin bulunduğunun belirtildiğini ifade etmektedirler.

Bu çerçevede bahreynin Fırat ve Nil nehirleriyle bunların döküldüğü deniz, mecmau'l-bahreynin de bu nehirlerin denize döküldüğü yer veya Bahr-i Fâris (Basra körfeziyle bağlantısı sebebiyle Atlas Okyanusu) ve Bizans denizi (Akdeniz), bu iki denizin birleştiği yerin de Tanca ve Cebelitarık Boğazı yahut Karadeniz'le Hazar denizi, hatta Kafkasya'daki Kur ve Res nehirlerinin arası veya İfrîkıye (Tunus çevresi) olduğu rivayet edilmektedir. Bahr-i Fâris'in Basra körfezi, Rum denizinin Kızıldeniz, mecmau'l-bahreynin Bâbülmendeb olduğu, ayrıca Basra körfeziyle Uman denizi arasındaki Hürmüz Boğazı olabileceği ileri sürülmektedir. Mecmau'l-bahreynin Basra körfeziyle Akdeniz'in birleştiği (birbirine yaklaştığı) yer yani Süveyş bölgesi ve Ürdün ırmağı ile onun döküldüğü Taberiye gölü olduğu da söylenmektedir (Taberî, XV, 271; Kurtubî, XI, 9-10; Mustafavî, I, 205; M. Tâhir b. Âşûr, XV, 362). Öte yandan hadisenin Sudan'da Mavi Nil ile Beyaz Nil'in birleştiği yerde geçtiği ifade edilmektedir (Mevdûdî, III, 182). Çivi yazılı tabletlerdeki "büyük suların kavşağı"nın ve Kur'an'daki mecmau'l-bahreynin Bahreyn adasının bulunduğu bölge olduğu da söylenmekte (Erdem, sy. 115 [1986], s. 5), Gılgamış destanı, İskender'in romanı ve bir yahudi efsanesiyle alâka kurulmaktadır (EI² [Fr.], IV, s. 935-937).

Ancak en kuvvetli ihtimale göre mecmau'l-bahreyn Akabe ve Süveyş körfezlerinin birleştiği yerdir. Çünkü burası iki denizin ayrıldığı ve birleştiği noktadır. İbn Abbas'ın naklettiği bir hadisteki bilgilerden anlaşıldığı gibi olay (Buhârî, "Tefsîr", 18/2-4, "ʿİlim", 44, "Enbiyâʾ", 27; Müslim, "Feżâʾil", 170, 172), Hz. Mûsâ'nın İsrâiloğulları'nı Mısır'dan çıkarıp Sînâ dağına götürmesi ve burada vahiy almasından sonra vuku bulmuştur. Sînâ dağına ve Sînâ çölüne en yakın iki deniz ise Süveyş ve Akabe körfezleridir. Hz. Mûsâ'nın Hızır'la buluşmak için Cebelitârık

Boğazı’na veya Nil’in doğduğu yere yahut Basra körfezindeki Bahreyn adasına gitmesi uzak ihtimaldir. Zira bilindiği kadarıyla Hz. Mûsâ, Mısır’dan ayrıldıktan sonra denizi geçip Sînâ yarımadasının batı sahilini takip ederek güneydeki Sînâ dağına ulaşmış, daha sonra arz-ı mev‘ûda gitmek üzere bu defa Sînâ yarımadasının doğu tarafından yukarıya çıkmış, İsrâiloğulları söz dinlemeyince geri dönmüş, kırk yılını Sînâ yarımadasında geçirmiş (el-Mâide 5/26) ve Tevrat’ın bildirdiğine göre Eriha karşısındaki Nebo dağında vefat etmiştir (Tesniye, 34/1-4).

Mecmau’l-bahreyn biri Mûsâ’nın temsil ettiği zâhir, diğeri Hızır’ın temsil ettiği bâtın ilminden oluşan iki ilim denizi veya ruhla cisim âlemlerinin birleşmesi şeklinde yorumlanmışsa da (Abdürrezzâk b. Ahmed el-Kâşânî, II, 237), birinci yorum bid‘atçılık olarak değerlendirilmiştir (Zemahşerî, II, 490).

BİBLİYOGRAFYA

M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “bḥr” md.; Buhârî, “Tefsîr”, 18/2-4, “ʿİlim”, 44, “Enbiyâʾ”, 27; Müslim, “Feżâʾil”, 170, 172; Taberî, Câmiʿu’l-beyân, XV, 271; Sa‘lebî, ʿArâʾisü’l-mecâlis, s. 166; Zemahşerî, el-Keşşâf (Kahire), II, 490; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, XXI, 143 vd.; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân, I, 343-344, 347; Kurtubî, el-Câmiʿ, XI, 9-10; İbn Kesîr, Tefsîrü’l-Ḳurʾân, V, 170-178; Abdürrezzâk b. Ahmed el-Kâşânî, Te’vîlât-ı Kâşâniyye (trc. Ali Rıza Doksanyedi, s.nşr. M. Vehbi Güloğlu), Ankara 1987, II, 237; Elmalılı, Hak Dini, V, 366-369; VII, 371; Mustafavî, et-Taḥḳīḳ, I, 204-207; M. Tâhir b. Âşûr, Tefsîrü’t-Taḥrîr ve’t-tenvîr, [baskı yeri ve tarihi yok], XV, 362; Seyyid Kutub, Fî Ẓılâli’l-Ḳurʾân, Beyrut, ts., XV, 106; Mevdûdî, Tefhîmu’l-Kur’ân, İstanbul 1996, III, 182; Sargon Erdem, “Cennet Ülkesi”, Zafer, sy. 115, Adapazarı 1986, s. 3-9; G. Rentz - W. E. Mulligan, “al-Baḥrayn”, EI² (Fr.), I, 970; A. J. Wensinck, “al-Khaḍir”, a.e., IV, 935-937; J. H. Kramers, “al-Nīl”, a.e., VIII, 38.

Celal Kırca

MECMAU'l-BAHREYN

(مجمع البحرين)

Radıyyüddin es-Sâgānî'nin (ö. 650/1252), Cevherî'nin eṣ-Øıḥâḥ'ı ile onu tamamlayıp yanlışlarını düzeltmek üzere yazdığı et-Tekmile ve el-Ḥâşiye adlı eserlerini kapsayan sözlüğü

(bk. SÂGĀNÎ, Radıyyüddin).

MECMAU’l-BAHREYN

(مجمع البحرين)

Hanefî fakihi İbnü’s-Sââtî’nin (ö. 694/1295) mezhep literatüründe “mütûn-ı erbaa” diye anılan dört temel kitaptan biri olan eseri

(bk. İBNÜ’s-SÂÂTÎ, Muzafferüddin).

MECMAU'l-BEYÂN

(مجمع البيان)

Şiî âlimi Tabersî'nin (ö. 548/1153) Kur'ân-ı Kerîm tefsiri.

Tam adı Mecmaʿu'l-beyân fî tefsîri'l-Ḳurʾân olan eserin mukaddimesinde müellif i'rab, lugat, müşkil hususlar, meânî, esbâbü'n-nüzûl, haberler, kıssalar, helâl, haram, Şîa'nın diğer fırkalardan farklı olarak ortaya koyduğu görüşlerin doğruluğunun ispatı, aklî ve naklî ilimlere işaret ve Kur'an'a dil uzatanların itirazlarını cevaplandırma gibi birçok konuyu ele aldığını belirtir (I, 76-77).

Bazı kaynaklarda (meselâ bk. Aʿyânü'ş-Şîʿa, VIII, 400) eserin yazılış sebebine dair anlatılan garip hikâyeler bir tarafa bırakılırsa Tabersî gençliğinden beri bir tefsir yazmak istediğini, fakat bazı engeller yüzünden bunun geciktiğini belirtmiş, arzusunu gerçekleştirmek için altmış yaşının üstünde iken Mecmaʿu'l-beyân'ı yazmaya başladığını ifade etmiş, eserinin ortaya çıkmasında kendisine her türlü desteği veren Sebzevâr Emini Ebû Mansûr Muhammed b. Yahyâ b. Hibetullah el-Hüseynî'yi övgüyle anmıştır (I, 75-77). Ehl-i sünnet âlimi Taberî'nin Câmiʿu'l-beyân'ına karşılık olmak üzere Tabersî'nin eserine Mecmaʿu'l-beyân adının verilmiş olabileceği ileri sürülmüştür (Hüseyin Kerîmân, II, 20). Gerek Ehl-i sünnet gerek Ehl-i beyt haberlerine yer verilmişse de eser daha çok bir dirayet tefsiri niteliğindedir. Müellif Kur'an'ın re'y ile tefsir edilmesini yasaklayan rivayetin metrûk olduğunu, Arap dilinin inceliklerine vâkıf olan herkesin Kur'an'ın mücmel olmayan lafızlarını anlayabileceğini belirtir.

Sûrelerin başında Mekkî ve Medenî âyetlerin sayısına ve konuyla ilgili ihtilâflara yer verilen eserde Kur'an'ın Kur'an'la ve sünnetle tefsirinin gereği üzerinde durulmuş, ayrıca sahâbe ve tâbiînin sözlerinin tefsir için önemi vurgulanmış, âyetlerin kıraatine ve kıraatlerin delillerine dair bilgi verilmiştir. Müellif, İmâmiyye'ye göre mütevâtir olmayan kıraatlerin muteber sayılmayacağını belirtiyorsa da bazan şâz kıraatlere yer vermiştir. Âyetlerin nüzûl sebeplerine dair rivayetler incelenmiş, lugat, sarf, iştikak,

nahiv ve i‘rabla ilgili açıklamalar yapılmıştır. Daha sonra âyetlerin anlamına geçilmiş, önce İmâmiyye’nin görüşlerine yer verilmeksizin daha çok sahâbe ve tâbiîn tefsirlerinden istifade edilerek âyetin mânası izah edilmiştir. Konu Ehl-i beyt ve dolayısıyla Şîa itikadıyla ilgili ise, “Mezhep âlimlerimiz şöyle istidlâl ederler” denilerek İmâmiyye’nin görüşleri sıralanmıştır.

Mecmaʿu’l-beyân’da üzerinde durulan hususlardan biri de Kur’an’ın i‘caz ve belâgat yönüdür. Müellif, Kur’an kelimelerinin lafız ve mâna üstünlüklerinden söz ederek âyetlerdeki edebî sanatları bütün incelikleriyle göstermeye çalışmıştır; ona göre Kur’an Hz. Peygamber’in nübüvvetini ispat eden en büyük mûcizedir. Ahkâm âyetlerini yorumlarken Ca‘feriyye mezhebinin görüşlerini ispat etmeye gayret göstermiş ve İmâmiyye’ye dair konularda mâsum kabul edilen imamların sözlerine bağlı kalmışsa da diğer mezheplerin fikirlerine de yer vermiştir. Özellikle itikadî meselelerde ortaya koyduğu görüşlerden birini tercih ederken karşı görüşleri eleştirmiş, doğrudan Şîa’yı ilgilendirmeyen âyetlerde kendi görüşlerini ortaya koymuştur. Kur’an’da neshin bulunduğunu kabul eden Tabersî, Kur’an’ın sünnetle de neshinin câiz olduğunu ileri sürmüştür (I, 347). Bu arada onun Abdullah b. Abbas, Kâ‘bü’l-Ahbâr, Vehb b. Münebbih ve Ehl-i beyt’e dayanan İsrâiliyyât’a yer verdiği de olmuştur.

Tabersî, Ebû Ca‘fer et-Tûsî’nin et-Tibyân fî ʿulûmi’l-Ḳurʾân’ına atıfta bulunarak tefsirin kendisi için örnek teşkil ettiğini ifade ederse de bu eserin nahiv ve i‘rab konularında doğru ile yanlışı birbirine karıştırdığını, iyi bir tertipten yoksun olduğunu, kelimelere verilen mânaların kastedilen mânalardan uzak bulunduğunu belirtmekten de geri kalmamıştır. Kendisinden on yıl önce vefat eden Zemahşerî’nin el-Keşşâf’ındaki güzelliklerin kendi kitabında yer almadığını itiraf eden müellif el-Keşşâf’ı Mecmaʿu’l-beyân’ı yazdıktan sonra gördüğünü, onun bedîî mânalarını bir kitapta özetlemek istediğini ifade etmiştir (Hüseyin Kerîmân, II, 43). Genellikle Şiî müellifler Mecmaʿu’l-beyân’da Ehl-i beyt haberlerine yeteri kadar yer verilmediğinden yakınmakta olup onlara göre Tabersî, Ayyâşî ve İbrâhim el-Kummî gibi Şiî müfessirler dışında ehl-i beyt kaynaklarına iltifat etmemiştir.

Mecmaʿu’l-beyân üzerinde Zeynüddin Ali b. Yûnus Zübdetü’l-beyâni’l-

münteza῾ min Mecma῾i'l-beyân, İbrâhim Kutubşah diye bilinen Hocegî-i Şîrâzî Muḫtaṣaru Mecma῾i'l-beyân, Takıyyüddin İbrâhim el-Kef'amî Ḳırâḍatü'n-naẓîr ve ḫulâsatü't-tefsîr adıyla ihtisar çalışması yapmış, Molla Âgā-yı Tahrânî eseri Mufaṣṣalü'l-beyân fî ῾ilmi'l-Ḳur᾽ân ismiyle Farsça'ya çevirmiştir. Muhammed Hüseyin b. Mûsâ el-Kazvînî, Şerḥu Şevâhidi Mecma῾i'l-beyân'ında (Tahran 1338 hş./1959) Tabersî'nin tefsirinde örnek olarak kullandığı şiirleri tahlil etmiştir. Mecma῾u'l-beyân'ın Kahire baskısı için Mahmûd Şeltût'un yazdığı, daha sonra müstakil makale olarak yayımlanan takdim yazısı (Risâletü'l-İslâm, X [1958], s. 229-241), Tabersî'nin ilmî kişiliğinin ve metodunun anlaşılması açısından önemlidir. Muhammed ez-Zehebî et-Tefsîr ve'l-müfessirûn'da Tabersî'ye ve Mecma῾u'l-beyân'ına geniş yer vermiş, tefsir metodunu ve mezhebî etkilerini incelemiştir. Tabersî ve Mecma῾u'l-beyân hakkında yapılan en kapsamlı çalışma Hüseyin Kerîmân tarafından gerçekleştirilmiş olup Tabersî ve Mecma῾u'l-beyân adını taşımaktadır. Bu iki ciltlik araştırmanın ilk cildinde Tabersî, II. cildinde eseri ele alınarak telif sebebi, metodu ve kaynakları incelenmiş, diğer tefsirlerle mukayesesi yapılmıştır.

Mecma῾u'l-beyân ilk defa 1268 (1852), ikinci defa 1306 (1889) yılında iki cilt olarak İran'da basılmıştır. Beş ciltlik diğer bir baskısı uzun sürede gerçekleştirilebilmiş (Sayda 1333-1356), bu baskının benzeri bir neşir de Tahran'da yapılmıştır (1373-1374). Dârü't-takrîb beyne'l-mezâhibi'l-İslâmiyye tarafından gerçekleştirilen yayımı ise on iki cilt olup (Kahire 1378/1958) bilinen en son neşri Seyyid Hâşimî er-Resûlî el-Mahallâtî ve Seyyid Fazlullah el-Yezdî et-Tabâtabâî tarafından yapılmıştır (Beyrut 1406/1986).

BİBLİYOGRAFYA

Tabersî, Mecma῾u'l-beyân fî tefsîri'l-Ḳur᾽ân (nşr. Hâşim Mahallâtî - Fazlullah et-Tabâtabâî), Beyrut 1406/1986, I, 75-77, 347; M. Hüseyin b. Mirzâ Tâhir el-Kazvînî, Şerḥu şevâhidi Mecma῾i'l-beyân, Tahran 1338 hş./1959; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 386; Musa O. A. Abdul, Shaykh Tabarsi's Commentary, Lahor 1977, s. 21-82; a.mlf., "The Majma' al-Bayan of

Tabarsi”, IQ, XV/2-3 (1971), s. 106-120; Aʿyânü’ş-Şîʿa, VIII, 398-401; Kays Âl-i Kays, el-Îrâniyyûn, III, 285-286; M. Hüseyin ez-Zehebî, et-Tefsîr ve’l-müfessirûn, Kahire 1405/1985, II, 93-136; Hüseyin Kerîmân, Ṭabersî ve Mecmaʿu’l-beyân, Tahran, ts., II, 20-44; Mahmûd Şeltût, “Taḳdîm li-kitâbi Mecmaʿi’l-beyân”, Risâletü’l-İslâm, X, Kahire 1958, s. 229-241; Sabîh Hammûd eş-Şâtî, “Menhecü’ṭ-Ṭabersî fî tefsîri’l-elfâẓ”, Âdâbü’r-râfideyn, XIII, Musul 1981, s. 97-140.

Musa Kâzım Yılmaz

MECMAU'l-EMSÂL

(مجمع الأمثال)

Ahmed b. Muhammed el-Meydânî'nin (ö. 518/1124) Arap atasözlerini alfabe sırasına göre dizip açıkladığı, alanındaki en büyük eseri

(bk. MEYDÂNÎ, Ahmed b. Muhammed).

MECMAU’l-ENHUR

(مجمع الأنهر)

Osmanlı fakihi Şeyhîzâde’nin (ö. 1078/1667) Halebî’nin Mülteḳa’l-ebḥur adlı fıkıh kitabına yazdığı şerh

(bk. MÜLTEKA’l-EBHUR).

MECMAU'l-FIKHİ'l-İSLÂMÎ

(مجمع الفقه الإسلامي)

İslâm Konferansı Teşkilâtı'na bağlı İslâm Fıkıh Akademisi.

25-28 Ocak 1981'de Suudi Arabistan'da toplanan III. İslâm Ülkeleri Devlet ve Hükümet Başkanları Zirvesi'nde alınan kararla kurulmuştur; merkezi Cidde'dedir. Amacı İslâm hukuku alanındaki çalışmalara yardımcı olmak ve modern hayatın ortaya çıkardığı problemlere İslâm hukukuna uygun çözümler üretmektir. Akademinin yönetmeliği 22-26 Ağustos 1982'de Nijer'in başşehri Niamey'de toplanan XIII. İslâm Ülkeleri Dışişleri Bakanları Konferansı'nda kabul edilmiştir. Kuruluş toplantısı 7-9 Haziran 1983'te Mekke'de yapılmış ve İslâm Konferansı Teşkilâtı sekreterliği tarafından hazırlanan program çerçevesinde çalışmalara başlanmıştır. 19-22 Kasım 1984'te Mekke'de gerçekleştirilen ilk oturumda kurumun statüsü ele alınarak uygulanması düşünülen projeler için bir icra planı oluşturulmuştur.

Akademinin üyeleri ve uzmanları başta İslâm hukuku olmak üzere iktisat, tıp vb. ilimlerde ihtisas sahibi kişilerden ve diğer ilim adamlarından oluşmaktadır. İslâm Konferansı Teşkilâtı'na üye olan her devletin akademi meclisinde bir temsilcisi vardır; İslâm Fıkıh Akademisi Meclisi'nin kararı ile devletlerin birden fazla üyesi de bulunabilir. Aralarında İslâm Kültür, Bilim ve Eğitim Teşkilâtı (Rabat), Dünya İslâm Birliği, İslâm Hukuk Akademisi (Mekke), Kraliyet İslâm Medeniyeti Araştırmaları Akademisi (Ürdün), Ezher Üniversitesi İslâm Araştırmaları Akademisi (Kahire) ve Fıkıh Ansiklopedisi'nin (Küveyt) bulunduğu bazı kurumların da bu mecliste üyeleri vardır.

Kuruluş yönetmeliğinde akademinin organları ve faaliyetleri şu şekilde belirlenmiştir: 1. Akademi meclisi. İslâm Konferansı Teşkilâtı'na üye devletlerin temsilcilerinden oluşur ve temsilcilerin çoğunluğunun katılımıyla yılda bir defa toplanır. Üyelerin üçte birinin talebi ya da yönetim kurulunun kararı üzerine yılda birden fazla toplantı yapılabilir. Meclisi üyeler arasından seçilen bir başkan yönetir. İslâm Fıkıh Akademisi'nin

kuruluşundan beri başkanlığı Suudi Arabistan temsilcisi Zeyd Ebû Bekir yürütmektedir. Akademi meclisinin görevi çalışma planını müzakere etmek, gerekli değişiklikleri yapmak, fıkhî araştırmaları ve sonuçlarını görüşmek, bununla ilgili kararları almak şeklinde özetlenebilir. 2. İhtisas şubeleri. Akademinin ilgi alanlarına yönelik çeşitli ihtisas şubeleri kurulmuştur. a) Planlama şubesi. Akademinin neşretmeyi planladığı temel eserleri tesbit etmek, sosyal ve ekonomik hayatla ilgili güncel meseleleri belirlemek, üniversiteler ve diğer araştırma kurumları ile bağlantıları gerçekleştirmek bu şubenin görevleri arasında yer almaktadır. b) Araştırma ve inceleme şubesi. Akademinin çalışma metodunu ve incelenecek konuları belirlemekle görevlidir. c) Fetva şubesi. Fetva ve ilm-i hilâf eserleriyle ilgili araştırmalar yapar. d) Mezhep görüşlerini uzlaştırma şubesi. İslâm hukukunun doğuşu, gelişimi, kaynakları ve mezhepler hakkında yapılacak araştırmaları planlar, farklı görüşleri uzlaştırma yönünde çaba sarfeder. e) Tercüme ve yayın şubesi. Farklı dillerde yayımlanacak eserleri, belli başlı dillere çevrilecek olan araştırmaları belirlemek ve ilmî bir dergi çıkarmak bu şubenin görevleri arasındadır. 3. Yönetim kurulu (büro). İslâm Konferansı Teşkilâtı genel sekreteri veya vekiliyle altı üyeden oluşur. Akademi meclisinin çalışma planını ve meclise sunulan tavsiye ve karar taslaklarını incelemek, akademi meclisinin oturumlarını ve ihtisas şubelerinin çalışmalarını izlemek, akademinin çalışmalarıyla ilgili olarak faydalı gördüğü hususları meclise tavsiye etmek gibi görevleri bulunmaktadır. 4. Genel sekreterlik. İdarî ve malî işlerle görevlidir. Genel sekreter, akademi üyeleri arasından İslâm Konferansı Teşkilâtı genel sekreteri tarafından tayin edilir. Kuruluşundan beri bu görevi Tunus temsilcisi Muhammed Habîb İbnü'l-Hoca yürütmektedir.

İslâm Fıkıh Akademisi İslâm ülkelerindeki çeşitli üniversite ve kurumlarla iş birliği yapmaktadır. İslâm Kalkınma Bankası, Dünya İslâm Birliği, İslâm Tıp Bilimleri Teşkilâtı (Küveyt), Kraliyet İslâm Medeniyeti Araştırmaları Akademisi (Ürdün), İmam Muhammed b. Suûd Üniversitesi (Riyad), Ümmülkurâ Üniversitesi (Mekke), Zeytûne Üniversitesi (Tunus), Karaviyyîn Üniversitesi (Fas), Melik b. Abdülazîz Üniversitesi'ne bağlı Uluslararası İslâm İktisadı Araştırmaları Enstitüsü, Uluslararası İslâm Düşüncesi Enstitüsü (Washington), İslâm ülkelerinin vakıflardan sorumlu bakanlıkları bunlar arasındadır. İmam Muhammed b. Suûd Üniversitesi ile yapılan iş birliği çerçevesinde Mâlikî fakihi ve hadis âlimi İbn Şâs'ın

mezhep fıkhının muteber ve meşhur kaynaklarından sayılan ʿİḳdü'l-cevâhiri'ṣ-ṣemîne fî mez̠hebi ʿâlimi'l-Medîne adlı eseri neşredilmiştir (nşr. Muhammed Ebü'l-Ecfân - Abdülhafîz Mansûr, I-III, Beyrut 1995).

Akademi bugüne kadar milletlerarası nitelikte çeşitli toplantılar düzenlemiş, burada İslâm hukukunun muhtelif meseleleri uzmanlar arasında tartışılmıştır. 25-27 Mayıs 1996'da Cidde'de tertip edilen "İnsan Hakları Semineri", 14-17 Haziran 1997'de Fas'ın Kazablanka şehrinde İslâm Tıp Bilimleri Teşkilâtı, İslâm Kültür, Bilim ve Eğitim Teşkilâtı ile Dünya Sağlık Teşkilâtı Bölge Ofisi'nin iş birliğiyle düzenlenen, yiyecek maddelerinin ve ilâçların kimyasal katkı maddeleri sebebiyle geçirdiği değişiklikler, klonlama ve orucu bozan maddelerin tartışıldığı "Bazı Sağlık Meselelerine İslâmî Yaklaşımlar" toplantısı bunlardandır. Diğer taraftan akademinin himayesinde İslâm Kalkınma Bankası'nın Cidde'deki merkezinde 11-13 Kasım 1990'da "Şer'î İlimlerde Bilgisayar Kullanımı" adıyla bir toplantı yapılmış ve burada sunulan tebliğler daha sonra yayımlanmıştır (İstiḫdâmü'l-hâsûb fi'l-ʿulûmi'ş-şerʿiyye, Cidde 1992).

Enflasyon problemine karşı İslâmî çözümlerle ilgili olarak Bahreyn'deki Faysal İslâm Bankası ile iş birliği halinde ilki Cidde'de, ikincisi Kuala Lumpur'da ve sonuncusu Menâme'de olmak üzere üç çalışma grubu toplantısı öngörülmüştür. Bu alanda İslâm Kalkınma Bankası ile iş birliği yapılarak iktisadî ve malî konularda ortaya çıkan güncel meseleleri incelemek ve varılan sonuçları akademi meclisine

sunmak üzere İslâm hukuku âlimleriyle iktisat ve finans alanında uzman kişilerden oluşan İslâm İktisadı Komisyonu kurulmuştur. Bu komisyon, çeşitli dönemlerde yaptığı toplantılarda İslâm iktisadıyla ilgili bazı meseleleri ele almıştır. Yine Küveyt'teki İslâm Tıp Bilimleri Teşkilâtı ile iş birliği yapılarak "İslâmî Açıdan Genetik Mühendisliği ve Genetik Tedaviler" adlı bir seminer düzenlenmesi öngörülmüştür.

İslâm Fıkıh Akademisi'nin çok yönlü ön araştırmalara dayalı periyodik ilmî toplantıları ve bu toplantılarda alınan kararlar günümüzdeki fetva ve toplu ictihad usulünün yeni bir şekli olarak değerlendirilebilir. Akademi tarafından müzakere edilen ve karara bağlanan güncel meselelere örnek olarak alacakların ve hisse senetlerinin zekâtı, tüpbebek, süt bankaları,

organ nakli, sigorta ve reasürans konuları zikredilebilir.

Akademinin oturumlarında alınan kararlar ve yapılan tavsiyeler bir kitapçık halinde Arapça olarak yayımlanmakta olup İngilizce, Fransızca, Urduca, Türkçe ve Farsça'ya da tamamen veya kısmen çevrilmiş bulunmaktadır. Akademinin 1985-1989 yılları arasında gerçekleştirdiği II-V. dönem toplantılarında aldığı kararlar ve tavsiyeleri Türkçe'ye tercüme edilmiştir (bk. bibl.). Ayrıca 1986 yılından itibaren yıllık olarak Mecelletü Mecmaʿi'l-fıḳhi'l-İslâmî adlı bir dergi yayımlamaktadır. İslâm hukuku araştırmalarında başvurulan bir kaynak durumunda olan bu dergide akademi üyelerinin araştırmaları, bu araştırmalarla ilgili tartışmalar, akademi meclisinin kararları ve tavsiyeleri yer almaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

et-Taʿrîf bi-Mecmaʿi'l-fıḳhi'l-İslâmî bi-Cidde, Cidde, ts. (Dârü'l-ilm li't-tıbâa ve'n-neşr), tür.yer.; Kararlar ve Tavsiyeler (trc. Bilal Aybakan - Hasan Hacak), İstanbul 1995 (İslâm Konferansı Teşkilâtı İslâm Fıkıh Akademisi); "en-Niẓâmü'l-esâsî li-Mecmaʿi'l-fıḳhi'l-İslâmî", Mecelletü Mecmaʿi'l-fıḳhi'l-İslâmî, sy. 1, Cidde 1407/1986, s. 59-66; "el-Lâʾiḥatü't-tenfîẕiyyetü'lletî eḳarrehâ meclisü Mecmaʿi'l-fıḳhi'l-İslâmî", a.e., sy. 1 (1407/1986), s. 137-143.

Kâmil Yaşaroğlu

MECMAU'l-FUSAHÂ

(مجمع الفصحاء)

Rızâ Kulı Han'ın (ö. 1288/1871) Farsça kaleme aldığı şairler tezkiresi

(bk. RIZÂ KULI HAN).

el-MECCMAU'l-İLMİYYÜ'l-ARABÎ

(bk. MECMAU'l-LUGATİ'l-ARABİYYE).

el-MECMAU’l-İLMİYYÜ’l-IRÂKĪ

(المجمع العلميّ العراقي)

Irak’ta Arap dili ve edebiyatı ile diğer alanlarda ilmî çalışmalar yapan kurum.

Irak’ta ilmî kuruluşların ortaya çıkışı 1921’de başlar. Bu yıl içinde Sâbit Abdünnûr ve on beş arkadaşı tarafından el-Ma‘hedü’l-ilmî adıyla bir enstitü meydana getirildi. Enstitünün amaçları arasında Arap dilini bozulmaktan korumak, dile yeni terimler kazandırmak, dil, edebiyat ve sanatta fikir hareketlerini canlandırmak, ilim ve düşünce adamları ile yazar ve şairleri bir araya getirmek gibi faaliyetler görülüyordu. Ancak bu kurum fazla bir varlık gösteremedi. Enstitü üyelerinin teşebbüsüyle Iraklı dil ve edebiyatçılarla yazar ve şairleri bir araya toplayan, Cemîl Sıdkī ez-Zehâvî başkanlığında 1934’te kurulan Nâdi’l-kalemi’l-Irâkī 1958’e kadar varlığını sürdürdü. 1945’te Tâhir er-Râvî başkanlığında oluşturulan telif, tercüme ve neşir komisyonu 1947’de dağıldı. Aynı yıl el-Mecmau’l-ilmiyyü’l-Irâkī’nin kuruluşu hükümet tarafından onaylandı. Kurumun tesis ediliş amaçları arasında Arap dili ve edebiyatı ile Araplar’ın ve Irak’ın tarih, sanat ve kültürünün incelenmesi, Arap kültürünü yayan İslâm milletleri arasındaki bağların araştırılması, çağdaş bilim ve sanat etkinlikleriyle tercüme ve telif faaliyetlerinin desteklenmesi, Arapça nâdir yazmalarla belgelerin koruma altına alınıp neşredilmesi, bir dergi çıkarılması, araştırmacılara maddî destek sağlanması, diğer akademi ve üniversitelerle iş birliği yapılması gibi faaliyetler yer alıyordu.

Şubat 1963 devriminden itibaren ikinci dönemine giren kurumun başkan ve üyeleri değiştirildi; bütçe açısından geniş bir özerklik tanınan kurum terimler, sözlükler ve yazma eser neşirleriyle ilgili olmak üzere üç komisyon halinde çalışmalarını sürdürdü. Müesseseye bağlı olarak kurulan Kürt (1970) ve Süryânî (1972) kurumlarının 1978’de feshedilmesiyle üçüncü dönemine giren el-Mecmau’l-ilmiyyü’l-Irâkī 1979’da Sâlih Ahmed el-Ilî başkanlığında yeniden oluşturuldu ve üye sayısı kırka yükseltildi.

Kurum, gerek 1950-1962 arasında gerekse 1963’ten sonra yazma ve çağdaş telif olarak çok sayıda eser yayımlamış, ayrıca bazı eserlerin neşri için malî destek sağlamıştır. Bunlardan bazıları şunlardır: Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal fî Târîḫi’l-ʿArab ḳable’l-İslâm (I-VIII, Bağdad 1950-1960); M. Rızâ eş-Şebîbî, Müʾerriḫu’l-ʿIrâḳ İbnü’l-Fuvatî (I-II, Bağdad 1950-1958); İbnü’l-Müneccim, Kitâbü’n-Neġam (nşr. M. Behcet el-Eserî, Bağdad 1950); Ziyâeddin İbnü’l-Esîr, el-Câmiʿu’l-kebîr (nşr. Mustafa Cevâd - Cemîl Saîd, Bağdad 1956); İmâdüddin el-İsfahânî, Ḫarîdetü’l-ḳaṣr (nşr. M. Behcet el-Eserî - Cemîl Saîd, I-V, Bağdad 1955-1978); İbnü’s-Sâbûnî, Tekmiletü İkmâli’l-İkmâl (nşr. Mustafa Cevâd, Bağdad 1957; Beyrut 1986); Abbas el-Azzâvî, Târîḫu’l-edebi’l-ʿArabî fi’l-ʿIrâḳ (I-II, Bağdad 1961-1962); Ebü’l-Kāsım ez-Zeccâcî, İştiḳāḳu es-mâʾillâh (nşr. Abdülhüseyin el-Mübârek, Necef 1974); Asmaî, el-İştiḳāḳ (nşr. Selîm en-Nuaymî, Bağdad 1968); İbn Ferrâc, el-Uṣûl fi’n-naḥv (nşr. Abdülhüseyin el-Fetlî, Necef 1973); Nehhâs, et-Tüffâḥa fi’n-naḥv (nşr. Korkis Avvâd, Bağdad 1965); İbnü’l-Cevzî, Taḳvîmü’l-lisân (nşr. Abdülazîz Matar, Kahire 1966); Ahmed Matlûb, Muʿcemü’l-muṣṭalaḥâti’l-belâġıyye (Bağdad 1972; eserlerin tamamı için bk. Afîf Abdurrahman, s. 43-49).

el-Mecmau’l-ilmiyyü’l-Irâkī kendi adıyla çıkardığı dergisini 1950-1963 döneminde on, 1964-1974 arasında on beş cilt olarak yayımlamıştır. Bunun dışında 1955-1967 yıllarında çok sayıda terim sözlüğü neşreden kurum çeşitli ilim adamlarında elli kadar konferans verdirip bunları

kendi dergisinde veya müstakil olarak neşretmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Mustafa eş-Şihâbî, el-Muṣṭalaḥâtü’l-ʿilmiyye fi’l-luġati’l-ʿArabiyye, Dımaşk 1384/1965, s. 62-63; Abdullah el-Cübûrî, el-Mecmaʿu’l-ʿilmiyyü’l-ʿIrâḳī, Bağdad 1965; Afîf Abdurrahman, el-Cühûdü’l-luġaviyye ḫilâle’l-ḳarni’r-râbiʿ ʿaşer el-hicrî, Riyad 1403/1983, s. 15, 41-49; Şevkī Dayf, Mecmaʿu’l-luġati’l-ʿArabiyye fî ḫamsîne ʿâmen, Kahire 1404/1984, s. 12-15; J. D. J. Waardenburg, “Madjmaʿ ʿIlmī”, EI² (İng.), V, 1093-1094.

Hidayet Kemal Bayatlı

MECMAU’l-LUGATİ’l-ARABİYYE

(مجمع اللغة العربيّة)

Kahire’de Arap dili ve edebiyatına dair ilmî çalışmalar yapan kurum.

Aralık 1932’de kraliyete ait bir kararnâmeyle Tâlim-Terbiye Bakanlığı’na bağlı olarak Mecmau’l-lugati’l-Arabiyyeti’l-Melekî adıyla kuruldu. Zamanın hükümetinin milliyetçiliğini ve vatanperverliğini gösterme, Kral Fuâd’ın Araplar’ı dil yoluyla birleştirme arzusu gibi siyasî sebepler akademinin kuruluşunda etkili olmuştur. Kurum Arap âlimlerinden ve şarkiyatçılardan seçilen kırk üyeden meydana geliyordu.

Tüzüğünde yer alan başlıca amaçları Arap dilini bozulmaya karşı korumak, onu çağın ve çağdaş hayatın, bilim ve sanatın ihtiyaçlarına cevap verecek düzeye yükseltmek, fasih dilin kelime ve terimlerini kapsayan bir sözlük hazırlamak, Arap dilinin gelişim sözlüğünü telif etmek, semantiğiyle ilgili çalışmaları neşretmek, Arap lehçelerinin ilmî incelemesini yapmak, kullanılması gereken kelime ve terkipleri belirlemek, Arapça’yı geliştirme yollarını araştırmak, Arap dili ve filolojisine dair eski metinlerin tahkikli neşrini yapmak ve bu çalışmaları yayımlamak üzere bir dergi çıkarmaktır.

Çeşitli dil meselelerini inceleyen kurum dilin aslı, doğuşu, gelişmesi gibi konulara dair araştırma yazıları neşretmiş, terimlerin belirlenmesi amacıyla komisyonlar oluşturmuştur. Terimlerin tesbiti sırasında izlenmesi gereken metot hususunda bir tereddüt devresi geçiren kurum, neticede ileri sürülen yöntemleri uzlaştırma cihetine giderek üzerinde ittifak edilen ve Arap dilinin temel ilkeleriyle çelişmeyen bütün terimleri benimseme yolunu tercih etmiştir.

Arap dilinin gramerini ve yazım kurallarını kolaylaştırmayı amaçlayan kurum Arap dilcilerinden ve şarkiyatçılardan meydana gelen bir sözlük komisyonu oluşturmuştur. Komisyon, XX. yüzyıl sözlüğünün zamanımıza kadar ortaya çıkan anlam ve kelimelerle Arap dilini ifade edecek bir kapsama sahip olmasını gerekli görmüş, eski dilcilerin yaptığı gibi kıyas ve

iştikak yöntemlerinden yararlanmanın faydalı olduğu görüşünü benimsemiştir. Sözlük alanında kurum için en önemli tercübe henüz tamamlanmamış bulunan August Fischer'in tarihî sözlüğüdür.

Kurum, genel sözlükler yanında çeşitli terimlere dair özel sözlüklerin telif ve neşrini de gerçekleştirmiştir. Bunların arasında Muʿcemü Fischer (el-Muʿcemü'l-luġavî et-târîḫî), el-Muʿcemü'l-vasîṭ, el-Muʿcemü'l-kebîr, el-Muʿcemü'l-vecîz, Muʿcemü elfâżi'l-Ḳur'âni'l-Kerîm'den başka medenî kanun ve ticaret kanunlarına dair terimler, tıp, kimya, jeoloji, atom fiziği, biyoloji ve felsefe terimlerini içeren sözlükler yer almaktadır. Kurum ayrıca birçok eski eserin tahkik ve neşrini de gerçekleştirmiş olup bunlardan bazıları şunlardır: Ebû Bekir Hâzimî el-Hemedânî, ʿUcâletü'l-mübtedi' ve fużâletü'l-müntehî fi'n-neseb (nşr. Abdullah Kennûn, Kahire 1384/1965); Radıyyüddin es-Sâgānî, et-Tekmile ve'ẕ-ẕeyl ve'ṣ-ṣıla fi'l-luġa (nşr. Abdülalîm et-Tahâvî v.dğr., I-VI, Kahire 1970-1979); Ebû Amr eş-Şeybânî, el-Cîm fi'l-luġa (nşr. İbrâhim el-Ebyârî v.dğr., Kahire 1394/1974); Ebû İbrâhim İshak b. İbrâhim el-Fârâbî, Dîvânü'l-edeb fi'l-luġa (nşr. Ahmed Muhtâr Ömer, I-IV, Kahire 1394-1399/1974-1979); Ebû Osman Saîd b. Muhammed el-Muâfirî es-Sarakustî, el-Efʿâl (nşr. Hüseyin Muhammed Muhammed Şeref, I-IV, Kahire 1395-1400/1975-1980). Kurum Mecelletü Mecmaʿi'l-luġati'l-ʿArabiyye adıyla bir dergi çıkarmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Afîf Abdurrahman, el-Cühûdü'l-luġaviyye ḫilâle'l-ḳarni'r-râbiʿ ʿaşer el-hicrî, Riyad 1403/1983, s. 32-41; Şevkī Dayf, Mecmaʿu'l-luġati'l-ʿArabiyye fî ḫamsîne ʿâmen, Kahire 1404/1984, tür.yer.; Ahmet Savran, 19. Yüzyıl Osmanlılar Döneminde Yeni Arap Edebiyatı, Erzurum 1987, s. 47-49; M. Reşâd el-Hamzâvî, Aʿmâlü Mecmaʿi'l-luġati'l-ʿArabiyye bi'l-Ḳāhire, Beyrut 1988, tür.yer.; Abdülazîz er-Rifâî, "Mecmaʿu'l-luġati'l-ʿArabiyye fî ḫamsîne ʿâmen: 1934-1984", ʿÂlemü'l-kütüb, XIV/3, Riyad 1413/1993, s. 286-289; Hilâl Nâtût, "el-Mecâmiʿu'l-ʿilmiyyetü'l - luġaviyyetü'l - ʿArabiyye ḥadîşen", Âfâḳu'ṡ-ṡeḳāfe ve't-türâṡ, III/11,

Dübey 1995, s. 13-25; J. D. J. Waardenburg, “Madjmaʿ ʿIl-mī”, EI^2 (İng.), V, 1091-1093.

Muhammed Harb

MECMAU’l-LUGATİ’l-ARABİYYE

(مجمع اللغة العربيّة)

Şam’da Arap dili ve edebiyatına dair ilmî çalışmalar yapan kurum.

1919’da el-Mecmau’l-ilmiyyü’l-Arabî adıyla kuruldu. Başlangıçta sekiz olan üye sayısı kısa bir müddet sonra yirmiye, bugün ise altmışa ulaşmıştır; kurumun ayrıca 200 kadar muhabir üyesi vardır. Müessesenin kurucusu ve ilk başkanı Muhammed Kürd Ali, ikinci başkanı Halîl Merdem, üçüncü başkanı Emîr Mustafa eş-Şihâbî’dir. Başlıca amaçları şunlardı: Arap diliyle bu dilin çağımızdaki durumunu incelemek, Arap edebiyatını yaymak ve yazma eserleri neşretmek, Avrupa dillerinde yazılmış ilim, sanat ve bilim kitaplarını Arapça’ya kazandırmak, bir genel kütüphane kurup yazma ve basma eserleri bir araya getirmek, müze tesis ederek Arapça ve diğer dillerle olan tarihî eserleri burada toplamak, bir dergi çıkarmak.

Kurum, Türkçe’nin hâkim olduğu devlet dairelerinin dilini ıslah etme yolunda resmî dildeki birçok kelimeyi değiştirmiş, yenileştirdiği kelime, deyim ve terimlerin yaygınlaşması için hükümetle basından yardım talep etmiştir. Arap dilinin öğretim kurumlarındaki durumuyla ilgilenerek okul kitaplarının dilini kontrol etmiş, sadece onayladığı kitapların okutulmasına izin vermiştir. Bu arada yazı dilini ve Arap edebiyatını yaygın hale getirmek amacıyla bir edebiyat fakültesinin kurulması projesini hazırlamıştır. Ayrıca çeşitli alanlarda yurt dışından davet ettiği uzmanlara yirmi beş yıl boyunca konferanslar verdirmiş, bunların büyük bir kısmını yayımlamıştır.

Daha çok Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye’den esinlenerek Dârü’l-kütübi’l-Arabiyye adıyla bir kütüphane oluşturan kurum, bu iş için tahsis edilen Zâhiriyye binasını düzenleyip yazma ve basma eserleri toplayarak kataloglarını hazırlamış, bir müze kurup Arapça ve diğer dillerle yazılan eski eserleri burada toplamıştır. Ayrıca tarihî eserler için geziler düzenlemiş, kazı çalışmaları yaptırmış, bunun için de bir müze açmış, müze 1937’de Âsârü’l-âmme Müdürlüğü’ne bağlanmıştır.

Kurumun 1921’de Mecelletü’l-mecmaʿi’l-ʿilmiyyi’l-ʿArabî adıyla çıkarmaya başladığı dergi 1931 yılına kadar ayda bir, 1949’a kadar iki ayda bir, bu tarihten sonra üç ayda bir neşredilmiştir.

1966’dan (XLI. cilt) itibaren Mecelletü Mecmaʿi’l-luġati’l-ʿArabiyye adıyla yayımına devam eden dergi Ocak 2002’de LXXVII. cildini neşretmiştir.

Mecmau’l-lugati’l-Arabiyye, 1925 yılından itibaren Arap dili ve edebiyatı başta olmak üzere çeşitli dallarda birçok eserin tahkik ve basımını gerçekleştirmiştir. 1947’den sonra Dârü’l-kütübi’z-Zâhiriyye ve diğer kütüphanelere ait yazmaların kataloglarını ve indekslerini hazırlayıp bastırmış, uzmanlarına verdirdiği konferansları yayımlamıştır. Kurumun klasik eserle ilgili olarak gerçekleştirdiği neşirlerin bazıları şunlardır: Ebû Ali Muhassin et-Tenûhî, Nişvârü’l-muḥâḍara (nşr. Margoliouth, Dımaşk 1930, VIII. cilt, 1942, II. cilt); Zahîrüddin Ali b. Zeyd el-Beyhakī, Târîḫu ḥukemâʾi’l-İslâm (nşr. M. Kürd Ali, Dımaşk 1946); Dîvânü İbn ʿUneyn (nşr. Halîl Merdem Bek, Dımaşk 1946); Sadreddin el-Kengrâvî el-İstanbûlî, el-Mûfî fi’n-naḥvi’l-Kûfî (nşr. M. Behcet el-Baytâr, Dımaşk 1950); Dîvânü İbn Ḥayyûs (nşr. Halîl Merdem Bek, Dımaşk 1951, I-II); Selâhaddin Halîl b. Aybey es-Safedî, Ümerâʾü Dımaşḳ fi’l-İslâm (nşr. Salâhaddin el-Müneccid, Dımaşk 1955); Risâletü İbn Fażlân (fî vaṣfi’r-riḥleti ilâ bilâdi’t-Türk ve’l-Hażar ve’r-Rûs ve’s-Seḳālibe, nşr. Sâmî ed-Dehhân, Dımaşk 1959); İbn Bâcce el-Endelüsî, Kitâbü’n-Nefs (nşr. M. Sagīr Hasan el-Ma‘sûmî, Dımaşk 1960; kurumun 1921-1993 yılları arasında gerçekleştirdiği yayımların tamamı için bk. M. Mutî‘ el-Hâfız, s. 5-58).

BİBLİYOGRAFYA

R. Hamzaoui, L’Académie arabe de Damas et le problème de la modernisation de la langue arabe, Leiden 1965, tür.yer.; İbrâhim Medkûr, Mecmaʿu’l-luġati’l-ʿArabiyye fî ʿîdihi’l-ḫamsîn maʿa’l-ḫâlidîn, Kahire 1401/1981, s. 17-21; a.mlf., “Mecmaʿu Dımaşḳ fî ʿîdihi’z-ẕehebî”, MMLA, XXVI (1390/1970), s. 12-17; Afîf Abdurrahman, el-Cühûdü’l-luġaviyye

ḫilâle’l-karni’r-râbiʿ ʿaşer el-hicrî, Riyad 1403/1983, s. 23-32; Şevkī Dayf, Mecmaʿu’l-luġati’l-ʿArabiyye fî ḫamsîne ʿâmen, Kahire 1404/1984, s. 9-12; Adnân el-Hatîb, el-ʿÎdü’ẕ-ẕehebî li-Mecmaʿi’l-luġati’l-ʿArabiyye: 1934-1984, Dımaşk 1986, tür.yer.; ed-Delîlü’l-ʿâmm li’l-Mecmaʿi’l-ʿilmiyyi’l-ʿâlî bi-Dımaşḳ, Dımaşk 1990, tür.yer.; M. Mutî‘ el-Hâfız, Maṭbûʿâtü Mecmaʿi’l-luġati’l-ʿArabiyye bi-Dımaşḳ: 1921-1983 [1993], Dımaşk, ts. (Matbaatü Hâlid b. Velîd), s. 5-58; H. Laoust - Sami Dahān, “L’oeuvre de l’Académie arabe de Damas: 1921-1950”, BEO, XIII (1949-51), s. 161-215; Mustafa L. Bilge, “Şam İlimler Akademisi”, İTED, VII/2 (1978), s. 289-298; Riyâz Murâd, “Min târîḫi’l-Mecmaʿ”, MMLADm., LXXI (1416/1996), s. 49-63; İhsan en-Nas, “Mecelletü Mecmaʿi’l-luġati’l-ʿArabiyye”, a.e., LXXI (1416/1996), s. 105-116.

Muhammed Harb

MECMAU’l-LUGATİ’l-ARABİYYE

(مجمع اللغة العربيّة)

Amman’da Arap dili ve edebiyatına dair ilmî çalışmalar yapan kurum.

1961 yılında Ürdün Eğitim Bakanlığı bünyesinde Lecnetü’t-ta‘rîb ve’t-terceme ve’n-neşr adıyla oluşturulan kurumun ismi 1976’da Mecmau’l-lugati’l-Arabiyyeti’l-Ürdünî şeklinde değiştirilmiştir. Bir yıl içinde hazırlıklarını bitirerek Eylül 1977 tarihinden itibaren çalışmalarına başlayan kurum sözlük, terimler, tercüme, kültür, dergi, basın yayın vb. konularda komisyonlar teşkil ederek faaliyetlerini sürdürmüştür. Sonraki dönemlerde komisyon sayısı on bire çıkarılmıştır. Kurum telif ve tercüme çalışmalarını teşvik için yarışmalar düzenlemiş, üniversite öğretim dilinin Arapçalaştırılması için gayret göstermiş, Arapçalaştırma, Tercüme ve Yayın Komisyonu bir matematik ilimleri sözlüğü hazırlatmıştır. Kurumun Arapçalaştırma faaliyetine dair yayımladığı iki kitaptan biri milletlerarası sistemlerle ilgili birimlerin terim ve kısaltmalarını, diğeri ticaret, iktisat ve bankacılık terimlerinin Arapçalarını kapsamaktadır. Bunların dışında kurum tarafından başta Arap dilinin çeşitli meseleleri olmak üzere modern bilimlere ve ilmî terimlere dair çok sayıda eser yazdırılıp yayımlanmıştır. Yermük ve Ezriye üniversiteleri öğrencileri için matematik, fizik, kimya, biyoloji ve jeoloji ders kitapları hazırlatılmış, her kitabın arkasına terimlerin İngilizce ve Arapça karşılıklarına yer veren birer lugatçe eklemiştir. Son yıllarda ise Arap diliyle ilgili okul kitaplarının hazırlanmasına ağırlık verilmiştir.

Kurum ilk sayısı 1978 Ocağında çıkan, yılda iki sayı olmak üzere Mecelletü Mecmaʿi’l-luġati’l-ʿArabiyye adlı bir dergi yayımlamaktadır. Yayın kurulu başkanlığını Abdülkerîm Halîfe’nin üstlendiği dergide makaleler, kitap tanıtım yazıları, ilmî tartışmalar ve kurumun faaliyetlerine yer veren bölümler bulunmaktadır. Burada İslâm medeniyeti ve tarihi hakkındaki makalelere de yer verilmektedir. Bu makaleler arasında Ahmed Saîdân’ın “Öğretimin ve İlmin Arapçalaştırılması Hakkında” (sy. 1 [1978], s. 110-124), Abdülkerîm Halîfe’nin “İlmî ve Teknik Terimlerin

Arapçalaştırılmasında İlmî Mirasın Rolü” (sy. 3-4 [1979], s. 5-20) ve “Öğretim Üyelerinin Arap Diliyle Öğretim İçin Yetiştirilmeleri” (sy. 7-8 [1980], s. 5-32), Behîce Bâkır el-Hasenî’nin “Zemahşerî ve Şuûbiyye” (sy. 37 [1989], s. 177-211), Ahmed Muhammed Kaddûr’un “Tarihî Sözlük Kaynağı Olarak Halk Dilindeki Hatalar Literatürü” (sy. 40 [1991], s. 81-105), Hikmet Ali el-Evsî’nin “Dante’nin İlâhî Komedya’sında İslâmî Tesir” (sy. 57 [1999], s. 11-38) gibi çalışmalar sayılabilir. Kurum, faaliyetlerini ayrıca et-Taḳrîrü’s-senevî adı altında yıllık faaliyet raporları halinde yayımlamaktadır.

1977 yılından beri üyesi bulunduğu Arap Dil ve Bilim Akademileri Birliği’nin faaliyetlerine katılan kurum, Arap dünyasında düzenlenen birçok bilimsel toplantı ve kongreye de iştirak etmektedir. Arap Ülkelerinde Yüksek Öğretim Dilinin Arapçalaştırılması Kongresi (Bağdat, 4-7/04/1978), Kırk Dördüncü Devresinde Kahire Arap Dil Akademisi Kongresi (Kahire, 13-27/04/1978), Kraliyet İlim Cemiyetince Düzenlenen Bilgisayar Toplantısı (Amman, 1-13/07/1978), İbn Rüşd Kutlaması (Cezayir, 4-9/11/1978), Arap Dil ve Bilim Akademileri Birliği Toplantısı (Amman, 31/10 → 3/11, 1978) bunlardan bazılarıdır.

Kurum, 1983’ten beri her yıl altı hafta kadar süren bir kültür bayramı (el-mevsimü’s-sekāfî) düzenlemektedir. Çeşitli Arap ülkelerinden gelen bilim ve düşünce adamlarının katıldığı bu faaliyette Arap dili ve İslâm medeniyetine dair meseleler tartışılmaktadır. Her yıl bir çerçeve konunun belirlendiği etkinlikte sunulan tebliğ ve tartışmalar kitap halinde yayımlanmaktadır. Arap akademilerinde üye olan ünlü kişilere onur üyeliği verme geleneğini sürdüren kurum, Kahire Arap Dil Akademisi başkanı İbrâhim Medkûr ile Şevkī Dayf’ı bununla onurlandırmıştır. Kurum, Arap ve İslâm kültürüne dair önemli kaynak ve araştırma eserleri ihtiva eden bir kütüphaneye sahiptir.

BİBLİYOGRAFYA

İbrâhim Medkûr, Maʿa’l-H̱âlidîn, Kahire 1401/1981; Afîf Abdurrahman, el-Cühûdü’l-luġaviyye ẖilâle’l-ḳarni’r-râbiʿ ʿaşer el-hicrî, Bağdad 1981, s. 50-53; Şevkī Dayf, Mecmaʿu’l-luġati’l-ʿArabiyye fî ẖamsîne ʿâmen, Amman 1404/1984, s. 15-16; Abdülkerîm Halîfe, el-Luġatü’l-ʿArabiyye ve’t-taʿrîb fi’l-ʿaṣri’l-ḥadîs̱, Amman 1407/1987, s. 87-105.

Abdülkerîm Halîfe

MECMAU’n-NEZÂİR

(مجمع النظائر)

Edirneli Nazmî (ö. 967/1559’dan sonra) tarafından derlenen nazîre mecmuası.

Nazîrecilik geleneğine uyularak yazılan bazı şiirler XV. yüzyıldan itibaren “mecmûatü’n-nezâir” genel adıyla derlenmeye başlanmıştır. Bunlar arasında Edirneli Nazmî’nin Mecmau’n-nezâir’i, derleyeni belli beş mecmuadan biri olarak önemli bir yere sahiptir. Latîfî, 940 (1533-34) yılına kadar yazılmış bütün nazîrelerin bu kitapta topladığını söyler (Tezkiretü’ş-şuarâ, s. 535). Mecmuanın adı bazı nüshalarında ve çeşitli kaynaklarda Câmiu’n-nezâir, Nezâir-i Nazmî, Nezâirü’l-eş‘âr, Nezâirü’ş-şuarâ, Mecmau’n-nezâir, Mecmûa-i Nazîre-i Şuarâ-yı İzâm olarak farklı şekillerde geçmekteyse de Mecmau’n-nezâir adı genel kabul görmüştür. Diğer nazîre mecmualarının çoğunun tek nüshasının mevcut olduğu göz önüne alındığında dokuz nüshası tesbit edilen Mecmau’n-nezâir’in ne derece beğenildiği ve rağbet gördüğü anlaşılır. Eserde şiiri bulunan şairler ve şiirlerin sayısı nüshalara göre farklılıklar göstermektedir. Dört nüshanın karşılaştırılmasıyla M. Fatih Köksal tarafından hazırlanan tenkitli metinde (bk. bibl.) 357 şairin 5527 şiiri yer almaktadır. Bunların 5490’ı gazel, otuz yedisi murabbadır. Metnin 33.108 olan toplam beyit sayısı nüsha farklarıyla birlikte 33.440’a ulaşmaktadır.

Mecmau’n-nezâir’de derleyicinin şiirlerin sıralanışını ayrıntılı bir plan içinde gerçekleştirdiği görülmektedir. Eser hem divanlarda olduğu gibi kafiyelerin son harfine göre alfabe sırasına hem de aruz bahirlerine göre tasnif edilmiştir. Ancak Nazmî, sadece mukaffâ mısraları aynı harfle biten şiirleri bir araya toplamakla yetinmemiş, ayrıca her harfi kendi arasında kafiye ve rediflerine göre sıraya koymuştur. Şiirler harflere göre sıralandıktan sonra her harf kendi içinde bahirlere göre remel, hezec, muzâri, recez, müctes, hafîf, mütekārib sırasıyla dizilmiştir. Nazmî’nin bu titiz tasnifi, türünün diğer örneklerinde görülmez. Eserde her harfin başlangıcında o harfin ve bahrin adı yer almakta, ardından “zemin şiir”

denilen, kendisine nazîre yazılan şiir gelmekte, daha sonra nazîreler sıralanmaktadır. Nazîrelerin dizilişinde şairlere göre belli bir sıra takip edilmemekle beraber genellikle meşhur şairlerin şiirlerine daha ön sıralarda yer verildiği görülür. Burada Nazmî kendi nazîrelerine daima her grubun en sonunda yer vermiştir.

Kitapta altmış yedi şairin 369 zemin şiiri bulunmaktadır. Bu şairler arasında Ahmed Paşa elli bir, Necâtî kırk iki ve Şeyhî yirmi yedi zemin şiirle ilk sırayı almaktadır. Ahmedî yirmi üç, Nizâmî on dokuz ve Sâfî (Kasım Paşa) on üç şiirle bunları takip eder. Zemin şiirlere yazılan nazîrelerin sayısında da sıralama hemen hemen aynıdır. Ahmed Paşa'ya yazılan nazîre sayısı 1035'tir. Onu 437 nazîreyle Necâtî, 359 nazîreyle Şeyhî, 310 nazîreyle Ulvî ve 299 nazîreyle Nizâmî takip etmekte, ardından Ahmedî (249), Nesîmî (226), Atâyî (184), Cem Sultan (181), Tâcîzâde Câfer Çelebi (146), Sâfî (141), Kemalpaşazâde (109) ve Hafî (106) gelmektedir. Mecmau'n-nezâir'de şiirleri yer aldığı halde şuarâ tezkirelerinde ve diğer biyografik eserlerde isimlerine rastlanmayan yetmiş bir şair bulunmaktadır.

Mecmau'n-nezâir'in yedi nüshası tesbit edilmiştir (Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, nr. 683, 684; Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., nr. 2276; Nuruosmaniye Ktp., nr. 4222, 4915; TSMK, III. Ahmed, nr. 2644; İÜ Ktp., TY, nr. 1547). Ayrıca Nuruosmaniye Kütüphanesi ile (nr. 4962) Manisa Murâdiye Kütüphanesi'nde (Çaşnigîr, nr. 18) iki nüsha daha zikrediliyorsa da bu nüshalar adı geçen yerlerde mevcut değildir. Mecmau'n-nezâir üzerine bilimsel çalışmalar da yapılmıştır (Fahrünnisa Bilecik, Divan Mecmualarında Edirneli Nazmî [İnceleme-Metin-İndeks], yüksek lisans tezi, 1991, MÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü; Cumhur Ün, Edirneli Nazmî'nin Mecmau'n-nezâ'ir'inin 1-50. Varaklarının Transkripsiyonlu Metni, yüksek lisans tezi, 1996, Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Ziya Avşar, Edirneli Nazmî, Hayatı-Edebî Kişiliği-Eserleri-Türkî-i Basît, doktora tezi, 1998, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Hasan Gültekin, Mecmua-i Nezâyir [Transkripsiyonlu Metin], yüksek lisans tezi, 2000, Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; M. Fatih Köksal, Edirneli Nazmî Mecma'ü'n-Nezâ'ir: İnceleme-Tenkitli Metin, doktora tezi 2001, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü).

BİBLİYOGRAFYA

Latîfî, Tezkiretü’ş-şu’arâ ve Tabsıratü’n-nuzamâ (haz. Rıdvan Canım), Ankara 2000, s. 535; Fuad Köprülü, Millî Edebiyat Cereyanının İlk Mübeşşirleri ve Dîvân-ı Türkî-i Basît, İstanbul 1928, s. 60-64; Gölpınarlı, Katalog, II, 369; Agâh Sırrı Levend, Türk Edebiyatı Tarihi,

Ankara 1973, s. 168; M. Fatih Köksal, Edirneli Nazmî, Mecmaü’n-Nezâir: İnceleme-Tenkitli Metin (doktora tezi, 2001), Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; a.mlf., “Nazire Kavramı ve Klâsik Türk Şiirinde Nazire Yazıcılığı”, Diriözler Armağanı: Prof. Dr. Meserret Diriöz ve Haydar Ali Diriöz Hatıra Kitabı, Ankara 2002, s. 215-290; a.mlf., “Orijinal Bir Şair: Edirneli Nazmî ve Divan’ına Yeni Bakışlar”, Bilig, sy. 20, Ankara 2002, s. 101-124; Ahmet Mermer, “XV. Yüzyılda Yazılmış Bilinmeyen Bir Nazire Mecmuası ve Aydınlı Visâlî’nin Bilinmeyen Şiirleri”, Millî Folklor, sy. 56, Ankara 2002, s. 75-94; Fevziye Abdullah Tansel, “Nazmî”, İA, IX, 146-147; Günay Kut, “Mecmua”, TDEA, VI, 171.

M. Fatih Köksal

MECMAU’z-ZEVÂİD

(مجمع الزوائد)

Nûreddin el-Heysemî’nin (ö. 807/1405) kendisine ait beş zevâid kitabını bir araya getirdiği eseri.

Zevâid çalışmalarıyla tanınan Heysemî Ahmed b. Hanbel, Bezzâr ve Ebû Ya‘lâ el-Mevsılî’nin müsnedleriyle Taberânî’nin üç mu‘ceminin Kütüb-i Sitte’ye zevâidlerini Ġāyetü’l-maḳṣad fî zevâʾidi’l-Müsned, Keşfü’l-estâr ʿan zevâʾidi’l-Bezzâr, el-Maḳṣadü’l-ʿalî fî zevâʾidi Müsnedi Ebî Yaʿlâ el-Mevṣılî, el-Bedrü’l-münîr fî zevâʾidi’l-Muʿcemi’l-kebîr ve Mecmaʿu’l-baḥreyn fî zevâʾidi’l-muʿcemeyn adındaki eserlerinde toplamıştı. Daha sonra hocası Zeynüddin el-Irâḳī’nin tavsiyesi üzerine bunlardaki hadisleri senedlerinden sahâbîler dışındaki râvileri çıkararak bir araya getirmiş ve çalışmasına Mecmaʿu’z-zevâʾid ve menbaʿu’l-fevâʾid adını vermiştir. Eser kırk dört kitab, 3642 bab ve 18.776 hadis ihtiva etmektedir.

Rivayetler mevkuf, maktû, zayıf, hatta mevzû dahi olsa Heysemî bunları kaynaklarda geçtiği şekliyle almış, ancak bütün rivayetlerin sahâbî dışındaki râvileri hakkında cerh ve ta‘dîl açısından ayrıntılı bilgi vererek onların sağlamlık derecesini ortaya koymaya çalışmış ve hadislerin hangi kitapta bulunduğunu göstermiştir. Aynı hadis hem Ahmed b. Hanbel’in Müsned’inde hem zevâidlerini çıkardığı diğer eserlerde varsa sadece Müsned’in râvilerini değerlendirmiş, diğerlerinden birinde veya birkaçındaki rivayet Müsned’deki rivayetten daha kuvvetliyse onların râvilerinden de söz etmiştir.

Müellif, râviler hakkında bilgi verirken daha çok İbn Hibbân’ın Kitâbü’s̱-S̱iḳāt’ı ile Zehebî’nin Mîzânü’l-iʿtidâl’ine başvurmuştur. Bir râvinin sika olduğunu söylemekle yetindiğinde bununla, müsamahakâr tenkidleriyle bilinen İbn Hibbân’ın görüşü olduğunu anlatmakta, bir râviyi İbn Hibbân’ın sika kabul ettiğini söylediğinde ise başka âlimlerin bunun aksini düşündüğüne işaret etmektedir. Bir râvinin Mîzânü’l-iʿtidâl’de zikredildiğini belirttiği zaman bunun anlamı onun zayıf bir râvi olduğudur.

Orada zikredilmediğini söylediğinde ise o şahsın sika olduğu anlatılmak istenmiştir. Heysemî hadis uydurmakla tanınan bir râviye yalancı demekten çekinmekte, onu tanımadığını veya onunla ilgili bilgi veren birini bulamadığını söylemekle yetinmektedir. Hadisler hakkında kendi değerlendirmelerini ise “kultü” kelimesiyle diğerlerinden ayırmaktadır.

Mecmaʿu’z-zevâʾid’de beş kitabın birleştirilmesi Kütüb-i Sitte’de yer almayan hadisleri bir arada görme kolaylığı getirmiştir. Eserde birbirine benzer rivayetler ayıklanmakla birlikte birbirini açıklayıcı ve tamamlayıcı ayrıntılar muhafaza edilerek bazı hadislerdeki kapalılığın giderilmesi sağlanmıştır. Heysemî, bazan bir hadisi Ṣaḥîḥ-i Buḫârî’de olduğu gibi taktî‘ ederek kitabın birkaç yerinde vermiş, bazan gözettiği bir fayda dolayısıyla uzun bir hadisi çeşitli yerlerde tekrarlamış, bazan da bir konuyla ilgili rivayetlerin geçtiği yerlere gönderme yaparak tekrardan kurtulmayı amaçlamıştır.

Kettânî, Mecmaʿu’z-zevâʾid’in hadis kitaplarının en faydalısı olduğunu söylemektedir. İbn Hacer el-Askalânî’nin, hocası Heysemî’nin bu eserini okurken gördüğü bazı kusurları tesbit etmeye başladığı, ancak hocasının bu tenkitlere üzüldüğünü görünce çalışmasını bıraktığı bilinmektedir (bk. HEYSEMÎ). Muhammed İlîş, Mecmaʿu’z-zevâʾid’in gördüğü bir yazmasında, İbn Hacer’in nüshanın kenarlarına kaydettiği notlarda Heysemî’yi Kütüb-i Sitte’de yer alan bazı hadisleri eserine almakla eleştirdiğini belirtmekte, kendisi de eserin yaklaşık 200 yerinde gördüğü tekrarları düzeltmek maksadıyla Ḥâşiyetü’r-râṣıd li-ıṣlâḥi evhâmi Mecmaʿi’z-zevâʾid ve menbaʿi’l-fevâʾid adıyla bir eser hazırladığını söylemektedir. Süyûtî de Heysemî’nin bazı hatalarını tashih etmek üzere Buġyetü’r-râʾid fi’ẕ-ẕeyli ʿalâ Mecmaʿi’z-zevâʾid adlı bir eser yazmaya başlamışsa da bunu tamamlayamamıştır (Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1602; Kettânî, s. 172). Mecmaʿu’z-zevâʾid’i yayımlayan Muhammed Dervîş, İbn Hacer ile Süyûtî’nin çalışmalarını kendisinin bu tahkikiyle gerçekleştirmeyi hedeflediğini söylemektedir (I, 7). Mecmaʿu’z-zevâʾid üzerine yapılan çalışmalardan biri de Rûdânî’nin Cemʿu’l-fevâʾid min Câmiʿi’l-ʿuṣûl ve Mecmaʿi’z-zevâʾid’idir (I-II, Cidde 1973; nşr. Ebû Ali Süleyman b. Dürey‘, I-IV, Küveyt 1418/1998). Eserde Mecdüddin İbnü’l-Esîr’in Câmiʿu’l-uṣûl li-eḥâdîs̱i’r-resûl’ü ile Mecmaʿu’z-zevâʾid’i birleştirilmiş, bunlara İbn Mâce ve Dârimî’nin es-Sünen’leri de ilâve edilerek on dört kitabın mükerrerleri

ayıklanmak ve senedleri hazfedilmek suretiyle 10.131 hadis bir araya getirilmiştir.

Çağdaş araştırmacılardan Âsım b. Abdullah, Heysemî'nin Mecmaʿu'z-zevâʾid'de yanlış olarak kaydettiği yetmiş dokuz râvinin isim ve nisbesini tashih etmek üzere bir makale yazmıştır (bk. bibl). Ebü'l-Eşbâl Sagīr Ahmed el-Bâkistânî de bazı eserlerdeki hataları düzeltmek üzere kaleme aldığı el-Müstedrek'inde (Riyad 1993) Mecmaʿu'z-zevâʾid'e bir bölüm ayırarak (s. 65-75) yirmi dokuz râvinin adını tashih etmiştir. Ebû Hacer Muhammed Saîd b. Besyûnî Zağlûl, Fehârisü Kitâbi Mecmaʿi'z-zevâʾid ve menbaʿi'l-fevâʾid adlı çalışmasında eserin 1352-1353 baskısını esas alarak üç ciltlik bir fihrist hazırlamış (Beyrut 1406/1986), Muhammed Selîm Semmâre de Fihrisü eḥâdîs̱i ve âs̱âri Mecmaʿi'z-zevâʾid ve menbaʿi'l-fevâʾid adıyla bir eser yayımlamıştır (Beyrut 1987). Ömer b. Gurâme el-Ömerî, Mecmaʿu'z-zevâʾid ile İbn Hacer'in el-Meṭâlibü'l-ʿâliye'sindeki hadisler için Eṭrâfü's-seniyye li-Mecmaʿi'z-zevâʾid ve'l-Meṭâlibi'l-ʿâliye adlı bir fihrist neşretmiştir (Riyad 1406).

Çeşitli kütüphanelerde ve özellikle İstanbul'da (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 296, 406, Murad Buhârî, nr. 83/2; Koca Râgıb Paşa Ktp., nr. 350; TSMK, III. Ahmed, nr. 510) birçok nüshası bulunan Mecmaʿu'z-zevâʾid ilk olarak Delhi'de (1308/1891), ardından Hüseyin el-Kudsî'nin tashihiyle on cilt halinde Kahire'de (1352-1353) ve bu baskı esas alınarak birkaç defa Beyrut'ta (1967, 1982, 1986) yayımlanmış, Abdullah Muhammed Dervîş, hadisleri numaralayıp daha önceki baskının cilt ve sayfa numaralarını da göstermek ve üzerinde bazı tashihler yapmak suretiyle eseri Buġyetü'r-râʾid fî taḥḳīḳi Mecmaʿi'z-zevâʾid adıyla neşretmiştir (I-X, Beyrut 1414/1994).

BİBLİYOGRAFYA

Heysemî, Mecmaʿu'z-zevâʾid (Dervîş), I-X; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1602; Serkîs, Muʿcem, II, 1903; Kettânî, er-Risâletü'l-müsteṭrafe, s. 172;

Brockelmann, GAL, II, 76; Ebü'l-Eşbâl Sagīr Ahmed el-Bâkistânî, el-Müstedrek, Riyad 1993, s. 65-75; Abdüsselâm Muhammed İlîş, ʿİlmü zevâʾidi'l-ḥadîs̱, Beyrut 1415/1995, s. 229-230; Âsım b. Abdullah, "Tenbîhât ʿalâ taḥrîfât ve taṣḥîfât fî kitâbi Mecmaʿi'z-zevâʾid ve menbaʿi'l-fevâʾid", Mecelletü'l-Câmiʿati'l-İslâmiyye bi'l-Medîneti'l-münevvere, sy. 67-68, Medine 1405, s. 120-126.

Abdullah Karahan

el-MECMÛ‘

(المجموع)

Şâfiî fakihi Ebû İshak eş-Şîrâzî’nin el-Mühe××eb adlı eserine Nevevî’nin (ö. 676/1277) yazdığı şerh

(bk. el-MÜHEZZEB).

el-MECMÛ‘

(المجموع)

Zeydiyye mezhebinin imamı Zeyd b. Ali’ye (ö. 122/740 [?]) nisbet edilen fıkıh ve hadis mecmuası.

Zeyd b. Ali’den gelen rivayetleri ihtiva etmesinden dolayı el-Müsned olarak da adlandırılan eser (Ca‘fer es-Sübhânî, VII, 119) klasik fıkıh sistematiğinin ibâdât, muâmelât ve ukūbâttan oluşan üçlü tasnifi çerçevesinde bütün konuları ele alan bir fıkıh kitabı (el-Mecmûʿu’l-fıḳhî), aynı zamanda 218 hadisle Hz. Ali’ye ait 320 ve Hz. Hüseyin’e ait iki olmak üzere toplam 322 haberi (Strothman, XIII [1923], s. 18) ihtiva eden bir hadis mecmuasıdır (el-Mecmûʿu’l-ḥadîs̱î). Bu iki mecmuanın bir araya getirilmiş şekline el-Mecmûʿu’l-kebîr denilmektedir (M. Ebû Zehre, İslâmda Fıkhî Mezhebler Tarihi, II, 44; krş. Seyyâgī, I, 8, 26). Ancak fıkıh ve hadis kısımları birbirinden ayrılmış olmayıp bölümlerde hadislere, haberlere ve fıkhî hükümlere beraberce yer verilir. Eserin râvisi Ebû Hâlid Amr b. Hâlid el-Vâsıtî’dir (ö. 150/767 [?]). Ebû Hâlid el-Mecmûʿu Zeyd’den, Zeyd babası Ali’den, Ali babası Hüseyin’den, o da babası Ali b. Ebû Tâlib’den rivayet etmiştir. Eserin en güzel şerhlerinden kabul edilen er-Ravżü’n-naḍîr’in müellifi Hüseyin b. Ahmed es-Seyyâgī (ö. 1221/1806), kendi zamanına kadar geçen on bir asırlık süre içindeki râvileri Ebû Hâlid el-Vâsıtî’ye kadar tek tek kesintisiz biçimde zikrederek sika olduklarını söyler (I, 9-11; ayrıca bk. Şevkânî, s. 204).

İlk yazılan (Seyyâgī, I, 11) ve bugün mevcut en eski fıkıh kitabı kabul edilen (Kavakcı, s. 67) el-Mecmûʿ ile ilgili olarak ilk dönemlerden zamanımıza kadar ciddi tartışmalar yapılmıştır. Bu tartışmaların odak noktasında eserin râvisi Ebû Hâlid vardır. Şiî-İmâmiyye ulemâsının yanı sıra Ehl-i sünnet’e mensup cerh ve ta‘dîl âlimlerinin büyük çoğunluğu onu yalancı (kezzâb), hadis uyduran iftiracı (vaddâ‘) ve güvenilmez (gayru sika) gibi ağır cerh lafızlarıyla tenkit etmiştir. Ebû Hâlid’in eseri Zeyd’den tek başına, talebesi İbrâhim b. Zibrikān’ın da kendisinden yine tek kişi olarak rivayet etmesi kitabın sıhhatiyle ilgili diğer bir eleştiri konusunu teşkil eder.

Zeydiyye âlimleri ve konuyla ilgili inceleme yapan günümüz araştırmacılarından bir kısmı râvi hakkındaki tenkitleri ağır ve tutarsız bularak reddetmektedir. Meseleye öncelikle hadis usulü açısından yaklaşan bu âlimlere göre cerh ve ta‘dîle tâbi tutulan râvinin cerh ve ta‘dîl edenle aynı mezhebe mensup olması ve cerhin sebebinin zikredilmesi gerekir. Zira bir gruba göre cerh konusu olan diğerine göre ta‘dîl sayılabilir (Seyyâgī, I, 29, 30, 34; M. Ebû Zehre, el-İmâm Zeyd, s. 241). Bu sebeple râvinin Ehl-i sünnet âlimlerince bu kadar ağır biçimde eleştirilmesinde onun Hz. Ali taraftarlığının etkili olabileceği (M. Ebû Zehre, el-İmâm Zeyd, s. 237), İmâmiyye Şîası’nın reddedişinde ise Zeyd b. Ali’nin Ehl-i sünnet ile Şîa arasındaki önemli ihtilâf konularında Ehl-i sünnet’e yakınlığının doğurduğu taassup olduğu ifade edilmektedir. Gerçekten İmam Zeyd’in Hz. Ebû Bekir ve Ömer’in hilâfetlerini meşrû görmesi ve müt‘a nikâhının câiz olmadığını savunması (el-Müsned, s. 271) Şîa’nın çeşitli eleştirilerini beraberinde getirmiştir. Bundan dolayı Ebû Hâlid’e yöneltilen tenkitlerin büyük çoğunluğunun mezhep taassubundan kaynaklandığı söylenebilir (Seyyâgī, I, 29, 30, 35, 44; M. Ebû Zehre, el-İmâm Zeyd, s. 237, 238, 239).

Ebû Hâlid’in el-Mecmûʿu Zeyd b. Ali’den tek başına rivayeti meselesini Zeydîler o zamanki tarihî şartlara bağlamakta ve imamlarının Emevî Hükümdarı Hişâm b. Abdülmelik’e karşı Kûfe’deki ayaklanması sırasında dostları ve öğrencilerinin çoğunun öldürüldüğünü, sağ kalanların dağıldıklarını, bulundukları yerlerde baskıya mâruz kaldıkları için ya gizlendiklerini veya takıyyeye başvurduklarını, dolayısıyla kitabı İmam Zeyd’in bütün seyahatlerine katılan ve talebeleri içinde kendisinin yanında en fazla kalmış olan Ebû Hâlid’in rivayet ettiğini, diğer öğrencilerinin de bu rivayeti onayladığını söyleyerek iddiaları reddetmektedir (Ebû Zehre, el-İmâm Zeyd, s. 249). Nitekim İbrâhim b. Zibrikān, Ebû Hâlid’e el-Mecmûʿu Zeyd’den nasıl işittiğini sormuş, o da yanındaki bir kitaptan bunu dinlediklerini ve kitabı ondan dinleyenlerden kendisi dışında herkesin öldürüldüğünü söylemiştir (Zeyd b. Ali, s. 340). Bu hususun sadece el-Mecmûʿ ile ilgili olmadığı, İslâmî literatürde böyle bir telif geleneğinin bulunduğu diğer mezheplerden örnekler verilerek ifade edilmiştir (a.g.e., Giriş, s. 14-15; M. Ebû Zehre, el-İmâm Zeyd, s. 264-265).

Râvisi hakkındaki bu iddiaların tabii sonucu olarak el-Mecmûʿun metnine

de eleştiriler yöneltilmiştir. Zehebî, beş örnekten hareketle eserin içinde Hz. Ali yoluyla gelen ya da ondan rivayet edilen ve mevzû olduğu sabit olan hadislerin bulunduğunu ileri sürerek bu kitaba güvenilemeyeceğini söyler (Zehebî, IV, 177-178). Ancak söz konusu hadislerin Ebû Hâlid dışındaki farklı tariklerle de Hz. Ali'ye ulaşması, yine yakın lafızlarla veya aynı mânayı ifade eden benzer kelimelerle muteber kitaplarda yer alması bu rivayetleri güçlendirmektedir. el-Mecmûʿdaki hadisleri inceleyen bazı âlimler mâna itibariyle de Kur'an ve Sünnet'in ruhuna, dinin genel prensiplerine aykırı bir rivayetin bulunmadığını tesbit etmişlerdir (Seyyâgī, I, 33, 40-44; M. Ebû Zehre, el-İmâm Zeyd, s. 244-249). Yine Hz. Ali'den rivayet edilen hadislerin bazısının cumhur nezdinde güvenilir olan kitaplardakine aykırılık taşıdığı iddia edilmiştir. Ancak el-Mecmûʿ şârihleri eseri sünen ve müsnedlerle karşılaştırdıklarını, neticede rivayetlerinin başka tariklerden sahih veya hasen olarak bir senede dayandığını tesbit ettiklerini söylemektedirler (Seyyâgī, I, 38-44; M. Ebû Zehre, el-İmâm Zeyd, s. 252).

Hz. Ali'ye nisbet edilen görüşlerin bir kısmının mezhebin ikinci imamı Hâdî-İlelhak gibi şahsiyetlerden nakledilenlerle çeliştiği iddiasına da Zeydîler, Hâdî-İlelhakk'ın imamları Zeyd'e muhalif ictihadlarının ve tercihlerinin bulunmasının tabii olduğu, Hâdî'nin el-Mecmûʿdaki rivayetlerin birçoğunu ictihadlarına esas aldığı ve bunun esere itimadını gösterdiği cevabını verirler (Seyyâgī, I, 27). Ayrıca Hâdî-İlelhakk'ın güvenilir olmasına karşılık Ebû Hâlid'in güvenilir olmayışının ispat edilemediğini, hadis kitaplarında sika râvilerden gelen birbirine zıt rivayetler

bulunabileceğini ve bunlardan birinin tercih edilmesi gerektiğini, bu durumun kitaba şüphe getirmeyeceğini savunmaktadırlar.

Muhammed Yûsuf Mûsâ gibi bazı çağdaş araştırmacılar el-Mecmûʿun, Ehl-i sünnet fıkhıyla ilgili en eski eser olan İmam Mâlik'in el-Muvaṭṭaʾından elli yıl kadar önce yazıldığını, bu kadar erken bir devirde başarılı bir sistematik içinde düzenlenmiş olmasını, ayrıca İmam Mâlik'in bundan bahsetmeyişini eserin İmam Zeyd'e aidiyetine büyük şüphe düşürdüğünü söylemektedir. Muhammed Yûsuf'a göre Hanefî eserlerinin tertibi esas alınarak hazırlanan el-Mecmûʿun İmam Zeyd'e ait olması durumunda Hanefîler'in bu sistematiği ondan almasının söz konusu olması gerekir. Zira

Ebû Hanîfe’nin İmam Zeyd ile görüştüğü ve kendisinden ilim aldığı bilinmektedir (Muḥâḍarât fî târiḫi’l-fıḳhi’l-İslâmî, s. 72-73). Bu iddia el-Mecmûʿun bizzat Zeyd b. Ali tarafından yazıldığı düşüncesine dayanmaktadır. Halbuki eserin tertibinin kimin tarafından yapıldığı tartışmalıdır. Hâdî b. İbrâhim el-Vezîr gibi bazı Zeydiyye âlimleri Zeyd b. Ali’yi Hz. Peygamber’in soyundan ilk eser telif eden, ilk defa fıkhın bablarını tesbit eden kişi olarak kabul ediyorlarsa da (Seyyâgī, I, 27) eseri Ebû Hâlid’den rivayet eden İbrâhim b. Zibrikān el-Mecmûʿun tertibinin Ebû Hâlid’e ait olduğunu belirtmektedir (a.g.e., I, 25, 26; M. Ebû Zehre, el-İmâm Zeyd, s. 270). Ebû Hâlid ilk telif döneminin başlangıcında yaşadığı, hadis ve fıkıh alanında konularına göre ilk eserleri veren İbn Cüreyc, Ma‘mer b. Râşid, İbn Ebû Arûbe, Süfyân es-Sevrî, Mâlik b. Enes gibi âlimlerle çağdaş olduğu için bu görüş tarihî gerçeklere daha uygun düşmektedir. Esasen öğrencinin hocasından aldığı bilgi ve rivayetleri düzenleyip kitap haline getirmesi müslüman âlimlerin telif geleneğinde yaygın bir husustur. Günümüz araştırmacılarından Muhammed Accâc el-Hatîb de Ebû Hâlid’in Zeyd b. Ali’den fıkıh ve hadis yazdığını, daha sonra bunları iki mecmua halinde tertip ettiğini, bunun ise eserin İmam Zeyd’e nisbetini olumsuz yönde etkilemeyeceğini söylemektedir (es-Sünne ḳable’t-tedvîn, s. 371). Ca‘fer es-Sübhânî, kaynak göstermeksizin kitabın asırlar sonra Hüseyin b. Yahyâ ed-Deylemî tarafından 1201 (1787) yılında bablar halinde düzenlendiğini iddia ediyorsa da (Buḥûs̱, VII, 119) bunun isabetli olmadığı anlaşılmaktadır.

Muhammed Yûsuf Mûsâ ve Ahmed Muhammed Şâkir (İbn Hazm, II, 75) gibi bazı âlimler, cerh ve ta‘dîl kitaplarındaki ifadeleri esas alarak eser hakkında güvensizliklerini dile getirirken Muhammed Ebû Zehre, el-Mecmûʿ ile ilgili bütün iddiaları inceledikten sonra bunların objektif kriterlere dayanmadığını, eleştirilerde mezhep taassubunun ön plana çıktığını, dolayısıyla Ebû Hâlid’in rivayetinin doğruluğunu tercih ettiğini ifade etmekte (el-İmâm Zeyd, s. 257-258), eserin neşrine takriz yazan Muhammed Bahît, Abdülkādir Bedrân ve Abdülmu‘tî es-Sekkā gibi araştırmacılar da bu görüşe katılmaktadır.

İlk defa Eugenio Griffini tarafından İtalyanca notlarla birlikte neşredilen el-Mecmûʿun (Milano 1919) daha sonra çeşitli baskıları yapılmıştır (Kahire 1340; Kahire 1340, İmam Ali er-Rızâ’nın el-Müsned’i ile birlikte; Beyrut

1386/1966; San‘a 1407). Eseri Şerefeddin Hüseyin b. Ahmed es-Seyyâgī er-Ravżü’n-naḍîr şerḥu Mecmûʿi’l-fıḳhi’l-kebîr adıyla şerhetmiştir (I-IV, Beyrut, ts.). el-Mecmûʿun en geniş şerhi kabul edilen bu çalışma hadislerin açıklanması, ihtilâflı meselelerde âlimlerin görüşlerinin belirtilmesi, hadislerden çıkarılan hükümler, çelişkili görünen hadisleri uzlaştırma ve tercih noktalarında dikkati çekmektedir. Eser üzerine ayrıca Muhammed b. Mutahhar’ın el-Minhâcü’l-celî, Yahyâ b. Hüseyin es-San‘ânî’nin (İbnü’l-Kāsım) el-Miṣbâḥu’l-münîr şerḥu’l-Mecmûʿi’l-kebîr adıyla şerh yazdıkları kaydedilmektedir (Seyyâgī, I, 11, 26, 35).

BİBLİYOGRAFYA

Müslim, “Muḳaddime”, 7; Zeyd b. Ali, el-Müsned, Beyrut 1401/1981, s. 271, 340; ayrıca bk. Giriş, s. 24-44; Ahmed b. Hanbel, el-İlel (Koçyiğit), I, 56; Buhârî, et-Târîḫu’l-kebîr, VI, 328; a.mlf., eḍ-Ḍuʿafâʾ (Zâyed), s. 87; Nesâî, eḍ-Ḍuʿafâʾ (nşr. Mahmûd İbrâhim Zâyed), Beyrut 1406/1986, s. 220; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve’t-taʿdîl, V, 230; İbn Hibbân, el-Mecrûḥîn, II, 76; İbn Adî, el-Kâmil (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali M. Muavvaz), Beyrut 1418/1997, VI, 217-224; Dârekutnî, eḍ-Ḍuʿafâʾ ve’l-metrûkîn (nşr. Muhammed b. Lutfî es-Sabbâğ), Beyrut 1400/1980, s. 192; İbn Hazm, el-Muḥallâ, II, 75; Mizzî, Tehẕîbü’l-Kemâl, XXI, 603-607; Zehebî, Mîzânü’l-iʿtidâl (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî - Fethiye Ali el-Bicâvî), Kahire, ts. (Dârü’l-fikri’l-Arabî), IV, 177-178; İbn Hacer, Tehẕîbü’t-Tehẕîb (nşr. Halîl Me’mûn Şîhâ v.dğr.), Beyrut 1417/1996, IV, 319-320; Seyyâgī, er-Ravżü’n-naḍîr şerḥu Mecmûʿi’l-fıḳhi’l-kebîr, Kahire 1347-49/1928-31, I-IV, tür.yer.; özellikle bk. I, 6-120; ayrıca bk. eser hakkındaki yazılar, IV, 331-344; Şevkânî, İtḥâfü’l-ekâbir bi-isnâdi’d-defâtir (nşr. Halîl es-Sebîî), Beyrut 1420/1999, s. 204-205; M. Yûsuf Mûsâ, Târîḫu’l-fıḳhi’l-İslâmî, Kahire 1378/1958, s. 192-201; a.mlf., Muḥâḍarât fî târîḫi’l-fıḳhi’l-İslâmî, Kahire 1410, s. 68-77; M. Accâc el-Hatîb, es-Sünne ḳable’t-tedvîn, Kahire 1963, s. 364-372; M. Ebû Zehre, İslâmda Fıkhî Mezhebler Tarihi (trc. Abdülkadir Şener), Ankara 1968, II, 44-54; a.mlf., el-İmâm Zeyd, Kahire, ts. (Dârü’l-fikri’l-Arabî), s. 232-275; Yusuf Ziya Kavakcı, Suriye-Roma Kodu ve İslam Hukuku (Macmū‘ al-Fıḳh

Sistematiğile), Ankara 1975; Sâlih Ahmed el-Hatîb, el-İmâm Zeyd b. ʿAlî el-müfterâ ʿaleyh, Mekke 1404/1984, s. 91-110; Caʿfer es-Sübhânî, Buḥûs̱ fi'l-milel ve'n-niḥal, Kum 1416, VII, 119, 127-154; G. Bergstraesser, "Corpus juris di Zaid b. ʿAlî", OLZ, sy. 25 (1922), s. 114-123; R. Strothmann, "Das Problem der literarischen Persönlichkeit Zaid b. ʿAlî", Isl., XIII (1923), s. 1-52; Abdullah el-Cürâfî es-Sanʿânî, "Zeyd b. ʿAlî", Risâletü'l-İslâm, I/2, Kahire 1949, s. 198-205; Abdülkadir Şener, "İmam Zeyd b. Ali, Müsned", AÜİFD, XVII (1969), s. 339-347.

Saffet Köse

MECMUA

(مجموعه)

Aynı veya farklı türden seçilmiş çeşitli hacimlerdeki metinlerin ve risâlelerin bir araya getirilmesiyle oluşturulan eserlerin ortak adı.

Sözlükte “dağınık şeyleri bir araya getirmek, toplamak” anlamındaki cem‘ masdarından türeyen mecmû‘dan (bir araya getirilmiş, toplanmış) gelmektedir. Mecmûanın yanı sıra mecâmî‘, mecma‘, câmi‘ gibi aynı kökten türemiş kelimelerle -yalnız Osmanlı Türkçesi’nde-cüzdan, defter ve cerîde isimleri de aynı mânada kullanılmıştır. Ancak bu isimlerden herhangi birini taşımadığı halde mecmua özelliğine sahip pek çok eser bulunmaktadır.

Mecmualar, genelde bir veya daha fazla yazar yahut şaire ait çeşitli şekil ve hacimlerdeki dinî, din dışı nesir ya da şiirlerden oluşan derleme kitaplardır: Mecmûatü’l-ehâdîs, mecmûa-i fetâvâ, mecmûa-i ed‘iye, mecmûatü’r-resâil, mecmûa-i eş‘âr, mecmûa-i tevârîh, mecmûa-i fevâid gibi. Mecmua başlangıçta, birçok bakımdan benzediği cönk gibi âyetler, hadisler, fetvalar, dualar, hutbeler, şiirler, ilâhiler, şarkılar, mektuplar, latifeler, lugaz ve muammalarla ilâç tariflerinin ve faydalı bilgilerin (fevâid), notların, tarihî belge ve kayıtların (tevârih) derlendiği bir not defteri halinde ortaya çıkmış, zamanla gelişip düzenli bir tertip ve şekle kavuşarak türlerine göre bazı farklılıklar gösteren bir kitap veya telif çeşidi özelliği kazanmıştır. Bir telif türü olarak gelişimini tamamladıktan sonra genellikle kitap hüviyetindeki teliflerden farklı bir tarafı kalmamıştır.

İslâm kültüründe mecmua türü, henüz adı konulmadan Hz. Peygamber’in hadis yazımına izin vermesiyle birlikte ortaya çıkmıştır. Bu iznin ardından bazı sahâbîler Resûlullah’tan duyduklarını mecmua tertip etme anlayışı içerisinde kendi seçimlerine, ihtiyaç ve değerlendirmelerine göre bir araya getirince hadis literatüründe sahîfe, cüz ve kitap adıyla anılan ilk derlemeler doğmuştur. Bunların en tanınmışlarından biri, Türkçe’ye İlk Hadis Mecmualarından Hemmam b. Münebbih’in Sahîfesi adıyla tercüme edilmiş

mecmuadır (trc. Ragıb İmamoğlu, Ankara 1966). Hadis derlemeleri gelişti̇ğinde hadislerde ele alınan meseleleri kapsamaya yönelik çalışmalar bu metinleri genellikle bablara göre tasnif etme anlayışını getirmiş ve ortaya konulan eserlere mecmua ile aynı kökten türeyen "el-câmi'" ismi verilmiştir. Bunların günümüze ulaşan ilk örneği, II. (VIII.) yüzyılda Ma'mer b. Râşid tarafından şekillendirilmiş olanıdır (Kitâbü'l-Câmi, AÜ DTCF Ktp., İsmail Saib Sencer, nr. 164). Hadisleri râvilerinden bizzat toplayarak en güvenilir olanlarını bir araya getiren Buhârî, Müslim ve Tirmizî'nin eserleri de el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ adını taşımakta ve derleme oluşları ile adları mecmua sayılabileceklerine işaret etmektedir (DİA, XV, 47, 49-50). Yine hadis literatüründe zevâid kitaplarının en önemlilerinden sayılan Nûreddin el-Heysemî'nin Mecmaʿu'z-zevâʾid ve menbaʿu'l-fevâʾid ile (Beyrut 1967) Mecmaʿu'l-baḥreyn fî zevâʾidi'l-Muʿcemeyn (Riyad 1413) adlı derlemeleri, isimleri mecmua olmamakla birlikte hadis mecmuacılığı anlayışını geliştirerek sürdüren çalışmalar olmuştur. İlk dönemlerden itibaren çokça karşılaşılan "mecmû'" adlı eserlerin en önemlileri arasında Zeyd b. Ali'nin (ö. 122/740) fıkıh ilmine dair el-Mecmûʿu, Hâlid b. Külsûm'ün Nu'mân b. Beşîr'in şiirlerini topladığı Mecmûʿu şiʿri'n-Nuʿmân'ı, İbnü'l-Hasîb Nattâha'nın bazı âlimlerden işittiği ve şahit olduğu hadiseleri ihtiva eden el-Mecmûʿu'l-menḳūl mine'r-riḳāʿı, Celûdî'nin Mecmûʿu ḳırâʾâti emîri'l-müʾminîn ʿAlî b. Ebî Ṭâlib'i, Ebü'l-Ferec el-İsfahânî'nin Mecmûʿu'l-âs̱âr ve'l-aḫbâr'ı (İbnü'n-Nedîm, s. 507, 510, 547; Sezgin, I, 489, 538; II, 354); "mecma'" adlı eserler arasında Ahmed b. Muhammed el-Meydânî'nin Arapça darbımeselleri topladığı Mecmaʿu'l-ems̱âl'i, Radıyyüddin es-Sâgānî'nin Mecmaʿu'l-baḥreyn'i ve "câmi'" adlı eserler arasında yukarıda anılan el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'lerden başka Îsâ b. Ömer es-Sekafî, Heysem b. Adî, İbn Ebû Tâhir ve Müberred'in çalışmaları zikredilebilir (İbnü'n-Nedîm, s. 197, 268, 450, 643). Literatürde mecmua sayılabilecek derlemeler arasında bu ismi taşımayan ve sonraları "müntehabât, muhtârât" olarak da adlandırılan pek çok eser arasında Arap edebiyatındaki seçme şiirleri bir araya getiren, günümüzün antolojileri sayılabilecek en eski ve önemli mecmualar, Câhiliye devrinin ünlü yedi şairinin kasidelerini toplayan el-Muʿallaḳāt ile Mufaddal ed-Dabbî'nin el-Mufaḍḍaliyyât, Asmaî'nin el-Aṣmaʿiyyât ve Ebû Temmâm'ın el-Ḥamâse adlı derlemeleridir. Bu arada "divan" kelimesinin de önceleri "şiir mecmuası" anlamında kullanıldığı Ebû Temmâm'ın eserinin Dîvânü'l-ḥamâse adıyla da tanınmasından anlaşılmaktadır. İlk dönemlere ait mecmua

adlı nâdir eserlerin en eskisi ise muhtemelen İbn Abdûs el-Kayrevânî'nin (ö. 260/874) Mâlikî fıkhına dair kaleme aldığı el-Mecmûʿa'sı ile (Muhammed b. Hâris el-Huşenî, s. 133; Sezgin, I, 473) Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī'nin Mecmûʿatü kelâmi'ş-Şâfiʿî fî aḥkâmi'l-Ḳurʾân adlı çalışmasıdır. Bütün bu çalışmalar, mecmua türünün başından beri ne kadar yaygın ve çeşitli olduğunu ortaya koymaktadır.

Mecmuaların türlerine göre bazı tertip ve şekillere kavuşarak Araplar, Farslar ve Türkler arasında rağbet bulup farklı bir gelişim göstermesi ve çeşitli ilim dallarında müstakil bir telif türü özelliği kazanması ilk örneklerin ortaya çıkışından birkaç asır sonra gerçekleşmiştir. Not defterlerinden meydana gelen özel mecmualar için böyle bir tarihin belirlenmesi zor görünmekle birlikte bunların Osmanlı dönemindeki gelişimine bakarak XV. yüzyıldan itibaren dikkat çekmeye başladıklarını, XVI. yüzyıldan sonra ise sayı ve çeşitlerinin iyice arttığını söylemek mümkündür. Daha çok Osmanlı ve İran sahasında rağbet gördüğü anlaşılan özel mecmuaların kâğıdının kalitesi, rengi, boyutları, cildi, yazısı, tezhibi, şekli gibi vasıfları ve maddî nitelikleri itibariyle birbirlerinden çok farklı olduğu, bir kısmının düzensiz, âdeta karalama defteri, bir kısmının çok düzenli ve özenli bir sanat eseri niteliği taşıdığı görülmektedir. Düzensizlerin çoğu doğrudan derleyicisinin eliyle yazılmış olduğu için okunaksız ve istinsah hatalarıyla dolu, babadan oğula veya elden ele intikal ettiğinden dolayı farklı kişilerin yazısına ve ilgisine göre şekillenmiş, değişik konulara yer veren güvenilmez metinler halindedir.

Osmanlı ilim, kültür ve edebiyatında çok yaygın ve önemli bir telif türü haline gelmiş olan mecmualar genel özellikleri ve muhtevaları dikkate alınarak "mecmûatü'l-eş'âr, mecmûa-i ed'iye, mecmûatü'l-münşeât" vb. şekillerde adlandırılmıştır. Ancak birtakım mecmualar, muhtevalarının yanında tertipleyicilerinin ünlü ve güvenilir kişiler olması dolayısıyla onların adlarıyla da anılmıştır. Meselâ Feridun Ahmed Bey'in Münşeâtü's-selâtîn'i ikinci baskısında Feridun Bey Münşeâtı (İstanbul I-II, 1274-1275), Osmanlı mûsikişinaslarından Hâşim Bey'in düzenlediği Mecmûa-i Kârhâ ve Nakşhâ ve Şarkiyyât

da (İstanbul 1269) Hâşim Bey Mûsiki Mecmuası adıyla (2. bs., İstanbul 1280) yayımlanmıştır. Ahmed Zühdü Paşa'nın el-Mecmûatü'z-Zühdiyye fî

ahkâmi'd-dîniyye'si (İstanbul 1311-1314) gibi örnekler ise içinde hazırlayanın isminin de geçtiği geleneksel anlayışa uygun olarak adlandırılmıştır. Bazı mecmuaların özel bir adı varken nâşirlerin verdiği farklı bir adla basıldığı görülmektedir: Asıl adı Ezhâr-ı Efkâr olan ve Muallim Nâci'ye ait olduğu da öne sürülen Muhammed Muzaffer Mecmuası (İstanbul 1306) gibi. Bunların dışında birtakım örnekler de geleneksel bir tarzda, içinde mecmua veya aynı kökten türetilmiş kelimelerin yer aldığı Arapça, Farsça, Türkçe yahut mülemma' başlıklar taşır: Mecmûatü'l-kübrâ mine'l-kasâidi'l-fuhrâ fî hakkı nebiyyinâ Muhammedeni'l-büşrâ aleyhi salevâtullāhi ve selâmühü'l-uzmâ (İstanbul 1276) gibi. Bu arada adında mecmua kelimesi ve türevlerinin geçmediği, ancak mecmua özelliklerine sahip olduğu anlaşılan örnekler de vardır. Bunlara, kısaca Menâkıb-ı Kethüdâzâde adıyla tanınan (İstanbul 1294, 1305) ve kitap meraklıları arasında, muhtemelen içindeki çeşitli bilgiler yanında Müstakimzâde Mecmuası gibi bazı eserlerden yapılmış nakiller sebebiyle Kethüdâzâde Mehmed Ârif Efendi Mecmuası olarak anılan derleme örnek verilebilir. Münşeat, dua, fetva ve mûsiki (güfte) mecmualarında da görülen bu tür eserlere, II. Murad ve Fâtih Sultan Mehmed dönemlerine ait en eski münşeat mecmualarından biri olan Menâhicü'l-inşâ (Boston 1971) ikinci bir örnek olarak gösterilebilir. Bir müellifin çeşitli konulardaki yazılarının daha sonra başkaları tarafından bir araya getirilmesiyle oluşturulmuş mecmualara "mecmûatü'r-resâil" denilmiştir. "Külliyat" olarak da anılan bu eserler, Mecmûʿatü't-tevḥîd gibi (Riyad 1999) ya doğrudan konuyu belirten bir başlıkla ya da el-Mecmûʿatü'l-kâmile li-müʾellefâti'l-üstâẕ ʿAbbâs Maḥmûd el-ʿAḳḳād: Terâcim ve siyer (Beyrut 1984) örneğinde olduğu gibi müellifinin adıyla anılır. Mehmed Ali Nüzhet'in Mecâmi-i Âsâr-ı Nüzhet: Âsâr-ı Askeriyye adlı eseri de (İstanbul 1308) buna Osmanlı sahasından bir örnektir. Bu gibi eserler bazan sadece "mecmûatü'r-resâil" adını taşır; buna Şeyhülislâm İbn Kemal'in Arapça bazı risâlelerinin yer aldığı Mecmûʿatü'r-resâʾil'i örnek gösterilebilir (İÜ Ktp., AY, nr. 1511).

Mecmualar Arapça, Farsça, Türkçe olarak tek bir dille kaleme alındığı gibi derleyenin bu dilleri bilip bilmemesine ve derlenen metinlerin diline göre bunların ikisinin veya üçünün birlikte kullanıldığı metinler halinde de yazılmıştır. Çoğunlukla ilmî ve dinî konularda derlenmiş mecmuaların mensur ve Arapça, edebiyat ve sanat konularındakilerin ise manzum ve

Farsça-Türkçe olduğu görülmektedir. Osmanlı müelliflerinden Müstakimzâde'nin kendi adıyla anılan mecmualarından ikisi mensur ağırlıklı Arapça (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3756; İÜ Ktp., AY, nr. 4727), güfte mecmuası ise manzum ve Türkçe'dir (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3397). Derleyeni bilinmeyen Câmiu'l-Meânî de aynı şekilde çoğunlukla manzum olan Türkçe ve Farsça metinlerden meydana gelmiştir (Nuruosmaniye Ktp., nr. 4904).

Sayıca çok fazla ve muhtevaları farklı olan mecmualar, ilk vakıf kitap listelerinden başlayarak XVI. yüzyıldan itibaren ortaya çıkan "defterü'l-kütüb"lerde, II. Abdülhamid döneminde hazırlandıkları için "devr-i Hamîdî defterleri" denilen kataloglarda ve günümüzün çok yönlü tasnif sistemlerinde genellikle "Mecmûât / Mecmualar" başlığı altında ele alınmıştır. İlk örneklerden Umur Bey'in 861'de (1457) hazırlattığı bir Arapça vakfiyedeki

listede "tıbdan Arabî mecmua" kaydı bulunmaktadır. Kanûnî Sultan Süleyman devrine ait 959 (1552) tarihli Defterü'l-kütüb'ün tasnif kaidelerinden bahseden "Kānûnü'd-defter ve şevâzzihî" bölümünde mecmûatü'r-resâillerin içlerindeki en önemli risâlenin konu başlığına göre tasnif edilmesi öngörülmüştür. Nuruosmaniye Kütüphanesi'nin katalogunda ise mecmûatü'r-resâillerin ilk defa ayrı bir bölümde toplandığı görülmektedir. Selimiye Nakşibendî Dergâhı'nın kütüphanesine ait 1252 (1836) tarihli katalogda da mecmualar müstakil bir bölümde toplanıp her birinin içindeki risâleler teker teker incelenerek deftere kaydedilirken devr-i Hamîdî defterlerinde sadece mecmûatü'r-resâiller değil bütün mecmualar müstakil bir bölümde toplanmıştır. İslâm dünyasının tanınmış kataloglarından İbnü'n-Nedîm'in el-Fihrist'i ile Keşfü'ẓ-ẓunûn (II, 1596-1607) ve onun zeyli olan Îżâḥu'l-meknûn'da (II, 432-439) mecmualar ait oldukları ilim dalları ve isimlerinin alfabetik özelliklerine göre sıralanmıştır. Fehmi Ethem Karatay'ın hazırladığı Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Türkçe Yazmalar Katologu'nda mecmualar "Mütenevvi Risâleler Mecmuaları" başlığı altında ele alınmıştır (II, 307-364). İstanbul Kütüphanelerinde Farsça Manzum Eserler adlı bir katalog hazırlayan Ahmet Ateş mecmuaları, mecmua kelimesinin günümüz Türkçe'sinde "dergi" anlamında da kullanılmasından dolayı "Dergiler" başlığı altında toplamıştır (s. 537-555).

Pek çoğu bir tür el kitabı mahiyetinde olduğundan fazla rağbet gören, ayrıca iddiasız bir isim taşıdığı için kitap yazmaktan kaçınan müellifler tarafından tercih edilen mecmua bundan dolayı Osmanlı dünyasında çok yaygınlaşmış ve ilim dallarına göre çeşitli türlere ayrılmıştır; bunların başlıcaları şunlardır: Tefsir, hadis, fıkıh-hukuk, fetva, ferâiz, sak, kavânin, muâhedât, kelâm-akaid, tasavvuf, dua, hutbe-vaaz; divan, şiir, nazîre, kaside-gazel, na'‘t, medhiye, mersiye, muamma, lugaz, rubâî, letâif, destan, lugat-ıstılah; tarih, münşeat-inşâ, vefeyât, hatt-ı hümâyun ve telhisler gibi resmî yazılar, biyografi (terâcim); risâle; fevâid; mûsiki; tıp; havas; astronomi.

BİBLİYOGRAFYA

Cevherî, eṣ-Ṣıḥâḥ, “cmʿa” md.; Kāmus Tercümesi, “cm‘a” md.; Kāmûs-ı Türkî, s. 1293; Muhammed b. Hâris el-Huşenî, Ṭabaḳātü ʿulemâʾi İfrîḳıyye (nşr. Muhammed b. Şeneb), Beyrut, ts. (Dârü’l-kitâbi’l-Lübnânî), s. 133; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Şüveymî), s. 197, 268, 450, 507, 510, 547, 643; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1596-1607; Serkîs, Muʿcem, II, 1961-1990; Abdülhak Adnan Adıvar, Osmanlı Türklerinde İlim, İstanbul 1943, s. 106-115, ayrıca bk. İndeks; Îżâḥu’l-meknûn, II, 432-439; Karatay, Türkçe Yazmalar, II, 307-364; FME, s. 537-555; Sezgin, GAS, I, 473, 489, 538; II, 354; Mecdî Vehbe - Kâmil el-Mühendis, Muʿcemü’l-muṣṭalaḥâti’l-ʿArabiyye fi’l-luġa ve’l-edeb, Beyrut 1979, s. 186; Halil İbrahim Şener, Miraciye ve Na’t-ı Şerifler Mecmûası’ndaki Na’tların İşlenişi (öğretim üyeliği tezi, 1980), Dokuz Eylül Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi; Agâh Sırrı Levend, Türk Edebiyatı Tarihi, Ankara 1984, I,166-176; Emine Yeniterzi, Divan Şiirinde Na’t, Ankara 1993, s. 53-54; Mustafa Karaca, Sürûrî ve Sürûrî Mecmûası: İnceleme-Tenkitli Metni (yüksek lisans tezi, 1994), Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Derya Yurdun, Mecmûa-i Edebiyye: İnceleme, Tahlilî Fihrist, Seçme Metinler (yüksek lisans tezi, 1999), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Ahmet Emin Güven, Kayseri’de Yazma Mecmûalar ve Muhtevalarından Seçmeler, Kayseri 2000; Sevgi Hatice Sağman, Rûşen Efendi’nin XIX. Yüzyılda Yazılmış “Mecmûa-i İlâhiyyât” Adlı Güfte Mecmuası (yüksek lisans tezi, 2001), MÜ Sosyal

Bilimler Enstitüsü; M. Fatih Köksal, Edirneli Nazmî, Mecmaü'n-Nezâir: İnceleme-Tenkitli Metin (doktora tezi, 2001), Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 73-81; Ali Nihat Tarlan, "Eski Mecmûalar Arasında", TDED, I/2 (1946), s. 122-137; Hüseyin Ayan, "Bir Nazire Mecmûası", MÜTAD, sy. 7 (1993), s. 111-118; A. Hamori, "Mukhtārāt", EI^2 (İng.), VII, 526-527; A. Arazi - H. Ben-Shammay, "Risāla", a.e., VIII, 532-533; Günay Kut, "Mecmûa", TDEA, VI,170-173; Dihhudâ, Luġatnâme (Muîn), XII, 17949; Süleyman Uludağ, "Delâilü'l-Hayrât", DİA, IX, 113; Mustafa Çağrıcı, "Dua (Literatür)", a.e., IX, 537; Fahrettin Atar, "Fetva", a.e., XII, 495; M. Yaşar Kandemir, "Hadis", a.e., XV, 47, 49-50.

Mustafa Uzun

MECMÛA-i EBÜZZİYÂ

(مجموعهء أبو الضيا)

1880-1912 yılları arasında on beş günlük ve haftalık olarak yayımlanan ilmî, edebî, siyasî dergi.

Türk dergiciliğinin baskı ve içerik yönünden kalitesini yükselten ilk dergilerdendir. Ansiklopedist dönemin Mecmûa-i Fünûn'dan (1862) sonra ikinci önemli dergisi olup Ebüzziyâ Mehmed Tevfik tarafından 15 Ramazan 1297 - 2 Ramazan 1330 (21 Ağustos 1880 - 15 Ağustos 1912) tarihleri arasında 159 sayı çıkarılmıştır. Otuz iki yıllık yayım hayatı boyunca 20. sayısında bir yıl (yeni matbaasının kuruluş çalışmaları için, 20 Mayıs 1881 - 2 Haziran 1882), 36. sayıda bir buçuk yıl (24 Mart 1883 - 21 Ekim 1884), 48. sayıda bir buçuk yıl (1 Nisan 1885 - 31 Ağustos 1886), 53. sayıda dokuz buçuk yıl (sansür külfeti sebebiyle, 30 Ekim 1886 - 16 Mart 1896), 60. sayıda sekiz ay, 76. sayıda dört ay, 93. sayıda on bir yıl (Ebüzziyâ Tevfik'in Konya'ya sürülmesi sebebiyle, 1900-1911) olmak üzere neşir hayatına sekiz defa ara vermek zorunda kalmıştır.

Matbuatın siyaset konusunda yoğun bir baskı altında tutulduğu II. Abdülhamid döneminde Münif Paşa'nın ikinci defa Maarif nâzırlığına getirilmesinden de faydalanarak "fünun ve maarif"ten bahsedecek bir dergi çıkarma müracaatında bulunan Ebüzziyâ Mehmed Tevfik'e, derginin 1. sayısının ilk sayfasında metnini yayımladığı üzere asla politika ile uğraşmamak, ülkede kanunen tanınan dinlere ve umumi âdâba aykırı konulardan kaçınmak şartıyla izin verilmiştir.

Bir süre Mihran Matbaası'nda basılan dergide kapak çerçevesinin köşelerine, "Beşikten mezara kadar ilim öğreniniz" meâlindeki hadisin metni (اطلبوا العلم من المهد إلى اللحد) parça parça yerleştirilmiş, aralara ise İbn Sînâ, İbn Rüşd, İbn Hayyân, Ya'kūb b. İshak el-Kindî, Meymûn-ı Vâsıtî, Gelenbevî ve Şinâsi'nin isimleri konulmuştur. Ayrıca kapak başlığının altında, "Mâsivâ şâibesinden dili tathîre

çalış / Pertev-i hikmet ü irfân ile tenvîre alış” beyti bulunmaktadır. Derginin ilme bakışını tablolaştıran bu düzenleme içinde İslâm âlimlerinin son halkası olarak Şinâsi’nin adının yer alması dikkat çekicidir. 1. sayıda, yayım izin metninin hemen altında yer alan Ebüzziyâ Tevfik imzalı “Ashâb-ı Mütâlaaya” başlıklı yazıda derginin edebiyat, hikemiyat, inançlar, matematik, tabiat ilimleri, siyaset, sağlık, tarih, dil, sanayi, güzel sanatlar, icatlar, keşifler, tenkit gibi her türlü konudan belli kayıtlar çerçevesinde bahsedeceği belirtilir. Takvîm-i Ebüzziyâ’nın (1310/1893) arkasında çıkan bir reklam metninde ise yeni edebiyatın taraftarı ve Garp maarifini yayma vasıtası olarak tanıtılan dergide duyulmamış tarihî olaylar, yer ve gök bilimleriyle ilgili en yeni konular, seçme roman çevirileri, değişik milletlerden meşhur kişilerin biyografileri, edebî tenkit ve felsefî mülâhazaların yer aldığı, medeniyet dünyasındaki gelişmelerle dünya olaylarının takip edildiği belirtilir. Derginin amaçları arasında halkın mâlûmatını genişletmek, mârifetin yayılmasına vasıta olmak da vardır. Bunların yanında Ebüzziyâ Mehmed Tevfik’in ilk nüsha ile beraber II. Abdülhamid’e sunduğu bir arîzada (M. Kaya Bilgegil, Yakın Çağ Türk Kültür Tarihi Üzerine Araştırmalar II, Erzurum 1980, s. 182), bir süreden beri kilisenin emirlerinin bâtıllığına İslâm ahkâmından deliller bulmaya başlayan Almanya’daki hakikat arayıcılarını İslâm’a çekmek üzere dünyaca meşhur olan oradaki ulemâ kulüplerine birer ikişer nüsha göndermekten bahsedilir.

Telif, tercüme, derleme çok çeşitli yazıların yer aldığı derginin özellikle ilk döneminde imzalı yazı oldukça azdır. Bunlardan bazıları “Japon(ya)”, “Çatal”, “Eldiven”, “Şemsiye”, “Piyano”, “İntihar”, “Üzüm”, “Şarap”, “Kukla”, “Sabun”, “Kibritin Ellinci Sene-i İhtirâı”, “Karnaval” gibi başlıklar taşımakta ve her başlık birer ansiklopedi maddesi gibi ele alınarak okuyucu bilgilendirilmektedir. “Urûk-ı Beşerin Tarihi”, “Maârif-i İslâmiyye Akademi-Dârülulûm”, “Tâun Hakkında Ma‘lûmât-ı Tıbbiyye”, “Tıbâat-ı İslâmiyyeye Dair” gibi yazılar az da olsa makale havası taşımaktadır. “Gazete Lafzının Aslı”, “Alfabe”, “Bazı Lugatın Aslı” gibi yazıların ise kısmen etimolojik özellikleri bulunmaktadır.

Ebüzziyâ Mehmed Tevfik dergide dönemin önde gelen ediplerinden Nâmık Kemal, Süleyman Nazif, Sâdullah Paşa, Ahmed Midhat Efendi, Kemalpaşazâde Said’le olan mektuplaşmalarına, bunların tutuklanmaları ve

siyasî hâtıralarını anlattığı yazılarına da yer vermiştir. İmzasız yazılardan çoğunun kendisine ait olduğu anlaşılan Ebüzziyâ'nın imzalı yazılarının daha çok ellili sayılardan itibaren yayımlananlarından bazıları "İmlâ Bahsi", "Tarz-ı Tefrîş-i Büyût", "Charles Dickens", "Şinâsi ile Mülâkatım", "Türklük ve Tatarlık Bahsi", "Farmasonluk", "Osmanlı Posta Pulları", "Farmasonluk Hakkında Tetimme-i Îzâhat", "Karbonar-Karbonarizm", "Madam dö Lebedef - Gülnar Hanım'a Mektup", "Rûznâme-i Hayâtımdan Bazı Sahâif", "Âyan, Sadrazam, Hâlid Ziya Bey", "Kahvehaneler", "Cem'-i Kur'ân", "Mehmed Celâleddin Paşa'nın 'Mir'ât-ı Hakîkat'i", "Karaköy Köprüsü", "Nasıl Yürüyeceğiz ve Şehremânetinin Faaliyeti", "Sinn-i İzdivaç", "Nisâiyyûn", "Pâyitahtın Hâli", "Linotip Mürettip Makinesi", "Serbestî-i Kalem ile Serbestî-i Matbûât ve Bizdeki Tarz-ı Tatbiki" başlıklarını taşımaktadır.

Tanıtım ilânında yer alan, "Hariçten gönderilen âsârı kabul eylemez" ifadesinden yola çıkarak derginin yazı programını tesadüflere bırakmadığı söylenebilir. İlân edildiğine göre yazı kadrosu şöyledir: Gülnar Hanım (Madame de Lebédef), Von der Goltz Paşa, Âlî Bey, Sırrı Bey, Said Bey, Cevdet Paşazâde Sedad, İskenderzâde Reşad Paşa, Andriya Kupas Efendi, Tâlib Fâikîzâde Fehmi Efendi, Sâlih Zeki, Âlişanzâde İsmâil, İbrâhim Şâkir, Bursalı Mehmed Tâhir, Şefik, Tevfik Ziyâ, Ahmed Râsim, Mehmed Rüşdü, Necib Âsım, Cenab Şehâbeddin, Mustafa Âsım, Osman Sâmi, Haydar Zafer, Veli Râkım. Bunlardan başka dergide imzaları görünen diğer belli başlı edebiyatçılar Şinâsi, Ziyâ Paşa, Nâmık Kemal, Sâdullah ve Münif paşalar, Abdülhak Hâmid, Süleyman Nazif, İsmâil Safa, Ali Kemal, Faik Âli, Rıza Tevfik, Abdullah Cevdet, Yunus Nadi ve Hüseyin Sîret.

Mecmûa-i Ebüzziyâ'da "Mecâlis-i Ruhbâniyye", "Yine Islâh-ı Huruf Dâvâsı", "İslâm'da Târîh-i Ulûm-ı Riyâziyye" (Sâlih Zeki), "Cenab Şehâbeddin Bey'in 'Yalan'ı" (Râmi) gibi imzalı imzasız yazılar ve Auguste Germain'den Haydar Zafer tarafından çevrilmiş "Aile" romanının tefrikası dikkati çeken yazılardandır. Nâmık Kemal, J. J. Rousseau, Büyük Frederik, Napolyon, Prens Bismark, biyografik bilgi ve eserlerinden örnek verilerek her fırsatta adlarından bahsedilen isimler olmuştur. Voltaire de zaman zaman eserlerinden parçalar çevrilen bir şahsiyettir. Ayrıca Emile Zola, Barbaros Hayreddin ve Sainte Beuve hakkında seri yazılar yayımlanmıştır. Girit meselesi, Şark meselesi, Asya müslümanları, Rumeli Türkleri,

Boğazlar meselesi, Rusya ve İngiltere'nin Osmanlı topraklarındaki emelleri, siyonizm gibi siyasî nitelik taşıyan konular tarihî geçmişiyle beraber ele alınmış, matbuat sayfalarında yabancı ülkelerin basın tarihi ve hâlihazırdaki durumları hakkında etraflı bilgilere yer verilmiştir.

Dergiye estetik bir görünüm kazandırmanın maddî çıkar sağlamaktan önce geldiğini belirten Ebüzziyâ Tevfik, bu bakımdan bir eser olarak gördüğü Mecmûa-i Ebüzziyâ'da mevcut malzemenin en güzelini ve kalitelisini kullanmıştır. Kûfî yazıda üstat olan Ebüzziyâ derginin kapak kompozisyonunu bu hat ile kendisi hazırlamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Mecmûa-i Ebüzziya koleksiyonu, İSAM Ktp., nr. D. 00580; Âlim Gür, Ebüzziya Tevfik'in Hayatı, Dil, Edebiyat, Basın, Yayın ve Matbaacılığa Katkıları, Ankara 1998, s. 272-282; Özgür Türesay, "Ebüzziya Tevfik ve Mecmua-i Ebüzziya (1880-1912)", Müteferrika, sy. 18, İstanbul 2000, s. 87-140; "Mecmuayı Ebüzziya", TDEA, VI, 173-174.

Âlim Kahraman

MECMÛA-i FETÂVÂ

(مجموعهء فتاوى)

Leknevî'nin (ö. 1304/1886) fetvalarını bir araya getirdiği eseri.

Fetâvâ-yı Firengî Maḥal adıyla da bilinen eser, Hindistanlı muhaddis ve Hanefî fakihi Leknevî'nin kendisine sorulan sorulara Arapça, Farsça ve Urduca olarak verdiği fetvalardan oluşmaktadır. Öğrencilerinin muhafaza ettiği bu fetvalar daha sonra müellif tarafından derlenerek kitap haline getirilmiştir. Sistematik olarak düzenlenmeyen eser ilk defa 1888 yılında iki cilt halinde yayımlanmış, ardından Leknevî'nin babası Abdülhalim b. Muhammed'in ezberden yazdırdığı ve Leknevî'nin soru-cevap şeklinde düzenlediği fetvalardan meydana gelen üçüncü cilt neşredilmiştir. Eserin Leknev'de 1330 (1912) yılında Muhammed Eyyûb tarafından gerçekleştirilen neşrinde soru ve cevapların metinleriyle birlikte soru sahiplerinin isim ve adresleri de yer almaktadır. Eser aynı yıl içinde yedi baskı yapmıştır.

Mecmûʿa-i Fetâvâ'yı Urduca'ya tercüme eden Muhammed Bereketullah Rızâ (Urdu Tercüme-i Mecmûʿatü'l-fetâvâ Muʿallimü'l-fıḳh,

I-III, Kanpûr 1346/1927; Lahor, ts., Shahzad Publishers) fetvaları fıkıh eserlerinin tasnifine göre yeniden düzenlemiş, bazı mükerrer soru kalıplarını ve fetvaların sonunda yer alan Leknevî'nin adını çıkarmış, diğer müftülerin verdiği ya da naklettiği fetvalardaki isimleri ise muhafaza etmiştir. Ayrıca III. cildin sonuna genel dinî konularla ilgili kendi görüşlerini ihtiva eden bir ilâvede bulunmuştur. Mecmûʿa-i Fetâvâ'nın Farsça çevirisi (I-IV, Lahor 1397/1978; Kuetta 1990) konuların tasnifi ve düzenlenişi bakımından farklılık gösterir.

Eserdeki fetvalarda, taklit karşıtı bir yaklaşıma sahip olan müellifin derin fıkıh ve hadis bilgisi sayesinde meseleleri ılımlı bir bakış açısıyla ele aldığı görülür. Bu fetvaların aynı zamanda sosyal hayattaki değişimle hukuk düşüncesi arasındaki ilişkiyi yansıttığını söylemek mümkündür. Nitekim

Leknevî, kendisinden önceki fakihlerin umûmü’l-belvâ ve sedd-i zerâi‘ gereği bazı hususları yasakladıklarını, bu görüşlerin değişmesiyle hükümlerin de değişmesi gerektiğini, ancak bazı fakihlerin bu konuyu yeterince kavrayamadığını söyler. Bu yaklaşımıyla ilgili olarak kadınların okuyup yazma öğrenmeleri ve eğitim görmelerinin gerekli olduğu, Hint yarımadasında yaşayan müslümanların İngilizce öğrenebilecekleri, geleneksel Sünnî görüşü kabul etmeyen bir kimsenin kâfir sayılmayacağı yönündeki fetvalarıyla daha önceki fakihlerin hıristiyanlara benzeme gerekçesiyle bir kısım kıyafetlerin giyilemeyeceği ve teknolojik ürünlerin kullanılamayacağı yönündeki görüşlerinin tutarsız olduğuna dair ifadeleri örnek olarak zikredilebilir.

Leknevî’nin görüşlerini eleştiren Abdülevvel Cavnpûrî, özellikle eserin III. cildinde yer alan soru ve cevapları müellifin kendisinin hazırladığını, dolayısıyla fetvaların halktan gelen sorulara verilen cevaplardan oluşmadığını, eserin I ve II. ciltlerinde diğer âlimlerin fetvalarına yer verildiğini ve müellifin bunları sadece aktardığını belirtir. Cavnpûrî ayrıca, Leknevî’nin eserde dönemin bazı tanınmış âlimlerinin katılmadığı pek çok fetvaya da yer verdiğini belirtir (Müfîdü’l-müftî, s. 266). Ancak bu değerlendirme, mütercimin eserin neşri sırasında fetvaların sonunda yer alan Leknevî adının çıkarıldığı şeklindeki açıklaması dikkate alındığında isabetli görünmemektedir. Mecmûʿa-i Fetâvâ günümüzde de Güney Asya müslümanları için önemli bir kaynak durumundadır.

BİBLİYOGRAFYA

Leknevî, Mecmûʿa-i Fetâvâ (nşr. Muhammed Eyyûb), Leknev 1330/1911, I-III; Abdülevvel Cavnpûrî, Müfîdü’l-müftî, Multan 1326, s. 266; Ebü’l-Hasan Nedvî, Hindustânî Müselmân, Leknev 1961; Muhammed Rızâ Ensârî, Fetâvâ-yı Firengî Maḥal: Fetâvâ-yı Ḳādiriyye, Leknev 1965; a.mlf., “Mevlânâ ʿAbdülḥay Firengî Maḥallî kâ Mevḳıf aôr Neʾî Hindustân meyn Us ki Maʿneviyyât”, Fikr-i İslâmî ki Teşkîl-i Cedîd (nşr. Ziyâülhasan Fârûkī - Müşîrülhak), Lahor, ts. (Rahmâniyye), s. 291-299; Salâh Muhammed Sâlim Ebü’l-Hâc, el-Menhecü’l-fıḳhî li’l-imâmi’l-Leknevî, Amman

1422/2002, s. 106; Zübeyd Ahmed, “ʿ Abdülḥay Firengî Maḥallî”, UDMİ, XII, 857-860.

Muhammed Khalıd Masud

MECMÛA-i FÜNÛN

(مجموعهء فنون)

Münif Mehmed Paşa'nın ön ayak olmasıyla yayımlanan aylık ilim, fen ve kültür dergisi.

Osmanlı Devleti'nde Tanzimat'tan sonra daha sistemli bir şekilde uygulamaya konulan Batılılaşma faaliyetleri doğrultusunda Türk toplumuna modern ilim ve kültürü tanıtmak üzere 1861 yılında kurulan Cem'iyyet-i İlmiyye-i Osmâniyye'nin yayım organı olarak 1279 Muharreminde (Temmuz 1862) neşredilmeye başlanan Mecmûa-i Fünûn, Münif Paşa'nın ilk sayıda yer alan takdim yazısına göre vatan çocuklarını yetiştirmek amacıyla çıkarılmıştır. Dergi, bir ve ikinci yıllar on ikişer sayı olmak üzere düzenli bir şekilde yirmi dört sayı yayımlanır. Üçüncü yılında İstanbul'da baş gösteren büyük kolera salgını ve bazı ekonomik güçlükler yüzünden 33. sayıda yayımını durdurmak zorunda kalır. Muharrem 1283'te (Mayıs 1866) yeniden neşredilmeye başlanan derginin, on dört sayı çıkarıldıktan sonra cemiyet mensuplarının dağılması üzerine beşinci yılında (Safer 1284 / Haziran 1867) 47. sayı ile yayımına son verilir. Münif Paşa, Rebîülevvel 1300'de (Ocak 1883) Mecmûa-i Fünûn'u tekrar çıkarmaya teşebbüs ederse de ilk sayıda (48. sayı) yer alan "Bir Yıldız Böceği ile Bir Yolcu" adlı yazı yüzünden II. Abdülhamid'in emriyle kapatılır; Münif Paşa sorgulanır, ayrıca böyle bir yayıma izin verdiği için devrin Maarif nâzırı ikaz edilir.

Cem'iyyet-i İlmiyye-i Osmâniyye'nin nizamnâmesinde de belirtildiği gibi (md. 3) din ve politika dışında her konuya açık olan derginin amacı ilim ve kültür yoluyla Osmanlı toplumunu çağdaş seviyeye ulaştırmaktır. Dinî konularla ilgili yasağa derginin yayım süresi boyunca riayet edilmiş olduğu halde politika yasağı 4. sayıdan itibaren kısmen terkedilmiş ve "Hulâsa-i Politikiyye" sütununda dünya politikasıyla ilgili bir kısım haberlerin özetlerine yer verilmiştir. İlmî ve kültürel konulara yeni yeni ilgi duymaya başlayan devrin orta seviyedeki okuyucusunun kolayca anlayabileceği sade bir dille çıkarılacağı belirtilen dergide, cemiyet üyelerinin yanı sıra ihtisasları dahilinde başkalarının göndereceği yazılara da yer verileceği

ifade edilmekle beraber dergi büyük ölçüde yine cemiyet mensuplarıyla Münif Paşa'nın gayretleri sayesinde yayın hayatını sürdürmüştür.

Cemiyetin kurucuları, cemiyet nizamnâmesinde "ulûm-ı nâfia" diye adlandırdıkları fen bilimlerindeki gelişmelerin Avrupa'nın ilerlemesinde büyük ölçüde etkili olduğunu düşündüklerinden Mecmûa-i Fünûn da bir fen dergisi olarak sayfalarında Türk okuyucusunun henüz yabancısı olduğu fizik, kimya, jeoloji, biyoloji gibi pozitif ilimlerle tarih, coğrafya, felsefe, mantık, pedagoji, iktisat ve maliye gibi sosyal bilimler alanındaki incelemelere yer vermiş, bu alanlarla ilgili yazılarda bir kısım ilmî ve felsefî kavramlara Osmanlıca'da karşılıklar bulmaya çalışmıştır.

Mecmûa-i Fünûn'da yer alan yazılar, doğrudan doğruya çağının Batı düşüncesini yansıtma amacıyla kaleme alınmış olup bunlar Avrupa'da yayımlanan popüler mahiyette bir kısım dergi ve kitaplardan belli bir programa dayanmadan, hatta o günkü sosyal çevrenin ihtiyaçları göz önünde bulundurulmadan yapılan tercüme ve adaptasyonlardan oluşmaktadır.

İlim, fen ve kültür bağlamında Batılılaşma yönünde önemli bir adım olarak değerlendirilen ve yüzyılın sonuna kadar bıraktığı boşluğun doldurulamadığı görülen Mecmûa-i Fünûn neşredildiği yılların genç neslinin fikir yapısı üzerinde kalıcı etkiler yapmıştır. O yıllarda genç bir okuyucu olarak Ebüzziyâ Mehmed Tevfik'in, "Münif Paşa Mecmûa-i Fünûn'u yayımlamakla devletin yapamadığını yapmıştır" demesine bakılırsa dergi, daha sonraki yıllarda içinden birçok oluşumun filizlendiği bir kültür ocağı hüviyetine de sahiptir.

Bir kısmı Tercüme Odası ile Bâbıâli kalemlerinde memur olarak çalışan, bir kısmı Mektebi Harbiyye ve Mektebi Bahriyye gibi Batılılaşma'ya açık okullarda hocalık yapan dergi yazarları, ilerlemenin ilk ve en önemli şartı olarak gördükleri

ilmi doğrudan doğruya gündelik hayatın içine dahil etmeye çalışmışlardır.

Geniş okuyucu kitlesinin kolayca anlayabileceği bir dil görüşü taraftarı olan dergide ileriye dönük olarak üzerinde durulan konulardan biri de yazı

diliyle yazıda kullanılan Arap alfabesi meselesi olmuş, Azerbaycanlı fikir adamı ve yazar Ahundzâde Mirza Feth Ali'nin Sultan Abdülaziz'e sunduğu bir lâyihayla yazı dilinde kullanılan Arap harflerinin ıslahı meselesi gündeme gelmiştir. Konunun cemiyet merkezinde Ahundzâde'nin de katıldığı bir toplantıda tartışılmasından sonra Türkçe'nin Arap harfleriyle yazılmasının birçok sakınca doğurduğu ve bir ıslahın kaçınılmaz olduğu konusunda görüş birliğine varılmıştır. Münif Paşa'nın 12 Mayıs 1862'de cemiyet merkezinde verdiği bir konferansta yine aynı konu tartışılmış, ileri sürülen değişik teklif ve görüşler "Islâh-ı Resm-i Hatta Dair Bazı Tasavvurat" başlığıyla derginin 14. sayısında yayımlanmıştır (Temmuz 1863).

Gerek telif gerekse tercüme yazılarda dergide kullanılan dilin devrine göre daha sade olduğu, hatta o sırada çıkmakta olan diğer bazı dergi ve gazetelerin dilini etkilediği anlaşılmaktadır. Ayrıca modern ilim ve felsefe dilinin kurulmasında derginin açtığı yol daha sonra devrin diğer yazarları tarafından sürdürülmüştür. Tanpınar gibi bazı araştırmacılar, XVIII. yüzyıl Fransa'sında Grande Encyclopédie'nin oynadığı rolün bir benzerini XIX. yüzyıl Türkiye'sinde Mecmûa-i Fünûn'un oynadığını belirtmişlerdir.

Dergide adları ve muhtevalarıyla bir yenilik olarak dikkati çeken yazılardan bazıları şunlardır: Münif Efendi imzasıyla: "Muvâzene-i İlm ü Cehl" (nr. 1), "Târîh-i Evrâk-ı Nakdiyye" (nr. 6), "Sergi-i Umûmî-i Osmânî'nin Vukū-ı Küşâdı" (nr. 9, 10), "Ehemmiyyet-i Terbiye-i Sıbyân" (nr. 5), "Târîh-i Telgraf" (nr. 11), "Vesâit-i Tenvîriyye" (nr. 12), "Çin'de Bulunan Ehl-i İslâm" (nr. 8), "Ümid Burnu'nda Bulunan Ehl-i İslâm" (nr. 9), "Tanzîm-i İstanbul" (nr. 21), "Harîk-i İstanbul" (nr. 28), "Zuhûr-ı Tasvîr-i Efkâr" (nr. 1), "Mecmûa-i İber-i İntibâh" (nr. 8), "Mir'at" (nr. 9). Diğer imzalarla: "İlm-i Serveti Milel" (Ohannes Efendi, nr. 2), "Fevâid-i Şirket" (Vahan Efendi, nr. 8), "Banka-i Osmânî" (Kadri Efendi, nr. 12), "Kuvve-i Elektrikiyye" (Dâniş Bey, nr. 24), "Medhal-i İlm-i Jeoloji" (Edhem Paşa, nr. 2-5, 9, 11, 16, 23, 25, 27, 30, 32, 33), "Kudemâ-yı Mülûk-ı Mısriyye Tarihi" (Halil Bey - Cemil Bey, nr. 1, 2, 4, 10, 19, 20, 23, 25, 35, 44, 46), "Avrupa Kıtasının Mevki-i Coğrafîsi ve Ahvâl-i Tarihiyyesine Dair" (Kadri Efendi, nr. 3-4), "Britanya Adaları Tarih ve Coğrafyası" (Kadri Efendi, nr. 16-18), "Lüzûm-ı İlm-i Tıb" (Mehmed Emin Efendi, nr. 38), "İntihar" ve "İskāt-ı Cenin" (Aziz Efendi, nr. 39, 40).

Dergide müstakil makalelerde ele alınan belli başlı konuları pozitif ilimler başta olmak üzere tarih, coğrafya, felsefe, arkeoloji, eğitim, iktisat, sanayi, şehircilik, basın, halk sağlığı ile kısmen din ve politika oluşturmaktadır. Türk okuyucusuna Batılı tarzda ilk roman örneği olarak takdim edilen Fénelon'un Télémaque Tercümesi'nin özetiyle Edhem Pertev Paşa'nın köpeklerle ilgili meşhur "Av'ave" makalesi (nr. 42), birkaç tercüme ve Osmanlı Sanayi Sergisi dolayısıyla yazılan bir manzume dışında dergide edebiyatla ilgili herhangi bir örneğe yer verilmemiştir. Buna karşılık Münif Efendi'nin aralarında Demokritus gibi materyalist; Thales, Heraklit, Anaxagoras, Empedokles gibi fizikçi; Solon, Piatakos, Pythagoras, Sokrat ve Eflâtun gibi ahlâkçı, mistik ve idealist filozofların da bulunduğu "Târîh-i Hükemâ-yı Yunan" başlıklı on altı sayı süren yazı dizisi dikkati çeker (Akgün, sy. 15 [1995], s. 56-65).

Mecmûa-i Fünûn'un yazarları arasında şu isimler de bulunmaktadır: Ahmed Vefik Paşa, Saffet Paşa, Rifat Bey, Küçük Said Paşa, Hekimbaşı Sâlih Efendi, Aleksandr Karatodori, Konstantinidi Efendi, Hayrullah Efendi, Bekir Sıdkı Efendi, Ahmed Rifat Efendi, Mâcid Bey, Mehmed Şerif, Kostaki ve Fardis Efendi.

Küçük boyda, 12 × 19 cm. ebadında bazan üç, bazan dört forma hacmindeki derginin ilk sayısı Cerîdehâne'de, sonraki birkaç sayısı Tercümân-ı Ahvâl ve Artin Manosyan Matbaası'nda, 9. sayıdan itibaren Cem'iyyet-i İlmiyye-i Osmâniyye Matbaası'nda basılmış ve o döneme göre pahalı sayılan 5 kuruş fiyatla satılmış, gördüğü ilgi üzerine ilk sayıları yeniden tabedilmiştir. Sayfa numaraları her ciltte teselsül edip yeniden başlayarak toplam 1905 sayfalık bir koleksiyon oluşturmuştur. Her cildin sonuna bir fihrist ile yanlış-doğru cetveli eklenmiştir. Mecmûa-i Fünûn'un İstanbul'daki birçok kütüphanede koleksiyonları bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Agâh Sırrı Levend, Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Evreleri (Ankara 1960), Ankara 1972, s. 264-266; Hilmi Ziya Ülken, Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi, Konya 1966, I, 149-155; Ahmet Hamdi Tanpınar, XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi, İstanbul 1967, s. 150-154; Ekmeleddin İhsanoğlu, "Cemiyeti İlmiye-i Osmaniye'nin Kuruluş ve Faaliyetleri", Osmanlı İlmî ve Meslekî Cemiyetleri, İstanbul 1987, s. 211-220; a.mlf., "Cem'iyyet-i İlmiyye-i Osmâniyye", DİA, VII, 333-334; İsmail Doğan, Tanzimat'ın İki Ucu: Münif Paşa ve Ali Suavi, İstanbul 1991; Niyazi Berkes, Türkiye'de Çağdaşlaşma, İstanbul 2002, s. 264-266; Ali Budak, Batılılaşma Sürecinde Çok Yönlü Bir Osmanlı Aydını: Münif Paşa (doktora tezi, 2002), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 241-300; Ebüzziya Tevfik, "Münif Paşa, Hayatı ve İşleri", Yeni Tasvîr-i Efkâr, nr. 251-253, İstanbul 10-12 Şubat 1910; Mehmed Kaplan, "Bizde Avrupa Kültürünün İlk Öncüleri", İstanbul, sy. 62, İstanbul 1946, s. 5-7; Dündar Akünal, "Türk Basınının 150. Yılında İlk Türk Dergisi: Mecmua-i Fünûn", Sanat Olayı, sy. 11, İstanbul 1981, s. 45-47; a.mlf., "İlk Türk Dergisi: Mecmua-i Fünun", TCTA, I, 117-118; Ekrem Işın, "Osmanlı Bilim Tarihi: Münif Paşa ve Mecmua-i Fünun", TT, sy. 11 (1984), s. 61-66; Yeşim Işıl, "Mecmua-i Fünûn'da Bilimsel Zihniyet", a.e., sy. 46 (1987), s. 45-48; a.mlf., "Mecmua-i Fünun'da Tıp Konulu Yazılar", Bilim Tarihi, sy. 22, İstanbul 1993, s. 17-30; Mehmet Akgün, "Cemiyeti İlmiyye-i Osmaniye ve Mecmua-i Fünûn'un Felsefî Açıdan Taşıdığı Önem", Felsefe Dünyası, sy. 15, Ankara 1995, s. 53-67; Necdet Hayta, "Cemiyeti İlmiye-i Osmaniye ve Mecmua-i Fünûn", TK, sy. 428 (1998), s. 728-742; Mustafa Kutlu, "Mecmua-i Fünûn", TDEA, VI, 175-176.

Abdullah Uçman

MECMÛA-i MUALLİM

(مجموعهء معلّم)

Muallim Nâci'nin (ö. 1893) çıkardığı haftalık edebî dergi.

30 Eylül 1303 (12 Ekim 1887) - 3 Teşrînisâni 1304 (15 Kasım 1888) tarihleri arasında toplam elli sekiz sayı yayımlanan dergi kapanıncaya kadar hemen tek başına Muallim Nâci tarafından çıkarılmıştır. İlk iki sayının üçüncü, 3, 5-11. sayıların ikinci baskısı yapıldığına göre büyük ilgi gördüğü anlaşılan derginin ilk sayıdan itibaren sayfa numaraları devam ettirilmiştir. Düzenli biçimde her hafta dört sayfa yayımlanan dergide dikkati çeken ilk şey, çıkış yazısında belirtildiği halde devrin diğer edebiyat dergilerinden farklı olarak birkaç istisna dışında yeni ve aktüel konularla ilgili şiir, hikâye, deneme, edebî tenkit gibi herhangi bir örneğe yer verilmemiş olmasıdır. Dergide daha çok eski Türk edebiyatına dair makalelerle şiir iktibasları oldukça geniş yer tutmaktadır. Dergide İsmâil Safâ dışında bazı sayılarda Ali Ulvi, Besim, İbrâhim Necâti, Mehmed Said, M. Selâhaddin gibi pek tanınmamış şair ve yazarların adına da rastlanmaktadır.

Mecmûa-i Muallim'in yayım hayatına girişi dolayısıyla Saâdet gazetesinde yer alan bir yazıda, "Gazetemiz hey'et-i tahrîriyye reisi Muallim Nâci Efendi Hazretleri mekâtib-i âliyede tedrîsiyle müştagil oldukları edebiyat derslerinin istifadesini bir kat daha neşr ü ta'mîm etmek maksad-ı âlîhimmetânesiyle bu kerre bâlâdaki unvan tahtında bir mecmûa-i müfîde neşrine ibtidâr ederek ..." (nr. 843, 12 Teşrînievvel 1887) sözlerine bakılırsa benzerlerinden farklı mahiyette böyle bir derginin çıkış sebebi daha iyi anlaşılır. Bu haber doğrultusunda, derginin daha ilk sayısından itibaren Muallim Nâci'nin hocalık yaptığı Mektebi Hukuk ile Mektebi Sultânî'de okuttuğu edebiyat derslerinin özetlerine geniş bir şekilde yer verildiği görülür. İlk sayıların ilgi görmesinin sebebi de büyük bir ihtimalle bu ders notlarıdır. İkinci sayıdaki "İhtar" başlıklı yazıda, "İmtihan zamanlarının takarrübü cihetiyle bu nüshanın dersten ibaret olmasına lüzum görülmüştür" ifadesi bunu doğrular niteliktedir.

Dergide beşinci sayıdan itibaren “Müstefîz” başlığı altında Arap ve İranlı şair ve yazarların eserlerinden manzum ve mensur tercümelerle Voltaire, Fénelon, La Fontaine, Gilbert ve Boileau’dan yapılmış tercümeler yer alır. Muallim Nâci’nin Emile Zola’dan ancak bir kısmını çevirebildiği Thérèse Raquin ile (nr. 36-58) Hüseyin Vâiz-i Kâşifî’nin Bedâyiʿu’l-efkâr fî ṣanâyiʿi’l-âs̱âr’ının çevirisi, Kemalpaşazâde’nin Dekāiku’l-hakāik adlı eserindeki bazı tabirlerin açıklaması ile yine Muallim Nâci’nin Yazmış Bulundum adlı eserinin ikinci kısmı dergide (nr. 4’ten itibaren) tefrika suretiyle yayımlanmıştır. Muallim Nâci’nin gerek ders notlarında gerekse diğer yazılarında dikkati çeken husus, ele aldığı bir edebî konuyu daima eski edebiyatın vazgeçilmez kurallarını oluşturan bedî‘, beyân, belâgat ve fesahat açısından ele alıp değerlendirmesidir.

Muallim Nâci’nin “Nümûne-i İntihâb” başlığıyla bir kısım divan şairlerini tanıttığı ve eserlerinden örnekler verdiği yazı serisi dergide dikkati çeken bölümler arasındadır. Nâci’nin daha sonra Osmanlı Şairleri adıyla biraz daha genişleterek kitap halinde bir araya getireceği (İstanbul 1307) dergideki bu yazı serisinde şu şairlere yer verilmiştir: Nef‘î, Şeyh Galib, Esrar Dede, Şeyhülislâm Zekeriyyâzâde Yahyâ, Hoca Neş’et, Yenişehirli Avni Bey, Sâbit, Usûlî, Fasih Ahmed Dede, Sürûrî, Seyyid Vehbî, Zâtî, Ahmed Neylî, Enderunlu Vâsıf, Hâkānî, Fıtnat Hanım, Râgıb Paşa, Nâilî-i Kadîm, Nev‘î, Cevrî, Halim Giray ve Azmîzâde Mustafa Hâletî. Dergide ayrıca Muallim Nâci’nin “Küçük Bir Mudhike” (nr. 25), “Vefâ ile Safâ Beyninde Müşâare” (nr. 35), başlıklı manzum diyaloglarla “Takrîz” (nr. 27), “Fuzûlî’ye Peyrev Olabilir miyim?” (nr. 36), “Şathiyyât” (nr. 50), “Hâtıra-i Bedr-i Kübrâ” (nr. 56) gibi şiirlerine de yer verilmiştir. Bunlardan başka Muallim Nâci’nin “ve, ve ammâ, ve hem de” gibi bir kısım bağlaçların dilimizde yerli yersiz kullanımı konusunda Hacı İbrâhim Efendi’nin ileri sürdüğü görüşlere karşı tenkitleriyle birlikte (nr. 32, 34, 35, 37) “Muhâdara” başlığı altında bazı kitap tanıtma yazılarına da rastlanmaktadır (nr. 38’de Ali Nazîma’nın Küçük Coğrafya adlı eseri tanıtılmaktadır).

Fevziye Abdullah Tansel, Muallim Nâci’nin Mecmûa-i Muallim’de yayımlanan mektup, hâtırat, tercüme ve seçme tarzındaki eserlerinin zannedildiği gibi gelişigüzel yazılmış şeyler olmayıp bu sırada okullarda verdiği derslerle ilgili dil, edebiyat ve edebiyat tarihi alanında doğrudan doğruya bilgi birikimi ve araştırmaya dayanan önemli çalışmalar olduğunu

belirtir (İA, IX, 18-19).

Ahmet Bedevi Kuran, Mecmûa-i Muallim'in Sa'dî-i Şîrâzî'den yapılan bir tercüme dolayısıyla Matbuat Umum Müdürlüğü tarafından kapatıldığını ileri sürerken Celâl Tarakçı dergide adı geçen şairden herhangi bir çeviri bulunmadığını, dolayısıyla böyle bir hususun kapatılma sebebi olamayacağını belirtmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Ahmet Bedevi Kuran, Osmanlı İmparatorluğu'nda ve Türkiye Cumhuriyeti'nde İnkılâp Hareketleri, İstanbul 1959, s. 147; Hasan Duman, Katalog, s. 242-243; Celâl Tarakçı, Muallim Nâcî Efendi-Hayatı ve Eserlerinin Tedkiki, Samsun 1994, s. 142-144; Adnan Karaismailoğlu, "Muallim Nâci ve Mecmua-i Muallim", Yedi İklim, VI/46, İstanbul 1994, s. 84-87; Yakup Şafak, "Mecmua-i Muallim'in Basılamayan Yazıları ve 'İrşâdât-ı Gazalî'", Türkiyat Araştırmaları Dergisi, sy. 8, Konya 2000, s. 131-168; Fevziye Abdullah Tansel, "Nâci", İA, IX, 18-19; Abdullah Uçman, "Mecmua-i Muallim", TDEA, VI, 176.

Abdullah Uçman

MECMÛA-i SÂZ ü SÖZ

(مجموعهء ساز و سوز)

Ali Ufkî Bey (ö. 1675 [?]) tarafından derlenen mûsiki antolojisi.

Leh asıllı bestekâr ve mûsikişinas Santûrî Ali Ufkî Bey'in mûsikiyle ilgili üç çalışması arasında en kapsamlı olanıdır. Diğer iki eserden biri, çeşitli bölümleriyle Mecmûa-i Sâz ü Söz'deki güfte ve notalar arasında benzerlik bulunan, bir plan içerisinde yazılmamış, Ali Ufkî Bey'in İstanbul'a gelmesinden çok önce kaleme alındığı anlaşılan, bu özelliklerinden dolayı "Mecmûa-i Sâz ü Söz Müsveddeleri"

olarak nitelendirilen Mecmûa (Bibliothèque Nationale, AF, nr. 292), diğeri ise mezmûr adlı dinî metinlerin güftelerinin ve notalarının derlendiği Mezmûrlar adlı eserdir (Bibliothèque Nationale, Suppl. Turc, nr. 472). Türk mûsiki tarihinin en önemli belgeleri arasında yer alan ve Türk mûsikisinin ilk nota koleksiyonu kabul edilen Mecmûa-i Sâz ü Söz'ü müellifin Osmanlı sarayında meşkhânede görevli iken 1060 (1650) yılında yazmaya başladığı kaydediliyorsa da bitiş tarihi hakkında kesin bilgi yoktur. Eserin başında "Hâzâ Mecmûa-i Sâz ü Söz" ibaresi yer almaktadır.

XVI ve XVII. yüzyıllara ait pek çok sözlü eser ve saz eserinin güftesiyle birlikte derlendiği kitap, farklı bir kalemden çıktığı anlaşılan ve Latin harfleriyle yazılan içindekiler kısmıyla başlar. Bunu, yirmi iki değişik makama göre tasnif edilen ve fasıllar halinde sıralanan mûsiki eserleri takip eder. Ali Ufkî Bey'in kendi bestelerini de içeren, toplam 544 adet notaya alınmış sözlü eser ve saz eserinin yer aldığı kitapta sırasıyla şu fasıllar bulunur: Hüseynî, muhayyer, nevâ, uşşak, bayatî, acem, sabâ, çârgâh, segâh, rast, mâhur, eviç, ırak, nihâvend, uzzâl, nîşâbur, sünbüle, şehnaz, nikriz, bûselik, aşiran bûselik ve hisar. Bu fasıllar içinde ayrıca acem aşiran, eviç hûzî, gerdâniye, tâhir, muhâlif-i ırâk, muhayyer sünbüle, serk (?) nihâvend makamlarında eserlerin notalarına da rastlanmaktadır. Eserde ilâhi, savt, tevhid ve tesbih formunda otuz beş, peşrev ve saz semâisi formunda 204 eser yer almaktadır. Diğerleri ise nakış, murabba, raks ve

raksiyye (hiciv ve oyun muhtevalı), semâi, şarkı, tekerleme, yelteme, türkü, varsağı formlarındaki eserlerin notalarıdır. Bunların yanı sıra kitapta çeşitli yazı karakterleriyle manzum ve mensur metinler de bulunmaktadır. Arapça, Farsça ve Osmanlı Türkçesi'yle olan bu metinler gazel, muhammes, tahmîs, rubâî, tarih düşürme, kıta, müfred beyitler; nasihatler, tarih düşürmeler, ilâç tarifleri, mûsikiyle ilgili metinler, âyet ve hadislerden ibarettir.

Ölçü çizgisinin ve sus (es) işaretinin yer almadığı kitapta (sadece bir eserde ese benzer bir işaret tesbit edilmiştir) dört değişik anahtar kullanılmış, bazı eserlerde porte başında anahtar konmamıştır. Kitapta rastlanan değiştirme işaretleri de bugün algılandığı ve kullanıldığı biçimde değildir. Pek çok eserin usul adının verilmediği, ancak bazan bir usulün birden fazla şekille ifade edildiği kitapta usul ifade eden kırk iki değişik şekil altında on altı usul kullanılmış olup bunlar berefşan, çenber, fahte, devr-i kebîr, darb-ı fetih, devr-i revân, düyek, evfer, hafif, fer‘, hâvî, muhammes, nîm devir, nîm sakīl, sakīl ve semâi usulleridir. Ancak usuller için kullanılan şekillerin de tutarlı olmadığı, devr-i kebîr, evfer ve semâi usullerinin bugünkü kullanımından farklı olduğu görülmektedir.

Mecmûa-i Sâz ü Söz'ün müellif hattı tek nüshası Londra'da British Museum'da kayıtlıdır (Sloane, nr. 3114). Bu yazmanın varlığından ilk defa Jacob Spon adlı bir Fransız söz etmiştir. Seyahat münasebetiyle 23 Eylül - 16 Ekim 1675 tarihleri arasında İstanbul'da bulunan Spon, 1678'de yayımladığı seyahatnâmesinde arkadaşıyla beraber kendisine İstanbul'da "Hally Beg" (Albertus Bobovius) adlı Polonya asıllı bir mühtedi tarafından yazılan bir Türkçe şarkı mecmuasının gösterildiğini kaydeder. Bir şekilde koleksiyoncu Sir Hans Sloane'nin eline geçen eser onun 1753'te ölümüyle British Museum'a bağışlanmıştır.

Eseri Türkiye'de ilk defa yazdığı bir makale ile Çağatay Uluçay tanıtmış (bk. bibl.), bunu kitap üzerinde yapılan pek çok inceleme takip etmiştir. Haydar Sanal'ın Mehter Musikisi adlı eserindeki (İstanbul 1964) bazı mehter havalarını bu mecmuadan tesbit etmesi, Cafer Ergin'in kitapta yer alan Arapça, Farsça ve Osmanlıca metinleri Latin harflerine çevirerek Musiki Mecmuası'nda neşretmeye başlaması (yarıda kalan bu yayım daha sonra H. İbrahim Şener tarafından yine aynı dergide tamamlanmıştır) bu konudaki önemli çalışmalar olarak dikkati çeker. Şükrü Elçin tarafından

yayıma hazırlanarak tıpkıbasımı gerçekleştirilen Mecmûa-i Sâz ü Söz üzerinde (İstanbul 1976; Ankara 2000) en önemli çalışmaları Muammer Uludemir'in yapmış olduğunu özellikle belirtmek gerekir. Uludemir bu çalışmalarında mecmuada geçen usuller, değiştirme işaretleri, anahtarlar gibi teknik bilgilerle beraber notaların tamamını bir liste halinde vermiş, ayrıca eser içindeki saz semâisi, murabba ve türkülerin transkripsiyonlu metinlerini yayımlayarak pek çok yeni eseri Türk mûsikisi repertuvarına kazandırmıştır (Ali Ufkî, inceleme kısmı, s. 28). Ancak eserin birtakım yardımcı teknik bilgi ve araştırmalarla, orijinal metnin Latin harflerine ve eski Batı notasıyla yazılan notaların günümüz Batı notasına çevrilmesiyle M. Hakan Cevher tarafından hazırlanan neşri (bk. bibl.) bu konuda şimdiye kadar yapılan en kapsamlı yayımdır.

BİBLİYOGRAFYA

Ali Ufkî, Hâzâ Mecmûa-i Sâz ü Söz: Çeviriyazım-İnceleme (haz. M. Hakan Cevher), İzmir 2003, inceleme kısmı, s. 1-135; Blochet, Catalogue, I, 122, 364; Haydar Sanal, Mehter Musikisi, İstanbul 1964, tür.yer.; Gültekin Oransay, Ali Ufkî ve Türk Dini Musikisi (doçentlik tezi, 1972), AÜ İlâhiyat Fakültesi Ktp., nr. Y. 16566; Cem Behar, Ali Ufkî ve Mezmurlar, İstanbul 1990, s. 19-20, 33, 37-39; Çağatay Uluçay, "Mecmua-i Sazü Söz", Türk Mûsikîsi Dergisi, sy. 14, İstanbul 1948, s. 4, 24; Vasfi Rıza Zobu, "İktibaslar: Kıymetli Sahne Sanatkârı Vasfi Rıza Zobu'nun Londra'daki Tetkiklerinden", a.e., sy. 35 (1950), s. 6-7, 24; Cafer Ergin, "Hâzâ Mecmua-i Sâz ü Söz (Ali Ufkî Edvarı)", MM, sy. 233, 235-237, 239-243, 245-249, 250-259, 261-269, 270, 272-275, 277, 279-281, 285-289, 291-293, 296, 298, 300, 303, 308-309, 316, 318-320, 322-324 (1968-76), tür.yer.; Turgut Kut, "Ali Ufkî Bey ve Eserleri Hakkında", a.e., sy. 332 (1977), s. 8-10; H. İbrahim Şener, "Hâzâ Mecmua-i Sâz ü Söz (Ali Ufkî Edvârı)", a.e., sy. 373-375, 378, 380, 382-386, 389-391, 393-396, 398-399, 400-407 (1980-84), tür.yer.

Nuri Özcan

MECMÛA-i ULÛM

(مجموعهء علوم)

Cem‘iyyet-i İlmiyye tarafından yayımlanan ilmî-edebî dergi.

1 Zilhicce 1296 - 1 Rebîülevvel 1297 (16 Kasım 1879 - 12 Şubat 1880) tarihleri arasında neşredilen dergi her ayın birinde ve on beşinde olmak üzere toplam yedi sayı çıkmıştır. İlk sayısında yer alan tâlimatnâmeye göre Avrupa’daki örneklerinde görüldüğü gibi derginin yarısı ilim, fen, sanat ve sanayideki yeni icatlara, diğer yarısı edebiyat ve felsefeye ayrılacaktır. Ancak önce ilim ve fennin çeşitlerine göre tarifi, taksimi ve konularının belirlenmesi yoluna gidilecek, bunların eski ve çağdaş milletlerle müslümanlar ve Türkler arasındaki seviyesi üzerinde durulacaktır. Daha sonra Osmanlı ülkesinde mektep, medrese ve kütüphane gibi vakıf müesseseleri, ilim cemiyetleri, maarif meclisleriyle matbu veya yazma kitapların durumu Avrupa’daki benzerleriyle beraber ortaya konulacaktır. Yine sanat, sanayi, ziraat ve ticaretin durumu, bunlarla ilgili olarak açılmış mektep, kurulmuş şirket ve cemiyetlerle Avrupa’daki benzerleri ele alınacaktır. Sanat, sanayi, ziraat ve ticaretin gelişmesini teşvik için çeşitli makaleler yayımlanacak ve raporlar hazırlanacaktır. Gerek bu konularda gerekse edebiyata dair gazete ve dergilerdeki makaleler iktibas edilecek, henüz yayımlanmamış veya ikinci defa yayımlanması gerekli görülen risâlelerle Cem‘iyyet-i İlmiyye’ce telif ve tercümesi gerçekleştirilecek bazı kitap ve risâleler de dergide yer alacaktır. Bir diğer husus da mecmuada çıkan yazılarda kendileri istemedikçe yazar isimlerinin belirtilmeyecek olmasıdır.

Bu prensiplere yayın hayatı süresince genellikle bağlı kalınmış, dergide çeşitli ilmî makalelerle iki müstakil risâle, bir roman eleştirisi, maarif ve diğer hususlara dair haber ve mektuplara, bazı gazete ve dergilerden iktibaslara yer verilmiştir. İktibaslarda özellikle eğitim hakkında yabancı devlet adamlarının nutuklarıyla yeni icatlar üzerine yazılar ağırlıktadır. Haber ve makalelerde Rusya, Fransa, Almanya ve Avusturya gibi ülkelerde bilim alanındaki gelişmeler, Suriye’de Şam gazetesinde çıkan medeniyet

hakkındaki bazı tartışmalarla Fas Sultanı Mevlây Hasan'a ait bir beyannâme söz konusu edilmektedir. Ayrıca imlâ, sözlük ve dil meselesi, yeni kurulan ilk ve orta dereceli eğitim kurumlarının ıslahı, çocuk eğitimi, Avrupa medeniyet düzeyine ulaşmak için maarifin yeniden ele alınması üzerinde durulan diğer hususlardır.

Dergide yayımlanan yazılar genel olarak imzasızdır. İmzalı olan veya kime ait olduğu daha sonra belirlenen yazılar arasında Hasan Tahsin Efendi'nin (Hoca Tahsin Efendi) geçirdikleri tarihî seyir içinde alfabeleri ele alan "Aklâmü'l-Akvâm" ile "İlme Dair Bir İki Söz: Ta'rîf-i İlm, Taksîm-i Ulûm, Şeref ü Fazl-ı İlm", "Terakkî-i Maârif Târîh ü Taksîm ü Semerât-ı Ulûm", "Târîh-i Terakkî" ve "Esrâr-ı Âb u Havâ", İngiltere Ziraat Cemiyeti'nden kimyager Dolferi'den "Süt" makalesinin çevirisi; Nâmık Kemal'in daha önce başka yerlerde yayımlanmış olan "Terakki", "Görenek", "Medeniyet" ve "Aile" makaleleri; Trabzon Valisi Sırrı Paşa'nın "Fazilet ve Şeref-i İlm"; Adana Hâkim-i Şer'i Haydar Beyefendi'nin "Müzekki's-sıbyân"ı sayılabilir. Hasan Tahsin Efendi'nin Hey'et-i Âlem, Ahmed Hamdi Efendi'nin Târîh-i Tabîî Kısm-ı Evvel Kuşlar risâleleri de müstakil olarak dergide yer almıştır.

Ali Rûhi Bey'in bir terciibendiyle bir gazeli, Hüseyin Eşref Efendi'nin bir terciibendiyle Ahmed Midhat Efendi'nin Yeryüzünde Bir Melek romanının, eleştiri mahiyetinde sorular da ilâve edilmiş metninin bir bölümü derginin edebî cephesini oluşturmaktadır. Üç sayı devam eden Ahmed Midhat Efendi'nin romanı hem konusu hem de imlâ ve ifadesi bakımından sorgulanmıştır. Dergide Kâtib Çelebi'nin Mîzânü'l-hak adlı risâlesi müellif hattı bir nüshadan yararlanılarak yayımlanmıştır (nr. 2, s. 125). Bu nüshada eserin eksik olan son kısımlarının basma ve yazma birçok nüsha karşılaştırılarak hazırlanmış olması edisyon kritik düşüncesinin varlığını ortaya koymakta, bu amaçla gösterilen ilmî titizlik dönemi bakımından dikkat çekmektedir. İlk sayıda "Kānûn-ı Esâsî" ve "Cem'iyyet-i İlmiyye Mukāvelenâme-i Esâsîsi", üçüncü sayıda "Cem'iyyet-i İlmiyye-i Arnavudiyye Nizamnâmesi" metinleri yer almaktadır. İlk beş sayısı seksen, altıncı sayısı altmış, yedinci sayısı elli sayfa olarak yayımlanan dergide üçüncü sayıdan itibaren abonelerin listesi verilmiştir.

Varlığı Mecmûa-i Ulûm ile ortaya çıkan Cem'iyyet-i İlmiyye, bir kısım

ipuçlarından anlaşıldığına göre derginin çıkışından kısa bir süre önce kurulmuş ve sekiz dokuz ay kadar faaliyette bulunmuştur. Kurucuları açıklanmamakla beraber Hoca Tahsin Efendi, Ahmed Hamdi Efendi ve Şükrü Efendi'nin cemiyetin mensupları ve yöneticileri arasında bulunduğu tahmin edilmektedir. Ölümünden (1881) önceki hastalık dönemiyle Cem'iyyet-i İlmiyye'nin işlerindeki aksamanın aynı zamana rastlaması Hoca Tahsin Efendi'nin cemiyetteki rolünün önemine bir işaret kabul edilmiştir.

Esas gayesi Osmanlı ülkesinde ilim ve tekniği geliştirmek ve yaymak, bu sebeple ihtiyaç içindeki okullara yardım etmek olan Cem'iyyet-i İlmiyye hedefine ulaşmak amacıyla yayın yoluna öncelik vermiş, halka yönelik neşriyat düşünülmekle beraber evvelâ Mecmûa-i Ulûm'u çıkarmıştır. Dergi politik olmaktan çok ilmî ve edebî nitelikli bir yayın çizgisi izlemiş, devletin kanunları ile maarif nizamlarına uygun hareket edileceği belirtilmiştir. Dergide Batı bilim ve tekniğinin alınmasını gerekli gören bir anlayışa rağmen Batı'dan her şeyin hiçbir değişikliğe uğramadan aktarılması yerine seçmeci davranılmasına taraftar, muhafazakâr bir tavır dikkati çekmektedir. İlmî araştırmayı hedef alan ve ilim adamları ile sanatkârları korumayı amaçlayan Batı tarzı akademilerden farklı olarak cemiyet XIX. yüzyılda Osmanlı Devleti'ndeki diğer benzerleri gibi halkı aydınlatma, yenilikleri tanıtma, maarifi yayma ve yayın yapma yolunu benimsemiştir.

Cemiyetin oriijinal fakat benzerlerine göre daha karışık ve bir ilim cemiyetinin

ihtiyaçları düşünüldüğünde hantal sayılabilecek bir idarî yapısı vardır. Dâimî, fahrî, muavin, müşavir olmak üzere dört çeşit üye grubu bulunmaktadır. İdarî yapılanma en yüksek organı olan bir genel meclisle ilmiye meclisi, maliye meclisi, idare meclisi ve teftiş komisyonundan oluşmaktadır. Geliri büyük oranda üye aidatlarına dayanmaktadır. Dergiyi tertip ve ihracına kadar padişahın "teşvik ve tesvik"ini gördükleri açıklanmakla beraber Nâmık Kemal'in yazıları ile Arnavut Cemiyeti'nin nizamnâmesine de yer verilmesi sarayın cemiyete desteğini büyük oranda ihtimal dışı bırakmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Hasan Duman, Katalog, s. 245; Ekmeleddin İhsanoğlu, “Cemiyeti İlmiye ve Mecmua-i Ulûm”, Osmanlı İlmî ve Meslekî Cemiyetleri, İstanbul 1987, s. 221-245; Cemil Aydın, Mecmua-i Fünûn ve Mecmua-i Ulûm Dergilerinin Medeniyet ve Bilim Anlayışı (yüksek lisans tezi, 1995), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Âlim Kahraman

MECMÛATÜ HEY’ETİ’l-KADÎME ve’l-CEDÎDE

(مجموعة هيئت القديمة والجديدة)

İbrâhim Müteferrika’nın (ö. 1160/1747) Latince’den Türkçe’ye çevirdiği astronomi kitabı.

İbrâhim Müteferrika’nın III. Ahmed’in emriyle, Hollandalı bilim adamı Andreas Cellarius’un eski ve yeni astronomi sistemlerini konu edinen Atlas Coelestis (Harmonia macrocosmica, seu atlas universalis et novus totius universi creati, Amsterdam 1708) adlı eserinden yaptığı tercümedir. Müteferrika 1145’te (1733) temize çektiği eseri önsözünde “âlemdeki bütün cirim ve cisimlerin tertip ve terkiplerini açıklayan, burçlar ve yıldızlarla süslü bir feleği andıran, güzel ve yeni bir atlasa benzeyen ve fizik âlemden ibaret olan göklerin ve yerin bilinip öğrenilmesini sağlayan bir çalışma” diye tanımlar. Eserin daha önce Mühendishâne-i Berrî-i Hümâyun’un kütüphanesinde bulunan tek yazma nüshası halen Askerî Müze’de muhafaza edilmektedir (nr. 5302 [74]).

Yeni astronomi kavram ve prensiplerinin 1732’de basılan Cihannümâ ve ekinde açıklanmış olmasına rağmen (bk. CİHANNÜMÂ) tamamen aynı konuya tahsis edilmiş bulunan Cellarius’un bu eserinin III. Ahmed tarafından İbrâhim Müteferrika’ya Türkçe’ye çevrilmesinin emredilmesi üzerinde durulacak bir husustur. Müteferrika önsözde, maksadının kitapta yer alan Latince ibareleri Türkçe’ye tebdil ve tercüme etmek ve resimlerde gizlenmiş mânaları ortaya çıkarmak, astronom ve filozofların “hey’et-i âlem”e ait sözlerini özetlemek ve metne bazı resim ve şekiller eklemek, yani elden geldiği kadar kitabın içeriğini açıklamak olduğunu söyler. Müteferrika kitabın düzenlenmesinde de bazı değişikliklere gitmiş, bu arada ilâve ettiği resim ve şekillerin yanında eserin aslında bulunan resimlerin yerine İslâmî geleneklere göre yapılmış yenilerini koymuştur; bu hususu, “Ersâm ve eşkâl-i kitâb tavr u tarz-ı İslâmiyân üzere tertip olundu” diye açıklar.

İbrâhim Müteferrika eserin başında Batlamyus'un yer merkezli sistemine göre bir kâinat modeli çizer; cisimler âleminin (fizik âlem) birbirini kuşatan soğan tabakaları gibi kat kat kürelerden meydana geldiğini, felek-i a'zamın hepsini kuşattığını ve yıldızlardan ârî olduğu için Atlas feleği adını da aldığını söyler ve toprak unsurunun mutlak ağırlığından dolayı en aşağıda, âlemin merkezinde bulunduğunu ifade eder.

Kâinatın düzeniyle ilgili görüşlere "mezâhib-i selâse" (üç teori) denildiğini belirten Müteferrika bunlardan birincisinin eski astronomoyi temsil eden Aristo ile Batlamyus, ikincisinin yeni astronominin üç büyük ismi Pisagor, Plotin ve Copernicus tarafından savunulduğunu, üçüncüsünün ise yine yeni astronomiden Tycho Brahe'ye ait olduğunu söyler; daha sonra da sırasıyla bu görüşleri ele alıp kısaca tanıtır. İslâm ulemâsının çoğunun birinci görüşü benimsediğini belirtmesinin ardından ikinci görüşün gereği olan arzın hareket ettiği tezine inanmayanların Batlamyus'un Atlas feleğinin olanca genişliği ve büyüklüğüyle her gün doğudan batıya doğru süratle döndüğü yolundaki görüşünü nasıl kabul ettiklerini anlayamadığını ifade eder. Bunlara inanıp inanmamanın dinle bir ilgisinin olmadığını, âlemin nasıl dönerse dönsün sonradan Allah tarafından yaratıldığını inkâra mecal ve mahal bulunmadığını bildirir.

Eserde iki husus dikkat çekmektedir. Birincisi, Cihannümâ'daki çok ihtiyatlı tavır yerini daha az ihtiyatlı bir tavra bırakmış, İbrâhim Müteferrika, Cihannümâ'nın basılmasından sonra geçen bir yıl içerisinde din ve devlet adamlarından beklediği gibi sert bir muhalefetin gelmediğini görmüştür. Konunun dinle alâkasını her ne kadar daha önce kullandığı sözler ve ibarelerle belirtmekteyse de bunları aynı sıklıkla tekrarlamamakta, böylece kendisine güven geldiğini hissettirmektedir. İkinci husus, mütercimin Cihannümâ'da üç teoriyi açıklamakla yetinirken burada bunlara bir de dördüncüsünü eklemesidir. Eski zamanda Şam'da yaşamış Arateyuş adlı hakîme ait olan ve sadece eskilerin cahilleri tarafından benimsenen bu görüş, yeri ve suyu âlemin ortasında canlı bir kişi şeklinde tasavvur etmekte ve deprem gibi jeolojik olayları bu kişinin kımıldamasına bağlamaktadır. İbrâhim Müteferrika, akıl sahipleri tarafından tamamen reddedilen bu görüşü kitabın aslında bulunduğu için buraya aldığını söylemekte, böylece Cihannümâ'da niçin ona yer vermediğini dolaylı biçimde açıklamış

olmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

İbrâhim Müteferrika, Mecmûatü hey’eti’l-kadîme ve’l-cedîde, Askerî Müze Ktp., nr. 5302 (74), vr. 1b-17b; Osmanlı Müellifleri, III, 21; Abdülhak Adnan Adıvar, Osmanlı Türklerinde İlim (haz. Aykut Kazancıgil - Sevim Tekeli), İstanbul 1982, s. 172-173; Ekmeleddin İhsanoğlu, “Tanzimat Öncesi ve Tanzimat Dönemi Osmanlı Bilim ve Eğitim Anlayışı”, 150. Yılında Tanzimat, Ankara 1992, s. 341; a.mlf., “Batı Bilimi ve Osmanlı Dünyası: Bir İnceleme Örneği Olarak Modern Astronomi’nin Osmanlı’ya Girişi (1660-1860)”, TTK Belleten, LVI/217 (1992), s. 746-747.

Cevat İzgi

MECMÛATÜ'n-NEZÂİR

(مجموعة النظائر)

Ömer b. Mezîd tarafından 840 (1437) yılında derlenen, Türk edebiyatının önemli kaynaklarından bir nazîre mecmuası.

Beş bahir altında kafiyelerine göre alfabetik olarak sıralanan şiir ve nazîrelerden meydana gelmiş olup türünün Türk edebiyatındaki ilk örneğidir. Seksen dört şairden 397 şiirin bulunduğu eserde her bahrin başında derleyicinin o bahrin ölçüsünü belirtmek için yazdığı bir ya da birkaç beyit yer alır.

Bilinen tek nüshası Türkiye'den çıkarıldıktan sonra Oxford'da School of Oriental and African Studies Kitaplığı'na (nr. 27.689) intikal eden yazmanın ilk yaprağı kopmuştur. 2a-4a varakları arasında giriş bölümünün başındaki dua kısmı da eksiktir. Yazar burada Allah'a hamd ve duadan sonra devrin şairleri yanında ümerânın

da şiir ve nazîrelerini eserine aldığını söylemektedir. Ayrıca giriş bölümünde kendi adını, "Bende-i kemîne-i fakīrem Ömer b. Mezîd-i hakīrem" mısraı içinde vermekte, sonuna eklediği "Ebyât-ı Mesnevî" başlığını taşıyan bölümde de kitabın adının Mecmûatü'n-nezâir olduğunu bildirmektedir.

Nazîreler bölümünde yer alan şiirlerin "Bahr-i Hezec-i Müsemmen-i Sâlim" (vr. 4b-100b), "Bahr-i Hezec-i Müseddes" (vr. 100b-154a), "Bahr-i Remel-i Müsemmen-i Sâlim" (vr. 154b-274b), "Bahr-i Remel-i Müseddes" (vr. 274b-276a) ve "Bahr-i Mütekārib" (vr. 276b-277a) başlıkları altında toplanmış olması bunların genellikle Türk edebiyatında en çok sevilen hezec ve remel bahirlerinde yazılmış şiirlerden oluştuğunu göstermektedir. Mütekārib bahrinde yalnızca iki şiir bulunmaktadır.

Ömer b. Mezîd her bahirde belli kafiyelerle yazılmış şiirleri bir araya toplamış, önce o kafiye ile yazan şairi çığır açıcı sayarak "Ahmed-i râst",

“Şeyhî-râst”, “Ahmed-i Dâî-râst”, “Hassân-ı râst” gibi başlıklar koymuş, diğer şairlerin nazîrelerini belirtmek için “Nazîre-i Nâmûsî”, “Nazîre-i Mukbil”, “Nazîre-i Ezherî” gibi başlıklar kullanmıştır. Mecmuada kendisine nazîre yazılan şiirlerin on dokuzu Ahmedî’nin, beşi Şeyhî ve Nesîmî’nin, dördü Hassân’ın, üçü Yahyâoğlu, Şîrâzî, Mukīmî ve Şemsî’nin, ikisi Ahmed-i Dâî, Atâî ve Sâhibî’nindir. Bunları birer manzumeyle Kanberoğlu, Dehhânî, Gülşehrî, Muhammed Sinobî, Hasanoğlu, Nebî, Safî, Muhsin, Kîmiyâ, Fethüddin ve Ömer takip eder. Kendi şiirlerini her kısmın sonuna koyan derleyici, burada ölçüsü ve kafiyesi aynı olan üç şiirini kaydederek başka bir şairi kendisine nazîre yazmış gibi göstermekten kaçınmıştır.

Nazîreler incelendiğinde XV. yüzyılda Türk şiirinin yüksek bir düzeye eriştiği, bugün divanları elde bulunan şairler yanında en az onlar kadar değerli başka şairlerin de bulunduğu dikkati çekmektedir. Dehhânî, Gülşehrî gibi şairlerin bazı şiirleri için tek kaynak olan eserin değerini arttıran asıl özelliği, bir kısmının şuarâ tezkirelerinde adları bile zikredilmemiş Nâmûsî, Nebî, Köylüce, Mukīmî, Bayram gibi şairlerin bu kitapta yer almasıdır. Bunlardan Nâmûsî’nin şiirleri, telmihlerin ve tasavvufla ilgili ayrıntıların zenginliği bir yana onun Nesîmî ile karşılaştırabilecek usta bir şair olduğunu göstermektedir. Daha çok âlim ve devlet adamı olarak tanınan bazı kişilere ait şiirlerin de bulunuşu mecmuanın değerini yükseltmektedir. Ömer b. Mezîd nazîreler bölümünden sonra iki niyet tutma oyunu (vr. 277b-278a), Arapça-Farsça tasnif sanatı örnekleri, sayılarla ilgili Arapça, Farsça ve Türkçe beyitler, muammalar, lugazlar, tarih beyitleri de vermiş (vr. 288a-294b), Türk şiirinde çok az kullanılan bahr-i hafîf, bahr-i kâmil, bahr-i müşkil için birer örnek olmak üzere kendi yazdığı üç gazelini de kaydetmiştir (vr. 294b-296a). 296b-303a’da Sultan II. Murad için yazılmış üç kaside bulunmaktadır. 303a’da “Mesnevî-sıfât-ı Bahâr” başlığı altında yirmi üç beyitlik bahâriyye yer almaktadır. Bunun ardından derleyici sözü eserine getirmekte ve, “Tamâm oldu zamânında bu şâhın / ... Ki ya‘nî Şeh Murâd-ı kâmrânın” mısralarıyla eseri Sultan Murad’a ithaf ettiğini söyleyip mecmuanın yazılış tarihini vermektedir: “Bu resme oldu târîh-i müvecceh / Sekiz yüz kırk idi devrinde ey meh”. Eserin 304b-309a varakları arasında “ferd” başlığını taşıyan elli dört beyit vardır. Bu beyitlerde tevriyelerden, mecazlardan, düz ve dolaylı anlatım yollarının denenmesinden ve kelime oyunlarından yararlanmak suretiyle ustaca düzenlenmiş takılmalar, sataşmalar ve kaba küfürler

bulunmaktadır.

Sadettin Nüzhet (Ergun) o zaman Niğdeli Ferid Fâik Bey'de bulunan Mecmûatü'n-nezâir'i, burada şiiri yer alan Âzerî şairi Hasanoğlu'ndan söz ederken ilk defa 1928'de bilim dünyasına tanıtmıştır. M. Fuad Köprülü, Sadettin Nüzhet'ten gelen notlara dayanarak "XIV. Asırda Bir Âzerî Şairi" adlı makalesiyle mecmuadaki "Sultan" mahlaslı şiirin Celâyirliler'den Sultan Ahmed b. Veys'e (1382-1410) ait olduğunu göstermiş, onun Türkçe şiirler yazdığını ve Türk olduğunu ortaya koymuştur. Köprülü, daha sonra Millî Edebiyat Cereyanının İlk Mübeşşirleri adlı kitabında (İstanbul 1928) mecmuadan söz ederken dipnotunda buradaki şairlerin adlarını vermiştir. Mecdut Mansuroğlu da 1942'den başlayarak eser üzerinde en çok çalışan ve yayınlarında onu kullanan araştırmacı olmuştur (bk. bibl.).

Kilisli Rifat, Ferid Fâik Bey'den yazmayı alarak divanları elde bulunan Ahmedî, Ahmed-i Dâî gibi şairlerin şiirlerinin önce ilk beyitlerini istinsah etmiş, ardından bu şiirlerin tamamını ayrı bir bölümde toplamış, nazîrelerden sonra gelen bölüm üzerine de kısa notlar koyarak kendi nüshasını hazırlamıştır. Onun bu istinsahı Türk Dil Kurumu Kütüphanesi'ndedir.

Mecmûatü'n-nezâir'in tek nüshası İngiltere'ye gittikten sonra C. S. Mundy bunu ilim âlemine yeni bir yazma olarak tanıtmıştır. Ancak bununla Kilisli Rifat'ın istinsahı arasında yapılacak bir karşılaştırma, araştırmacının tanıttığı yazmanın Ferid Fâik Bey'e ait nüsha olduğunu açıkça gösterir. Mundy, Mecmûatü'n-nezâir'in kataloga 1933'te kaydedildiğini ve hangi yolla geldiğinin bilinmediğini söylemekte, fakat Muharrem Ergin bu nüshanın Türkiye'den götürüldüğünü belirtmektedir (bk. bibl.). Mundy'nin yazısında nüshanın özellikleri anlatılmakta, bölümler üzerine kısa bilgiler verilmekte ve içerisinde geçen şairlerin adları alfabe sırasına göre sıralanmaktadır. Oldukça yüzeysel bir inceleme sonucu kaleme alındığı belli olan yazıda önemli bazı yanlışlar bulunmaktadır.

1933'ten sonra uzunca bir süre kaybolduğu sanılan Mecmûatü'n-nezâir'in bir tanıtma yazısıyla yeniden ortaya çıkmasının ardından eserle ilgili olarak Türkiye'de yapılan çalışmalarda Mundy'nin Agâh Sırrı Levend'e verdiği mikrofilmden faydalanılmıştır. Mecdut Mansuroğlu da 1956'dan önceki

yayınlarında Türk Dil Kurumu Kütüphanesi’ndeki nüshayı kullanmış, daha sonra yayımladığı yazılarında ise bu fotokopilerden yararlanmıştır. Hikmet İlaydın, Dehhânî’nin şiirlerinin yeni neşrinde yazısını asıl nüshanın fotokopilerine dayandırmıştır. Bu yazmanın ayrıca Türk Tarih Kurumu Kütüphanesi’nde de bir mikrofilmi vardır. Kitapçı Raif Yelkenci’de de baştan 277a’ya kadar giriş ve nazîreler bölümünden ibaret bir fotokopi bulunduğu, Yelkenci’nin bu nüshayı okuyarak özel adlara ve tarihlere birtakım notlar koyduğu onun ölümünden sonra özel kitaplığında yapılan incelemelerden anlaşılmıştır.

Mecmûatü’n-nezâir’in tamamını içine alan metin ve sözlük çalışması, Raif Yelkenci ve Türk Tarih Kurumu Kütüphanesi’ndeki Oxford nüshasının fotokopilerine dayanılarak Mustafa Canpolat tarafından yapılmıştır (Ankara 1982). Bu yayının eserin tıpkıbasımı eklenen ikinci baskısı 1995’te gerçekleştirilmiştir. Ancak bunlarda mecmuadaki nazîrelerden sonra yer alan (vr. 277b-309a) şiirlere yer verilmemiş, sadece 277b-278a varakları arasındaki niyet tutma oyunu Mustafa Canpolat tarafından bir incelemeye konu edilmiştir (bk. bibl.). Turgut Karabey bir yazısında, Mecmûatü’n-nezâir’in Atatürk Üniversitesi Karahanoğlu bağış kitapları arasında kayıtlı (nr. 10d 91) 868’de (1463) istinsah edilmiş bir nüshasının olduğunu

haber vermektedir (bk. bibl.). Oxford nüshasında eksik olan sayfanın mevcut bulunduğu bu yazmada Karabey, yetmiş dokuz şairin 336 şiirinin yer aldığını söyleyerek şairlerin adlarını alfabe sırasına göre yazmış ve şiirlerinin sayısını belirtmiştir. Bu listede 1437 yılından sonraki dönemlerde yaşadığı bilinen bazı şairlerin yer alması söz konusu nüshaya daha sonra ekler yapıldığını göstermektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Ömer b. Mezîd, Mecmûatü’n-nezâir (haz. Mustafa Canpolat), Ankara 1982; Köprülüzâde Mehmed Fuad, Millî Edebiyat Cereyanının İlk Mübeşşirleri, İstanbul 1928, s. 60; a.mlf., “XIV. Asırda Bir Âzerî Şairi”, HM, IV/82 (1928), s. 2-3; Mecdut Mansuroğlu, Anadolu Türkçesi (XIII. Asır) Dehhanî

ve Manzumeleri, İstanbul 1947; a.mlf., “Anadolu Türkçesi (XIII. Yüzyıl) Şeyad Hamza’nın Doğu Türkçesi ile Karışık Bir Manzumesi”, Türk Dili Belleten, III. Seri, sy. 8-9, İstanbul 1946, s. 16-29; Agâh Sırrı Levend, Türk Edebiyatı Tarihi, Ankara 1973, s. 167; Hikmet İlaydın, “Dehhānī’nin Şiirleri”, Ömer Asım Aksoy Armağanı, Ankara 1978, s. 137-165; Sadeddin Nüzhet [Ergun], “Hasan Oglı ve Yeni Bir Gazeli”, Millî Mecmua, IX/107, İstanbul 1928, s. 1721-1722; C. S. Mundy, “Notes on Three Turkish Manuscripts”, BSOAS, XII (1948), s. 533-541; Muharrem Ergin, “Câmiü’l-Meâni’deki Türkçe Şiirler”, TDED, III/3-4 (1949), s. 540; Mustafa Canpolat, “Divan Yazınına Yansıyan Bir Niyet Tutma Oyunu”, TDAY Belleten (1977), s. 311-331; Turgut Karabey, “Mecmuatü’n-nezair’in Yeni Bir Nüshasına Dair”, Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, sy. 6, Erzurum 1996, s. 67-73.

Mustafa Canpolat

MECMÛU FETÂVÂ

(مجموع فتاوى)

Takıyyüddin İbn Teymiyye’nin (ö. 728/1328) çeşitli eser ve fetvalarını bir araya getiren külliyat.

Abdurrahman b. Muhammed b. Kāsım tarafından oğlu Muhammed’in yardımıyla hazırlanan derlemede İbn Teymiyye’nin muhtelif kitapları, risâleleri ve fetvaları yer almaktadır. Abdurrahman b. Muhammed, 1340 (1922) yılından itibaren Mekke’deki Mektebetü’lHaremi’l-Mekkî, Dımaşk’taki Dârü’l-kütübi’z-Zâhiriyye ve bazı özel kütüphaneler, Halep’teki Mektebetü’l-evkāf, Bağdat’taki Mektebetü’l-evkāf ve çeşitli şahıs kütüphaneleri, Kahire’deki Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye, Paris’teki Bibliothèque Nationale’de ulaşabildiği eser ve fetvaları derlemiş, oluşan külliyat, Melik Suûd b. Abdülazîz’in malî desteğiyle otuz beş cilt halinde tahkiksiz bir şekilde neşredilmiştir (Riyad 1381-1386/1961-1967). Ardından bu baskıya Muhammed b. Abdurrahman tarafından düzenlenmiş konu fihristi yanında ilim, sanat ve meslekler; şahıslar; millet, fırka, taife, tarikat ve mezhepler; kitaplar, yer isimleri vb. dizinlerden oluşan iki ciltlik fihrist eklenmiştir (el-Fehârisü’l-ʿâmme ve’t-taḳrîb li-Mecmûʿi fetâvâ, Mekke 1389). Rabat (1401/1981) ve Riyad’da (1412/1991) birer ofset baskısı yapılan külliyatı son olarak Âmir el-Cezzâr ile Enver el-Bâz tahkik ve hadisleri tahrîc ederek Mecmûʿatü’l-fetâvâ adıyla yayımlamışlardır (yirmi ciltte otuz yedi cilt, Mansûre-Riyad 1418/1997). Mecdî b. Mansûr b. Seyyid eş-Şevrî, el-Ḥâvî fî taḫrîci eḥâdîs̱i Mecmûʿi’l-fetâvî adlı fihristinde (Beyrut 1415/1995) Mecmûʿu fetâvâ’nın hadislerini alfabetik sırayla tahrîc etmiştir.

Derlemede yer alan 150’ye yakın eser ve pek çok fetva usûlü’d-dîn (I-VIII), mantık (IX), ahlâk (X), tasavvuf (XI), Kur’an (XII-XIII), tefsir (XIV-XVII), hadis (XVIII), fıkıh usulü (XIX-XX) ve fıkıh (XXI-XXXV) olmak üzere ilim dallarına göre tasnif edilmiştir. Fıkıh konularına dair fetvalar müteahhir Hanbelî fakihlerinin eserlerinin tertibine göre düzenlenmiştir. İbn Teymiyye’nin çalışmalarının bir kısmı ilk defa bu külliyat içinde basılmış

ve daha sonra müstakil neşirlere konu teşkil etmiştir. Mecmûʿu fetâvâ'nın bazı ciltleri de nâşirlerin koyduğu farklı başlıklarla yeniden basılmıştır. Meselâ V ve VI. ciltler Kitâbü'l-Esmâʾ ve'ṣ-ṣıfât (nşr. Mustafa Abdülkādir Atâ, I-II, Beyrut 1418/1998), VIII. cilt el-Ḳażâ ve'l-ḳader (nşr. Ahmed Abdürrahîm es-Sâyih - Seyyid el-Cümeylî, Beyrut 1411/1991), XVIII. cilt (s. 5-385) ʿİlmü'l-ḥadîs̱ (nşr. Mûsâ Muhammed Ali, Beyrut 1405/1985), XXVIII. cilt el-Cihâd (bir ciltte iki cilt, nşr. Abdurrahman Umeyre, Beyrut 1411/1991) adıyla tahkikli bir şekilde neşredilmiştir. Külliyat içindeki diğer bir kısım eserler ise daha önce müstakil olarak veya Mecmûʿatü'r-resâʾili'l-kübrâ (I-II, nşr. Hasan el-Feyyûmî İbrâhim, Kahire 1323, 1341, 1385/1966; nşr. Muhammed Hâmid el-Fıkī, Cidde 1368), Mecmûʿatü'r-resâʾil ve'l-mesâʾil (iki ciltte beş cilt, nşr. M. Reşîd Rızâ, Kahire 1341-1349; Beyrut 1403/1983; nşr. M. Reşîd Rızâ - M. el-Enver Ahmed el-Biltâcî, Resâʾil ve fetâvâ şeyḫilislâm adıyla, Kahire 1412/1992; ʿArşu'r-raḥmân adıyla, I-II, Riyad 1419/1999), el-Fetâva'l-kübrâ (I-V, Kahire 1326, 1329; nşr. Haseneyn Muhammed Mahlûf, I-V, Kahire 1384/1965) gibi derlemelerde yayımlanmıştır. Mecmûʿu fetâvâ'da yer almayan bazı risâleler Câmiʿu'r-resâʾil isimli derlemede bir araya getirilmiştir (nşr. Muhammed Reşâd Sâlim, I-II, Kahire 1389/1969, 1984; Cidde 1405/1984). Eser, Tevhid Yayınları tarafından İbn Teymiye Külliyatı adıyla Türkçe'ye çevrilmeye başlanmış ve ilk sekiz cildi neşredilmiştir (İstanbul 1986-2003). Tercüme edilen kısımdaki bazı risâlelerin daha sonra müstakil baskıları da yapılmıştır.

Cengiz Kallek

MECNUN

(bk. CÜNÛN).

MECNÛN

(المجنون)

Kays b. el-Mülevvah b. Müzâhim el-Âmirî (ö. 70/690 [?])

Leylâ ve Mecnûn adlı aşk hikâyesindeki erkek kahramanın lakabı.

Adı, kabilesi, nisbesi ve soy kütüğü ile gerçek veya hayalî bir şahıs olduğu konusunda birbiriyle çelişen rivayetler bulunmakla birlikte şiirlerinde geçen bazı ipuçlarından hareketle gerçek bir şahıs olup Emevîler'in ilk zamanlarında yaşadığı, adının Kays b. Mülevvah b. Müzâhim olduğu, Âmir b. Sa'saa kabilesine

mensup bulunduğu yolundaki rivayetler daha sağlam görülmüştür. Régis Blachère ve Charles Pellat gibi şarkiyatçılarla onlara uyan bazı Arap yazarları ise Mecnûn'un hayalî bir şahıs olduğunu ileri sürerler. Gerçekten deli olmayıp bir rivayete göre amcasının kızı Leylâ bint Sa'd b. Mehdî el-Âmiriyye'ye âşık olarak kara sevdaya tutulduğu için kendisine "Mecnûn" lakabı verilmiş ve aynı lakabı taşıyan başkalarıyla karıştırılmaması için "Mecnûnu Leylâ, Mecnûnu Benî Âmir" olarak da anılmıştır (Leylâ ile Mecnûn arasında geçen aşk hikâyesi için bk. LEYLÂ ve MECNÛN).

Mecnûn'a nisbet edilen şiirler aşk, ayrılık, özlem ve hicran ateşi, elem, umutsuzluk ve göz yaşı selidir. Seçilmiş lafızlarla örülmüş olup açık, anlaşılır ve çoğu kısa manzumeler halindedir. Yüksek bir melodi ve lirizme sahip olmalarından dola-yı birçoğu bestelenmiştir. Ancak bunların büyük bir kısmının râvileri tarafından Mecnûn'a nisbet edildiği, gerçekte başka şairlere ait bulunduğu Câhiz, İbn Kuteybe, İbnü'l-Mu'tez ve Ebü'l-Ferec el-İsfahânî gibi güvenilir ediplerce ifade edilmiştir. Bu şairler arasında başta Mecnûn'un adaşı ve dert arkadaşı Kays b. Zerîh olmak üzere Cemîl b. Ma'mer, İbrâhim b. Herme, Nusayb b. Rebâh, Muhammed b. Ümeyye ve İbnü'd-Dümeyne görülür (el-Eġānî, II, 11, 54, 58, 73, 83). Ayrıca şairi bilinmeyen veya Leylâ aşkını terennüm eden birçok şiirin de Mecnûn'a nisbet edildiği belirtilir. Mecnûn'un Ebû Bekir el-Vâlibî tarafından derlenen

divanında yer alan, Mecnûn ve Leylâ aşkına dair haberlerle birlikte zikredilen şiirler, Mecnûn'un hayatına göre tertip edilmiş ya da Mecnûn'un hayatının bu şiirlere göre düzenlenip şekillendirilmiş olduğu hissini uyandırmaktadır.

Mecnûn'un hayatı, Leylâ aşkıyla ilgili haberleri, şiirlerinin derlenmesi, neşri ve şerhi üzerine birçok çalışma yapılmıştır. Onun şiirlerini kıssa ve haberler eşliğinde ilk derleyen kişi Ebû Bekir el-Vâlibî'dir. Vâlibî'nin eseri Dîvânü Mecnûnı Leylâ, Dîvânü (ḳıṣṣatü) Ḳays b. el-Mülevvah el-ʿÂmirî adlarıyla defalarca basılmıştır (meselâ bk. Bulak 1285; Kahire 1294, 1300, 1306, 1309). Bu divanı Yûsuf Ferhât (Beyrut 1412/1992, şerhle birlikte), Muhammed İbrâhim Selîm (Kahire 1414/1993) ve Şevkiye İnalcık (Mecnûn ve şiirleri üzerine Türkçe bir incelemeyle birlikte, Ankara 1967) neşretmiştir. Mecnûn'un şiirleri, Abdülmüteâl es-Saîdî (Kahire 1960) ve Abdüssettâr Ahmed Ferrâc (Kahire 1958, 1959, 1960) tarafından değişik kaynaklardan derlenerek şerhedilmiş ve Dîvânü Mecnûn ve Leylâ adıyla yayımlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Dîvânü Mecnûnı Leylâ (nşr. Yûsuf Ferhât), Beyrut 1412/1992, tür.yer., ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 5-9; Câhiz, el-Beyân ve't-tebyîn, I, 385; II, 224; IV, 22; İbn Kuteybe, eş-Şiʿr ve'ş-şuʿarâʾ (de Goeje), s. 355-364; Mes'ûdî, Mürûcü'ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), VII, 356-360; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist, Kahire 1348, s. 306, 425-426; Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, el-Eġānî (nşr. Abdülemîr Ali Mühennâ), Beyrut 1407/1986, II, 1-88; Merzübânî, el-Müveşşaḥ (nşr. Ali M. el-Bicâvî), Kahire 1385/1965, s. 207-208; a.mlf., Muʿcemü'ş-şuʿarâʾ (nşr. F. Krenkow), Kahire 1354, s. 189, 476; İbnü'l-Mibred, Nüzhetü'l-müsâmir (nşr. Muhammed Altûncî), Beyrut 1414/1994, neşredenin girişi, s. 5-14; Dâvûd-i Antâkî, Tezyînü'l-esvâḳ, Beyrut 1406/1986, I, 97-128; Abdülkādir el-Bağdâdî, Ḫizânetü'l-edeb, IV, 170-174; Brockelmann, GAL, I, 48; Suppl., I, 81; Sezgin, GAS, II, 387-394; J. C. Vadet, L'esprit courtois en orient, Paris 1968, s. 368-380; Ahmed Şevkī, Mecnûnu Leylâ, Kahire 1977; Mahmûd Âsî, Mecnûnu Leylâ, Beyrut

1413/1993, s. 15-105; H. Ritter, “Die Fruhgeschichte der Erzählung von Macnun und Laila in der Arabischen Literatur”, Oriens, VIII/1 (1955), s. 1-50; Ahmed Ateş, “Mecnûn”, İA, VII, 439-440; Ch. Pellat, “Madjnūn Laylā”, EI^{2} (Fr.), V, 1098-1099.

İsmail Durmuş

MECRÂ

(المجرى)

Bir kaynaktan alınacak suların geçiş yolu ve bu geçişi sağlayan irtifak hakkı

(bk. İRTİFAK).

MECRÎTÎ

(المجريطي)

Ebü'l-Kāsım Mesleme b. Ahmed el-Farazî el-Mecrîtî (ö. 398/1007)

Endülüslü matematikçi ve astronomi âlimi.

Hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Mecrît'te (Madrid) doğdu. Erken yaşlarda Kurtuba'ya (Cordoba) yerleşerek matematik âlimi Abdülgāfir b. Muhammed'den ders aldı. Büyük bir ihtimalle Halife III. Abdurrahman'ın gözetiminde oluşturulan eski kültürlere âşina âlimler topluluğuyla irtibatı vardı ve sarayda astronom olarak görev yapıyordu. Batlamyus'un el-Mecisṭî'si üzerinde çalıştı; Hârizmî'nin Zîc'ini inceleyerek bazı yerlerini değiştirdi. 369 (979) yılında astronomi gözlemlerinde bulundu. Resâʾilü İḫvâni'ṣ-Ṣafâ'yı Endülüs'te tanıtan odur. Kurtuba'da vefat etti. Yetiştirdiği öğrencilerin önde gelenleri Ebü'l-Kāsım İbnü's-Saffâr, İbnü's-Semh, İbnü'l-Hayyât, Zehrâvî, Ebû Müslim İbn Haldûn ve Amr b. Abdurrahman el-Kirmânî'dir.

Matematik ve astronomi konusunda Endülüs'ün en seçkin bilginlerinden olan ve Endülüs'ün Öklid'i (Euclides) diye anılan Mecrîtî bu düzeye, Doğu İslâm ülkelelerine yaptığı bir seyahat sırasında eline geçen eserler üzerindeki çalışmaları sonucunda ulaşmış, Endülüs'teki astronomi ve matematik ancak onun çalışmaları sayesinde müstakil birer ilim dalı haline gelmiştir (İA, VII, 440). Mecrîtî Mağrib'in ilmî geleneğinde kendinden sonraki bilginleri ciddi biçimde etkileyen bir otorite olarak kabul edilmiştir; onun bu etkileyici otoritesi Batı için de geçerlidir.

Eserleri. 1. Ebvâb lâ yestaġnî men yerûmü ʿamele'l-usṭurlâb (Risâletü'l-usṭurlâb). Usturlabın teknik olarak yapımı ve kullanımına dair bilgilerin yanı sıra astronomi cetvellerinin de yer aldığı eser, Juan Vernet ve M. A. Catalá tarafından İspanyolca'ya çevrilerek bir değerlendirme yazısıyla birlikte neşredilmiştir (bk. bibl.). 2. Taʿlîḳ ʿalâ Baṭlamyûs fî tasṭîḥi basîṭi'l-küre. Batlamyus'un halen kayıp olan Planisphere adlı eserinin Tasṭîḥu

basîṭi'l-küre adlı tercümesine yapılmış bir şerhtir. Eserin Bibliothèque Nationale'de kayıtlı bir nüshası yanında (nr. 4821, vr. 69-79) Latince ve İbrânîce çevirileri günümüze ulaşmıştır (Sezgin, V, 170, 335; EI² [İng.], V, 1109). 3. Zîcü'l-Ḫârizmî'nin gözden geçirilmiş şekli. Muhammed b. Mûsâ el-Hârizmî'nin hazırladığı astronomi cetvellerinin gözden geçirilerek bazı düzeltmelerin yapıldığı eserde Yezdicerd takvimine göre oluşturulmuş cetveller hicrî tarihe çevrilmiştir. Ayrıca bu çalışmada Arîn tûl dairesi yerine kısmen Kurtuba tûl dairesi konulmuş ve hicret sırasında yıldızların konumları yaklaşık olarak tesbit edilmiştir. Arapça aslı kaybolan eserin Bathlı Adelard tarafından yapılan Latince çevirisi Almanca'ya tercüme edilerek yayımlanmıştır (Kopenhagen 1914). 4. Risâle fî şekli'l-mulaḳḳab bi'l-ḳaṭṭâʿ. Astronomi konusundaki eserde Sâbit b. Kurre'nin bazı görüşleri geliştirilmiştir (Sezgin, V, 335). 5. Muʿâmelât (Tamâmü ʿilmi'l-ʿaded, S̱imârü'l-ʿaded). Gelir vergisi, mal bildirimi ve resmî ödemelerle ilgili hesap ve ölçümlere dair olup aritmetik ve geometrinin birlikte kullanıldığı bir muhtevaya sahiptir. 6. İḫtiṣâru taʿdîli'l-kevâkib min Zîci'l-Bettânî. Bettânî'nin astronomi cetvellerinin gözden

geçirilerek bazı düzeltmelerin yapıldığı bir eserdir. Klasik kaynakların haber verdiği son iki kitap günümüze ulaşmamıştır.

Bunların dışında Mecrîtî'ye aidiyeti tartışmalı olan bazı eserler bulunmaktadır. Genelde gizli ilimler, cefr, sihir ve simya konularındaki bu eserlerin ona ait olmadığı söylenebilir. Mecrîtî'nin biyografisini yazan Sâid el-Endelüsî, İbn Ebû Usaybia ve İbnü'l-Kıftî gibi müelliflerin onun bu alanlarla ilgili herhangi bir çalışmasını zikretmemeleri ve bu eserlerin bir kısmının Mecrîtî'nin vefatının ardından kaleme alındığının anlaşılması gibi sebepler bu kanaati doğrular niteliktedir. Ona atfedilen eserlerin başında, 400 (1009) yılından sonra yazılan ve simyaya dair olan Rütbetü'l-ḥakîm ile kozmoloji, astroloji, büyü, gizli ilim konularını içeren ve 1256'da X. Alfonso'nun emri üzerine Picatrix adıyla Latince'ye çevrilen Ġāyetü'l-ḥakîm gelmektedir. Fuat Sezgin, bu iki eserin Ebû Mesleme Muhammed b. İbrâhim el-Mecrîtî'ye ait olduğunu kaydeder (GAS, IV, 294-298). Resâʾilü İḫvâni'ṣ-Ṣafâ'nın sonunda yer alan Risâletü'l-Câmiʿa, Kitâbü'l-Aḥcâr ve Sırrü'l-kimyâʾ gibi eserler de Mecrîtî'ye nisbet edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Sâid el-Endelüsî, Ṭabaḳātü’l-ümem (nşr. Hayât Bûalvân), Beyrut 1985, s. 168-169; İbnü’l-Kıftî, İḫbârü’l-ʿulemâʾ, s. 214; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü’l-enbâʾ, s. 482-483; Suter, Die Mathematiker, s. 76-77; Sarton, Introduction, I, 668-669; Sezgin, GAS, IV, 294-298; V, 170, 334-335; VI, 95, 142, 226-227; J. Vernet, “al-Majrīṭī”, DSB, IX, 39-40; a.mlf., “al-Maḏjrīṭī”, EI² (İng.), V, 1109-1110; a.mlf. - M. A. Catalá, “Las obras matematicas de Maslama de Madrid”, al-Andalus, XXX, Madrid 1965, s. 15-45; Ali Abdullah ed-Deffâ‘, İshâmü ʿulemâʾi’l-ʿArab ve’l-müslimîn fî ʿilmi’l-ḥayevân, Beyrut 1406/1986, s. 369-383; Toufic Fahd, “Sciences naturelles et magie dans ‘Gāyat al-Hakīm’ du pseudo-Mayrīṭī”, Ciencias de la Naturaleza en al-Andalus, Textos y Estudios (ed. E. G. Sanchez), Granada 1990, I, 11-21; J. Samso, “Maslama al-Majrīṭī and the Alphonsine Book on the Construction of the Astrolable”, Journal for the History of Arabic Science, IV/1, Aleppo 1980, s. 3-8; R. R. Guerrero, “Textos de al-Fārābī una obra Andalusi del siglo XI: ‘Gāyat al-Hakīm’ de Abū Maslama al-Mayrīṭī”, al-Qantara, XII/1, Madrid 1991, s. 3-17; M. Fierro, “Bātinism in al-Andalus. Maslama b. Qāsım el-Qurtubī (d. 353/964), Author of the Rutbat al-Hakīm and the Ghāyat al-Hakīm (Picatrix)”, St.I, LXXXIV/2 (1996), s. 87-112; E. Wiedemann, “Mecrîtî”, İA, VII, 440-441; E. Calvo, “al-Majrīṭī”, Encyclopaedia of the History of Science, Technology and Medicine in Non-Western Cultures (ed. H. Selin), Dordrecht 1997, s. 547.

Ömer Mahir Alper

MECÛSÎLİK

(المجوسيّة)

Zerdüştîliğin eski İran inanç ve gelenekleriyle karışmasından oluşan din.

Mecûsîlik, Zerdüşt'ün tebliğ ettiği, monoteist bir teoloji içeren inanç ve düşüncelerin eski İran inanç ve gelenekleriyle mezcedilmesinden oluşan bir dindir. Bu din, Sâsânîler döneminde yönetici sınıfla da yakından irtibatlı olan rahip sınıfı Mecî'den (Mecûş) hareketle İslâm kaynaklarında Mecûsîlik, Batı kaynaklarında ise Zerdüşt'ün isminden dolayı Zoroastrianism veya Ahura Mazda isminden hareketle Mazdeizm olarak adlandırılır. Ayrıca ateş kültüyle ilgili inanç ve ritüelleri sebebiyle Ateşperestlik adıyla da bilinir. Kur'an'da bir yerde (el-Hac 22/17) "Mecûsîler" anlamına gelen mecûs (tekili mecûsî) kelimesi geçmektedir. Mecûs teriminin eski Farsça kökenli olduğu erken dönemlerden itibaren müslümanlarca bilinmekteydi (Mevhûb b. Ahmed el-Cevâlîkī, s. 320). Bununla birlikte bu kelimeyi "menece" fiil kökünden türetmeye çalışanlar da olmuştur (Jeffery, s. 259). Ayrıca mecûs kelimesinin Keldânî veya Med kökenli olduğu ileri sürülmüştür (Mustafavî, XI, 35). Batılı araştırmacılar, mecûs teriminin Eski Farsça'dan Arapça'ya doğrudan veya Süryânîce (mecûsâ) aracılığıyla geçmiş olabileceğini söylerler (Jeffery, s. 260).

Kurucusu. Mecûsîliğin kurucusu Zerdüşt Batı'da Zoroaster olarak bilinir. Zoroaster, Farsça'da "güzel develere sahip olan" anlamındaki Zarathushtra'nın Yunanca'ya geçmiş şeklidir. Zerdüşt'ün ne zaman ve nerede doğduğu konusu tartışmalıdır. Eski Yunan kaynakları onun doğumunu milâttan birkaç binyıl öncesine götürmektedir. Buna göre Truva savaşından (bazı kaynaklara göre Eflâtun'dan) 6000 yıl önce yaşamıştır. Diğer taraftan modern çalışmalar Zerdüşt'ün yaşadığı zaman konusunda iki farklı var sayım üzerinde durmaktadır. Bunlardan ilkine göre Zerdüşt milâttan önce 1600-1400 yılları arasında yaşamış olmalıdır. Bu görüşün temel dayanağı, ona atfedilen Gathalar'daki ifadelerle Hinduizm'in kutsal kitaplarından olan Vedalar arasındaki benzerliklerdir. Daha çok itibar edilen ikinci görüş ise Zerdüşt'ün milâttan önce VII-VI. yüzyıllarda yaşamış

olduğu yönündedir. Bunun en önemli desteği Zerdüşt'ün hayatına ilişkin yaygın İran geleneğidir. Buna göre Zerdüşt, Büyük İskender'in İran seferinden (m. ö. 330) 258 yıl önce yaşamıştır. Şu halde Zerdüşt milâttan önce 588 yıllarında hayatta olmalıdır. Bu tarih ise milâttan önce VI. yüzyıldaki Ahamenîler dönemine tekabül etmektedir. Avesta'ya ve Yunan kaynaklarına göre Zerdüşt Doğu İran'da yaşamıştır. Nitekim Kral Viştaspa'nın (m.ö. VI. yüzyıl) saltanat sürdüğü Horasan bölgesi de buradadır. Bazı kaynaklar ise Zerdüşt'ün İran'ın kuzeybatısında yer alan Mâverâünnehir bölgesinde hayvancılıkla uğraşan yarı göçebe kabilelere mensup olduğunu, Doğu İran'a daha sonradan gidip yerleştiğini ileri sürmektedir.

Gelenekte Zerdüşt'e atfedilen Gathalar'daki sınırlı bilgiler dışında Zerdüşt'ün hayatıyla ilgili fazla bilgi bulunmamaktadır. Babası Poyruşaspa'nın rahip olduğu söylenir. Mecûsî kaynaklarına göre Zerdüşt, küçüklüğünden itibaren diğer çocuklardan farklı olarak sürekli bir arayış içerisindeydi. Nitekim yirmi yaşına geldiğinde onda önemli değişiklikler görülmeye başlandı; sık sık dağlara ve ıssız yerlere giderek inzivâ hayatı sürmeye çalışıyordu. Otuz yaşındayken Tanrı'nın temsilcisi melek Vohu Mana ile (iyi düşünce) karşılaştı. Kendisine ilk vahiyleri getiren Vohu Mana onu ruhsal olarak yüce tanrı Ahura Mazda'ya götürdü. Zerdüşt, Ahura Mazda'yı "bilge rab" olarak nitelemektedir. Bu vahiy tecrübesini sonraki yıllarda diğerleri izledi; böylece yaşadığı dönemin politeist kültürüne karşı monoteizmi temel alan yeni bir inancı telkin etmekle görevlendirilen Zerdüşt etrafına bu inancı yaymaya başladı.

Misyon faaliyetlerinin ilk zamanlarında Zerdüşt'ün fazla başarılı olamadığı ve içinde yaşadığı toplum tarafından tepkiyle karşılandığı kaydedilmektedir. Nitekim ilk on yıl içerisinde yalnızca bir kişinin (kuzeni) kendisine inandığı söylenir. Bu başarısızlık üzerine daha doğudaki Kral Viştaspa'nın ülkesine gitti, Viştaspa'nın Zerdüşt'ün öğretilerini kabul etmesi yeni din için tam anlamıyla bir dönüm noktası oldu. Zerdüşt, Kral Viştaspa'nın maiyetiyle birlikte yeni dine girmesini sağladığı gibi kraliyet hânedanıyla akrabalık ilişkileri de kurdu; kız kardeşi Povriçista'yı kralın danışmanlarından Samasp ile evlendirdi, kendisi de kralın bir diğer danışmanının kızıyla evlendi. Böylece Viştaspa'nın yanında büyük bir saygınlık kazanan Zerdüşt inanç sistemini yaymak için yoğun bir çabanın içine girdi. Bu arada komşu

siyasî iktidarların Viştaspa ile yaptığı savaşlarda da taraf olmak durumunda kaldı. Bu

şekilde yapılan savaşlara ve elde edilen zaferlere Zerdüştîliğin kutsal metinlerinde yer verildi. Savaşlardan birinde komşu Turanlılar karşısında Kral Viştaspa ve ordusu yenildi. Bazı kaynaklara göre Zerdüşt bu savaş esnasında öldü veya öldürüldü.

Çoğu milâttan sonra IX. yüzyıla ait Pehlevîce metinlerden oluşan sonraki dönem Mecûsî kaynaklarında Zerdüşt'ün hayatıyla ilgili birçok mitolojik bilgi ve menkıbe ortaya çıkmıştır. Buna göre annesi on beş yaşında iken ona mûcizevî bir şekilde hamile kalmış, bütün âlem onun doğumunda neşe ile dolmuş ve yeryüzünde insan şeklinde serbestçe dolaşan şeytanlar yer altına kaçmıştır. Zerdüşt gülerek doğmuş, yüce tanrı Ahura Mazda ile konuşmuş ve kendisini günaha teşvik eden Ehrimen'den yüz çevirmiştir. Bir Turan prensi olan Herod onu öldürmeye çalışmıştır. Aynı rivayetlere göre Zerdüşt rahiplik, savaşçılık ve çiftçilikte, ayrıca tıp sanatında maharetin en ideal örneğiydi. Viştaspa'nın yürüttüğü kutsal savaşa katılmış, kutsal ateşi bulmuştur. Zerdüşt'le ilgili anlatıların birçoğunun çeşitli dinlerde din kurucusu, peygamber, dinî önder ve kahraman yahut tanrısal varlıklar hakkında anlatılanlardan adapte edildiği âşikârdır. Herod'un onu öldürmeye çalışması ile yahudi geleneğinde Mûsâ'nın öldürülmeye çalışılması, yine hıristiyan geleneğinde Kral Herod'un Îsâ'yı öldürmeye çalışması hikâyeleri arasında açık bir paralellik görülmektedir.

Tarihî Gelişimi. Mecûsîlik tarihî gelişimi açısından dört ana döneme ayrılır. 1. Zerdüşt'le başlayan ilk inanç dönemi; 2. Kabaca Dârâ (Darius) sonrasında başlayan ve milâttan sonra III. yüzyılın ilk yarısına kadar devam eden dönem; 3. Milâttan sonra VII. yüzyıla kadar süren Sâsânîler hânedanı dönemi; 4. Sâsânîler'in yıkılışı ile başlayan ve günümüze kadar devam eden dönem.

İlk dönemde Mecûsîlik -daha yerinde bir ifadeyle Zerdüştîlik-, Gathalar'da bulunan Zerdüşt'ün öğretilerine bağlı kalarak tanrı inancı açısından monoteist bir özellik göstermiştir. Bu dönemde çok tanrıcılığa ve paganist kült ve ritüellere karşı çıkılarak peygamber Zerdüşt'ün yüce tanrı Ahura Mazda'dan aldığı vahiyler doğrultusunda öğretiler savunulmuştur. Bu

öğretilerin merkezinde, her şeyin yüce rabbi olan Mazda'ya imana dayalı bir inancı ifade eden Mazdeyasna inancı bulunmaktaydı (Taraporewala, s. 2). Bu devirde din evrensel boyutta yayılma temayülü göstermiş, özellikle Dârâ zamanında İran sınırları dışında Anadolu ve Avrupa'ya kadar yayılmıştır. Kitâb-ı Mukaddes çeşitli İran krallarından bahsetmektedir. Özellikle İsrâiloğulları'nı Bâbil sürgününden kurtaran Kral Cyrus, Tanrı'nın "mesîhim" ve "çobanım" iltifatına mahzar olan oldukça müsbet bir şahsiyet olarak Kitâb-ı Mukaddes'te yer alır (İşaya, 44/28, 45/1). Persler zamanında Zerdüştîliğin yayıldığı geniş alanlarda asıl Zerdüştîlik'ten uzak bazı heretik ekoller de oluşmaya başlamıştır. Ahamenîler döneminde imparatorluğun batı bölgelerinde kurulan ve Hıristiyanlığın başlangıcına kadar varlığını sürdüren çeşitli kolonilerin rahipleri olan Mecîler bunlar arasındadır. Mecîler, Yunan kaynaklarınca "Zerdüştîliğin ortodoks olmayan taraftarları" diye adlandırılmıştır. İmparatorluğun batı bölgelerindeki kolonilerde yaşayan bu grup, Zerdüşt'ün öğretileriyle yaşadıkları bölgenin inanç ve gelenekleri arasında senkretik bir yapı oluşturmuşlardır. Ârâmîce konuşan Mecîler daha çok astrolojiyle uğraşmışlardır. Nitekim Yeni Ahid kaynakları da yeni doğan Hz. Îsâ'yı görmeye gelen doğulu bilge kişiler olarak bunlara işaret etmektedir (Matta, 2/1-12). İkinci dönemde Persler'in zayıflayıp yıkılması ve İran dahil Zerdüştîler'in yaşadığı bölgelerin büyük ölçüde Yunan hâkimiyeti altına girmesiyle gerek Zerdüşt öncesi İran dinî inançları gerekse İran civarındaki çeşitli dinsel geleneklerle Helenistik inanç ve ritüeller Zerdüştîliği etkilemiş, böylece Zerdüştîlik saf monoteist yapısından uzaklaşmaya ve senkretik bir yapı arzetmeye başlamıştır. Mecûsîlik geleneksel düalist yapısına ise tam anlamıyla Sâsânîler döneminde kavuşmuştur. Mecûsîlik'teki düalist ortodoksinin özellikle milâttan sonra IV. yüzyılda II. Şâpûr devrinde tesis edildiği ve düalizmi konu alan Pehlevîce metinlerin bu dönemin teolojik anlayışının ürünü olduğu düşünülmektedir (Zeahner, The Teachings of the Magi, s. 11). Milâttan sonra 226 yılında Sâsânîler hânedanının iş başına geçmesiyle Mecûsîlik yeniden toparlanmaya başlamış, 272'de imparatorluk başrahibi Kartir'in çabalarıyla imparatorluğun resmî dini ilân edilmiştir. Bu devirde iyi ve kötü düalizmine dayalı teolojik doktrinler genel kabul görmeye başlamış ve Mecûsîliğin sözlü geleneği yazıya geçirilmeye çalışılmıştır. Ayrıca aynı dönemde Mecûsîlik, Sâsânîler'in siyasî ve askerî gücüne paralel olarak Irak, Bahreyn, Uman ve Yemen (bk. EBNÂ) gibi bölgelerde yöneticilerin ve toprak ağalarının dini olarak tanınmış, İran dışındaki yerli kabileler

arasında yayılma istidadı göstermiştir. O devirde Batı Hindistan ve Çin'de de Mecûsî toplulukların bulunduğu bilinmektedir.

Sâsânîler'in yıkılması ve İran'ın İslâm hâkimiyetine girmesiyle başlayan son dönemde Mecûsîlik hızla gerileme sürecine girmiştir. Müslüman yöneticiler Kur'an'daki bir âyette hıristiyanlar, yahudiler, Sâbiîler ve müşriklerle beraber anılan Mecûsîler'e (el-Hac 22/17) cizye karşılığı İslâm hâkimiyetinde yaşama hakkı tanımıştır. Bu konuda Hz. Peygamber'in, "Onlara Ehl-i kitap muamelesi yapın" şeklindeki hadisinden başka (el-Muvaṭṭaʾ, "Zekât", 42) bizzat kendisinin Yemen ve Hecer Mecûsîleri'ne yönelik yaptığı uygulama dikkat çekicidir. Buna göre Resûl-i Ekrem, kadınlarını nikâhlamamak ve kestiklerini yememek kaydıyla Mecûsîler'in cizyeye bağlanmasına izin vermiştir (Hamîdullah, Mecmûʿatü'l-ves̱âʾiḳi's-siyâsiyye, s. 72). Dört halife döneminde de bu uygulama devam etmiştir. Müslüman hukukçular, kendilerine has müstakil hükmü bulunmayan konularda Mecûsîler'e genellikle gayri müslimlere ilişkin müşterek ahkâmı uygulama temayülü göstermişlerdir. Ehl-i kitap'tan sayılıp sayılmadıklarının önem taşıdığı diyet gibi bazı hususlarda ise farklı görüşler ortaya çıkmıştır (bk. DİYET; EHL-i KİTAP; GAYRİ MÜSLİM). İslâmî dönemde Mecûsîler'in büyük kısmı Müslümanlığı veya Hıristiyanlığı kabul etmek suretiyle din değiştirmiştir. Din değiştirmede ve özellikle müslüman olmada gerek yerel yöneticilerin telkin ve teşviki gerekse cizyeden kurtulmaya veya İslâm imparatorluğunda siyasal ve sosyal açıdan bazı imkânlar elde etmeye yönelik amaçları etkili olmuştur. Emevîler'in son dönemlerinde ortaya çıkan Bihâferîd b. Mâhfervedîn örneğinde olduğu gibi bazı Mecûsî ileri gelenleri telkin üzerine müslüman olmuş, ancak eski inanç ve geleneklerini hâlâ devam ettirdikleri gerekçesiyle cezalandırılmıştır (İbnü'n-Nedîm, II, 822). Bu arada müslüman olan bir kısım Mecûsîler ilmî açıdan önemli eserler vermişlerdir. Bermekîler devrinde İslâmiyet'i benimseyen İbn Hurdâzbih bunlardandır (a.g.e., I, 326). Alınan cizyenin korunması amacıyla onların müslümanlaşmasının yerel yöneticilerce engellenmeye çalışıldığı dönemler de olmuştur. Emevîler ve Abbâsîler devrinde zaman zaman Mecûsîler'e karşı takibat yapılmış, ateş tapınakları yıkılmış ya da mescide dönüştürülmüştür. Bu yüzden bazıları İran dışına (özellikle Hindistan) göç etmek zorunda kalmıştır.

İslâmî devirde Mecûsîliğe karşı birçok reddiye yazılmıştır. Bu dönem Mecûsî dinî literatürünün derlenmesi açısından da önemlidir. Bilhassa IX. yüzyılda Denkârd, Bûndehişn, Pendnâme-i Zerdüşt ve Dâtistân-ı Dînîg, Dâtistân-i Mînûg-ı Ḫıred gibi Pehlevîce metinler derlenmiştir (Bausani, s. 15-16). Ayrıca İslâmî devirde bazı Mecûsî ekoller ortaya çıkmıştır. Şehristânî ve Abdülkāhir el-Bağdâdî gibi müellifler çeşitli Mecûsî fırkalarından bahsederler. Şehristânî elMilel ve'n-niḥal'inde (II, 54-72) Keyûmertiyye (Keyûmersiyye), Zürvâniyye, Zerâdeştiyye ve Seneviyye'yi, Abdülkāhir el-Bağdâdî de (el-Farḳ, s. 214) Zürvâniyye, Meshiyye, Hürremdîniyye ve Bihâferîdiyye'yi zikreder.

İsmâilîlik ve Müslimiyye gibi mezheplerin taraftarları olan bazı kişiler Mecûsîlik'le ilişkili inanç ve beklentilerini sürdürmüşlerdir. Meselâ bir astrolog ve filozof olan Daydân lakaplı Muhammed b. Hüseyin, İslâmî dönemden sonra Mecûsîliğin yeniden yaygınlaşacağını ilân etmiş, Müslimiyye taraftarı olan İshak adında bir kişi de Zerdüşt'ün ölmediğini ve kendisinin Zerdüşt tarafından tayin edilen bir elçi olduğunu ileri sürmüştür (İbnü'n-Nedîm, I, 469-470; II, 823-824).

Zerdüşt hayatta iken Zerdüştîlik, Tacikistan ve Belûcistan'ı da içine alan Hârizm bölgesinde yayılma imkânı buldu. Ayrıca Kral Viştaspa'nın yardımıyla gönderilen misyonerlerle civar bölgelerde de yayılması için çalışıldı. Ancak bu dönemde Viştaspa'nın hâkimiyet alanına giren yöreler hariç İran'ın genelinde eski İran dinî inançları yaygındı. Zerdüşt'ün ölümünün ardından onun öğretileri İran'da kabul görmeye başladı ve çok geçmeden İran'ın genelinde bu yeni din yaygın hale geldi. Yeni dinin sağladığı canlılığı da arkasına alan Kral Dârâ imparatorluk sınırlarını hızla genişletmeye koyuldu. Özellikle Asur ve Bâbil imparatorluklarının mirasına Persler'in hâkim olmasıyla Zerdüştîlik bütün bu bölgelerde yayılma imkânı buldu. Daha sonraki dönemlerde Hindistan'dan Anadolu ve Avrupa'ya, Horasan bölgesinden Arap yarımadasına kadar oldukça geniş bir bölgede taraftar edinen yeni din, tabii olarak yavaş yavaş kendi özgün teolojik doktrinlerini kaybetmeye ve yayıldığı bölgelerin yerli inanç sistemleriyle karşılıklı bir etkileşim süreci yaşamaya başladı. Neticede bu süreç, Zerdüşt'ün öğretilerinin irtibatta bulunan geleneksel dinler ve kültürler çerçevesinde yorumlanarak Zerdüştîliğin senkretik bir dinî gelenek şeklinde ortaya çıkmasını sağladı. Günümüzde sayıları hayli az olan Mecûsîler'in

önemli bir bölümü İran dışında, özellikle Amerika Birleşik Devletleri ve Kanada gibi ülkelerde yaşamaktadır. İran'da kalanlar Geber (Gebr) adıyla bilinmektedir. Hindistan'daki Mecûsîler ise Gucerâtî dili konuşan küçük bir topluluktan ibarettir.

Kutsal Metinler. Mecûsîliğin kutsal metinleri iki grupta toplanmaktadır. İlk grup, Avesta ile Pehlevîce bazı dokümanlardan oluşan yazılı literatürdür; ikinci grup da Ahamenîler ve Sâsânîler dönemlerine ait yazıtlardan oluşan epigrafik dokümanlardır. Mecûsî kutsal kitabı Avesta birkaç ana bölümden oluşan bir metindir. Bu bölümler Yesna, Visperad, Yeşt, Videvdad (Vendidat) ve Hurde Avesta (küçük Avesta) olarak bilinir. En eski metinler yetmiş iki kısımdan meydana gelen Yesna'da bulunur. Yesna'nın on altı kısmı geleneksel olarak Zerdüşt'e atfedilir ve Gatalar (ilâhîler) diye adlandırılır.

Mecûsî geleneği, orijinal Avesta'nın Viştaspa tarafından 12.000 öküz derisi üzerine altın mürekkeple yazıldığını (veya yazdırıldığını), bunun iki nüshasından birinin Şiz kraliyet hazinesine, diğerinin Stahr arşivine konulduğunu kabul eder. Bir inanışa göre Stahr nüshası, Büyük İskender'in İran'ı istilâsı esnasında (m.ö. IV. yüzyıl) çıkan yangında yok olmuş, Şiz nüshası ele geçirilerek Yunanca'ya çevrilmiştir. Bu orijinal Avesta metninden ancak üçte birlik bir kısım hâfızalarda kalarak sonraki dönemlere aktarılmıştır. Yine geleneğe göre yazılı fragmanlarından ve hâfızalarda kalan sözlü malzemeden hareketle Avesta'nın yazılı bir nüshasının derlenmesi çalışmaları Eşkâniyân Kralı Valkaş (51-75) ve Sâsânî hânedanının kurucusu Erdeşîr Papakan (226-241) tarafından başlatılmış, neticede Kral II. Şâpûr döneminde (310-379) derleme tamamlanmıştır (Bausani, s. 11-12). Diğer taraftan yapılan bilimsel çalışmalar, eldeki yazılı Avesta metninin milâttan sonra IV. yüzyıl öncesine gitmediğini göstermektedir (a.g.e., s. 13). Doğu İran diyalektlerinden bir dile sahip olan Avesta, muhtevası itibariyle milâttan önce VII. yüzyıl ile milâttan önce IV veya III. yüzyıllar arası bir dönemi kapsamaktadır. Sâsânîler devriyle ilk İslâmî dönemlerde birçok Pehlevîce metin yazılmıştır. Mecûsî rahiplerince kaleme alınan ve âdeta Avesta'nın yorumu olan bu metinler genel olarak Zend diye adlandırılmaktadır ve daha çok Sâsânîler'in son yüzyılındaki teolojik görüşleri yansıtır. Pehlevîce metinlerin çoğunluğu milâttan sonra IX. yüzyıla aittir. Bunlar arasında, Avesta'nın kayıp kitaplarının bir özetiyle

Zerdüşt’e dair çeşitli efsanelerin yer aldığı Denkârd ve evrenin yaratılışıyla ilgili kozmogonik bir metin olan Bûndehişn oldukça önemlidir.

İnanç Esasları. Zerdüşt’ten günümüze kadar Mecûsî inançlarında birçok değişiklik olmuştur. Mecûsî dinî metinlerinde tanrı inancı açısından monoteizmden politeizm ve düalizme kadar farklı inanç özellikleri yer almıştır. Gathalar’da gözlemlenen erken dönem Mecûsîliğinde evrensel bir monoteizm dikkati çekmektedir. Peygamber Zerdüşt başlangıçtan beri var olan bir tek üstün gücün, Ahura Mazda’nın varlığını savunmuştu. Ahura Mazda her şeyi bilen, mutlak iyi ve âdil olan tek tanrıydı. Bu düşüncesiyle Zerdüşt yaşadığı dönemde İran’da yaygın olan naturalistik politeizmi reddetmiş, politeist gelenek içinde oldukça önemli olan Mitra gibi tanrısal varlıklara inanç sisteminde yer vermemiştir. Bütün varlıkların Ahura Mazda’dan zuhur ettiğine inanan Zerdüşt var oluşun başlangıcını, yüce tanrıdan zuhur eden ya da onun tarafından yaratılan yedi aslî ilâhî varlıkla açıklamıştır. Buna göre Ahura Mazda öncelikle kendisinin kutsal ruhu Spenta Meinyu ile diğer altı ilâhî varlığı yaratmıştır. Ameşa Spenta (kutsal ölümsüz) olarak da adlandırılan bu altı yüce varlık Vohu Mana (iyi düşünce), Aşa Vahişta (iyi gerçek), Spenta Armeyti (iyi sadakat), Hşatra Veirya (cazip hükümranlık), Haurvatat (bütünlük) ve Ameratat (ölümsüzlük) şeklinde gösterilir. Bu ilâhî varlıklar aynı zamanda bilge rab Ahura Mazda’nın soyut vecheleri olarak da görülür (ER, XV, 582). Bunlardan sonra Apam Napat, Sraoşa, Aşi ve Gûş Urvan gibi diğer ilâhî varlıklar yaratılmıştır. Bu sonuncular Yazatalar ya da “tapınmaya değer varlıklar” olarak da nitelenir. Âdeta bir sudûr süreciyle Ahura Mazda’dan tezahür eden bütün ilâhî varlıklar bir bakıma yüce tanrıyı çevreleyen melekler konumundadır. Zerdüşt, iyilikle (aşa) kötülüğün (drug) metafizik boyutta değil ahlâkî boyutta var olduğunu düşünmüştür. Kötülüğe ve yalana rağbet eden ruhlar Ahura Mazda’nın düşmanlarıdır. Kötü ruhlar arasında en başta geleni Ehrimen’dir (Angra Meinyu). Kötü karakterli ruhlara genel bir isim olarak Devalar da (devler) denilmektedir. Diğer taraftan hakikati yani Aşa’yı tercih eden ve doğru karakter taşıyan ruhlar için Ahuralar ismi kullanılmıştır.

Zerdüşt tarafından Ahura Mazda inancına dayalı olarak kurulan bu teolojik sistem Batılı ilim adamlarınca Mazdeizm şeklinde adlandırılmıştır. Zerdüşt’ün kurmaya çalıştığı bu tek tanrıcı inanç sistemi fazla uzun ömürlü

olmamış, doğa tapınmacılığına dayalı Mitracı politeist geleneği tamamıyla alt edememiştir. Ahamenîler döneminde Ahura Mazda ön plana çıkarılmakla birlikte sonradan Baga denilen diğer tanrısal varlıklardan da vazgeçilmemiştir. Böylece Zerdüştî rahipler, vaaz ve dinî uygulamalarında Zerdüşt'ün bahsettiği meleğe benzer ilâhî varlıklarla birlikte geleneksel İran politeizminin Mitra ve Anahita gibi tanrısal varlıklarına da yer vermişlerdir. Ayrıca ileriki dönemlere ait kaynaklarda Ahura Mazda'nın hanımlarından bahsedilmiş, bundan başka Vohu Mana ve Armeyti'nin babası olarak nitelendirilmiştir.

Sonraki devirlerde bazı Zerdüştîler kötülük problemini, kaderin efendisi ve zamanın kaynağı olan ilâhî varlık olduğuna inanılan Zürvân'la ilişkili biçimde açıklamaya çalışmışlardır. Buna göre Ahura Mazda ile Ehrimen'in, iyi ve kötü talihin dağıtıcısı olan, ezelî ve ebedî bir güç olarak her şeyi var eden zamanın yani Zürvân'ın yarattığı iki kardeş olduğu ileri sürülmüştür. Günümüz bilim adamlarınca Zürvânizm diye adlandırılan bu akım, geleneksel Mecûsî düalizmi öncesi heretik bir akım şeklinde bir müddet Zerdüştîler arasında etkili olmuştur.

Daha önceki dönemlerde de düalizmin referansı olabilecek inanç ve düşünceler mevcut bulunmakla birlikte günümüzde Mecûsîliğin en çarpıcı özelliği olarak bilinen Ahura Mazda (Ohrmazd) - Ehrimen (Angra Mainyu) düalizmi Sâsânîler devri ve sonrasında ortaya çıkmıştır. Pehlevîce Mecûsî metni Bundehişn bu düalizme dayalı var oluşu oldukça açık bir şekilde anlatır. Buna göre başlangıçtan itibaren iki aslî tanrısal varlık mevcuttu. Bunlardan Ahura Mazda kudret ve iyiliklerle çevrili ışık dünyasında iken Ehrimen, karanlıklarla çevrili olan derin çukurlarda kana susamış bir halde yaşıyordu. Her iki tanrısal varlık kendi âlemlerinde bir dizi yaratma eylemi gerçekleştirmiştir. Böylece Ahura Mazda zamanı, ilâhî varlıkların özünü, Ameşa Spenta'yı ve diğer ilâhî varlıkları, Ehrimen de benzer şekilde kendi ruhsal varlığıyla altı kötü varlığı ve diğer kötüleri yaratmıştır. Ardından Ahura Mazda dünyayla ilgili olarak göğü, suyu, yeri, bitkileri, sığırı ve insanı, Ehrimen de canavarları vb. kötü varlıkları halketmiştir (Bausani, s. 37-40). Bu düalizmde, her ikisi de yaratılmamış bütün iyiliklerin yaratıcısı ve sorumlusu olan bir iyi tanrı ile bütün kötülüklerin yaratıcısı ve sorumlusu olan bir kötü tanrının varlığı esastır. Bu iki güç ve onlara bağlı olan Aşa ve Drug arasında çetin bir mücadelenin var olduğuna inanılır.

Ahura Mazda yaratmayı iki aşamada tamamlamıştır; önce her şeyi ruhî (menog), ardından maddî (getîk) olarak var etmiştir. Varlıkların maddî olarak ortaya çıkmasıyla iyi-kötü savaşı aktivite kazanmıştır. Mecûsî inancına göre Ehrimen metal âlemini yararak su yoluyla yeryüzü dünyasına çıkmış, buradaki bazı bölgeleri çöle çevirmiş, Ahura Mazda'nın yarattığı ilk insanla boğayı öldürmüş ve kutsal ateşi dumanla kirletmiştir. Ahura Mazda bütün insanlığın prototipi olarak Geyûmert adında bir varlık halketmiştir. Geyûmert, Ahura Mazda ve Sfendermât'ın yani yeryüzünün oğlu olarak tanımlanır. Daha sonra öldürülen Geyûmert'in tohumları (zürriyeti) yeryüzüne dökülmüş ve bundan ilk insan çifti olan ve Âdem'le Havvâ'ya tekabül eden Meşye ile Meşyâne doğmuştur (Eliade, II, 317-318).

Mecûsîlik'te kozmik zaman tıpkı Maniheizm ve Sâbiîlik'te olduğu gibi üç döneme ayrılır. Bunlardan ilki yaratılış dönemini içermektedir. Tanrı yeryüzünü, yeryüzündeki varlıkları, insanı ve yaratıcı iyiliğin sembolü olan boğayı bu devirde yaratmıştır. İkinci zamanda kötü tanrı Ehrimen'in saldırısı gerçekleşmiş ve Ehrimen'den kaynaklanan kötülük yeryüzüne karışmıştır. Bu ikinci dönem iyilikle kötülük arasındaki aktif mücadele dönemidir. Bu devirde insan, Ehrimen ve beraberindeki Devalar ve diğer karanlık güçlere karşı Ahura Mazda'ya, Ameşa Spentalar'a ve diğer iyi güçlere (Yazatalar) yönelerek korunup kurtulabilir. Bu dönemin sonunda iyilikle kötülük arasında son bir savaş yapılacak ve kötü güçler alt edilecektir. Üçüncü ve son devir ise kötülüğün yok edileceği ve âdeta yeniden ilk döneme dönüleceği restorasyon ya da iyilikle kötülüğün birbirinden ayrılma devridir. Kötülüğün hâkimiyetinin nihaî olarak ortadan kalkacağı bu dönemde insanlar ebediyen mutlak iyilik içinde yaşayacaklardır.

Dünyanın gidişatı, var oluştan kıyamete kadar süre açısından birbirine eşit dört devre ayrılan 12.000 yıl olarak hesaplanır. Bu dört devirden sonuncusunda Zerdüşt peygamber olarak yeryüzüne gönderilmiştir. Zerdüşt, Gathalar'da kendisini "manthra" (peygamber) olarak adlandırmıştır. Aynı nitelemeyi Zerdüşt'ten sonra yaşayan bazı Mecûsî ileri gelenleri de kendileri için yapmaktadır (Zeahner, The Dowen and Twilight of Zoroastrianism, s. 77). Dolayısıyla Mecûsîlik'te peygamberliğin Zerdüşt sonrası da devam edeceğine inanılmaktadır. Mecûsî inancına göre dördüncü

dönem âhir zamana tekabül etmektedir. Bu zamanın sonlarına doğru kurtarıcı Saoşyant gelecektir. Zerdüşt'ün soyundan olan ve bir bâkireden doğacağına inanılan Saoşyant ile yeryüzünde iyiliğin hâkimiyeti tekrar tesis edilecektir.

Mecûsîlik'te ölüm ve ölüm ötesi hayatla ilgili inançlar oldukça gelişmiş durumdadır. Ölüm sonrasında ruh sırasıyla yıldızları, ayı ve güneşi geçerek ilâhî âleme ulaşabilmektedir. Ruh dünyadaki inançları ve davranışları açısından sorgudan geçirilir. Sreoşa, Mitra ve Raşnû tarafından yapılan bu sorgulamada kişinin amelleri bir terazide tartılır. Bu terazi âdeta bir köprü gibidir. Eğer kişinin iyilikleri ağır basarsa Chinvat adı verilen bu ayrışma köprüsü genişleyeceği için oradan geçerek yukarıdaki cennete gider; günahları ağır basarsa o zaman da köprü âdeta bir bıçak ağzı gibi daralacağından aşağıdaki cehenneme düşer (ER, XV, 585). Bedeninden ayrılarak cennete giden ruhlar orada güzel bir kız sûretindeki kendi eşiyle buluşup birleşir. Zira Mecûsî düşüncesine göre yeryüzündeki her canlının ve hatta ruhanî varlıkların ilâhî âlemde bir sûreti ya da eşi vardır. Fravâşi öğretisi olarak da bilinen bu inanca göre yeryüzündeki maddî varlık geçicidir; asıl olan ruhun ilâhî âlemdeki bedeniyle birleşmesidir. Cennetteki eşiyle birleşen ruh orada ebediyen mutluluk içerisinde yaşar. Ehrimen tarafından yönetildiğine inanılan cehennem ise bir arınma mekânıdır; burada arınan ruhlar da sonunda cennete girecektir. Bu ferdî yargılamadan başka toplu bir kıyamet, haşir ve hesaba da inanılır.

Temel İbadetler. Mecûsîlik'te yedinci yaratılışla özdeşleştirilen ve ilâhî varlıklardan Aşe Vehişta tarafından korunduğuna inanılan ateş tanrının yarattığı saf, temiz ve iyi bir varlık olarak görülür. Bu sebeple erken dönemlerden itibaren ateş Mecûsî tapınaklarında önemli bir yer tutar. Özellikle Sâsânîler devrinde ortaya çıkan ikonaklazm hareketinde tapınaklardan temizlenen tanrı sûretlerinin yerini kutsal ateş almış, ateşin kullanımı yaygınlaşmıştır. Ateş motifi eski İran paralarında da kullanılmıştır. Yaygın olarak inanıldığının

aksine Mecûsîlik'te ateş bir tapınma objesi yahut bir tanrı değil tanrısal saflığın, temizliğin ve iyiliğin sembolüdür. Bu sebeple Mecûsîlik'te ateşle ilgili temizlik kurallarına riayet etmek oldukça önemlidir. Ateşte kullanılan yakıtlar temiz ve kuru olmalıdır. Mecûsîliğin İran genelinde etkin olduğu

dönemde her toplumsal tabakanın kendine has bir büyük kutsal ateşi vardı. Bunlardan Adûr Fernbag rahipler sınıfının, Adûr Guşnasp askerlerin, Adûr Burzen Mihr ise çiftçilik ve hayvancılıkla uğraşan halkın kutsal ateşiydi (Boyce, s. 87). Tapınaklarda değişik ateş türleri vardır. Meselâ Ateş Vahram (Behram) tapınakta yirmi dört saat yanan önemli ateştir; önem açısından daha alt derecede olan ateşler de vardır. Tapınakta kutsal ateş önünde yapılan dualar esnasında rahipler nefeslerinin ateşi kirletmemesi için yüzlerinde beyaz bir örtü kullanırlar.

Mecûsîlik'te on beş yaşına gelen her çocuk için dine giriş töreni (Nevzot) düzenlenir. Bu törende çocuklar dualarla dinî elbise (südre) giyip kutsal kuşak (kusti) takarlar. Her Mecûsî abdeste benzeyen bir temizlik işleminin ardından güneş doğarken, öğle vakti, öğleden sonra, güneş batarken ve gece olmak üzere beş vakitte çeşitli dualar (gâh) okur. Dualar arasında Ahûna Veirya ya da Ahunvâr denilen dua oldukça önemlidir. Bu dua her Mecûsî çocuğuna ilk öğretilen dualar arasındadır. Ayrıca her Mecûsî Frevarâne adı verilen iman formülünü (âmentü) günlük olarak tekrarlar. Mecûsîler'in bayramları arasında en önemlisi, yıllık olarak kutlanan yedi büyük bayramdan biri olan ve Nevruz (No Ruz) adı verilen yeni yıl bayramıdır. Tabiatın dirilişi anısına kutlanan Nevruz aynı zamanda dünyanın ve insanın yaratıldığı gün olarak kabul edilir. Genellikle Gehembar adıyla bilinen diğer altı bayram ise Hşatra Veirya ve göğün yaratılışı anısına kutlanan Meydyoy Zaremaya (orta bahar), Ahura Mazda ve insan için kutlanan Homaspathmaedaya (Fravaşiler bayramı), Meydyoy Şema (orta yaz), Meydyeyrya (orta kış), Peydişahya ve Ayetrima bayramlarıdır. Bu bayramlar Ahura Mazda, Ameşa Spentalar ve onlar tarafından var edilen ya da korunan kutsal yaratıklar adına kutlanır. Bunlardan başka sonbaharda hasat zamanı kutlanan Mihrican da önemli bir bayramdır.

Mecûsîliğin ahlâk sistemi iyi söz, iyi düşünce ve iyi davranış ilkesine dayanır. Her ne kadar sonraki dönemlerde aksi uygulanmış olsa da Zerdüşt kanlı kurban törenlerine karşı çıkmış, politeist Mitra kültüyle özdeşleşen boğa kurbanlarını reddetmiştir. Zerdüşt, kanlı kurbanın yerine Haoma içeceğini ve kişinin ibadetlerine bir şahit olarak da ateş sembolizmini kullanmıştır.

Çok eski dönemlerde ölü gömme âdetinin varlığını gösteren işaretler

bulunmakla birlikte sonraları tıpkı Tibet Budistleri'nde olduğu gibi Mecûsîlik'te de cesetlerin açıkta bırakılarak etlerin vahşi hayvanlar ve kuşlar tarafından yenilmesi âdeti yaygınlaşmıştır. Ruh bedenden ayrıldıktan sonra ceset kirli sayılır ve onun toprağa gömmek, suya atmak ya da ateşte yakmak suretiyle temiz olan toprağı, suyu veya ateşi kirletmesine izin verilmez. Cesetler eski dönemlerde ıssız dağ başlarında, yakın zamanlarda ve günümüzde ise Dahma adı verilen özel binalarda çıplak şekilde açıkta bırakılır. Nihayet etten tamamıyla sıyrılıp kuruyan kemikler toplanarak haşir gününde yeniden dirilmesi inancıyla toprağa gömülür. Cesede yalnızca cenaze taşıyıcıları gibi bazı özel kişiler yaklaşabilir; bu kişilerin de özel bazı arınma âyinlerini yapmaları gerekir. Ölülerin arkasından dua edilir ve bu sayede ruhların cennete gireceğine inanılır.

Mecûsîlik'te ateşle ilgili temizlik kuralları yanında su ile ilgili kurallar da önemlidir. Suyu ve su kaynaklarını kirletmek günah sayılır. Benzer temizlik kuralları toprak için de geçerlidir. Toprağa çöp gibi pis şeyleri gömmek hoş karşılanmaz. Bunun yerine çöplerin özel yerlerde yok edilmeye çalışılması öğütlenir. Mecûsîlik'te kan da bir kirlenme unsuru olarak kabul edilir ve bu bağlamda âdet gören kadınlar toplumdan tecrit edilir; hatta bazan bunların normal günlük işlerini yapmaları da yasaklanır.

Rahiplik Sistemi ve Mâbed. Mecûsîlik'te toplumsal yapı çeşitli sınıflardan oluşur. Mecûsîliğin İran'da hâkim din olduğu eski dönemlerde toplumda kraliyet hânedanı, rahipler, askerler ve halk (çiftçilik ve hayvancılıkla uğraşanlar) birbirinden ayrılmış vaziyetteydi. Rahipler, askerler ve halkın kutsal büyük ateşleri farklıydı. Bu çerçevede kraliyet hânedanının da kendine has kutsal ateşi vardı. Bir kral tahta çıktığında onun kutsal ateşi saltanatı boyunca sürekli yakılı tutulurdu.

Rahiplerin mensup olduğu sınıfların en önemlisi Mecî rahip grubudur. İran imparatorluklarının hâkimiyeti altındaki batı bölgelerinde yerleşik Mecûsî kolonilerinde etkin olan Mecîler, eski Yunan gibi Batı dünyasında Mecûsîliğin bu adla âdeta özdeşleşmesine sebep olmuştur. Erbâd (Herbad), Môbad (Magbad) ve Bagnepâd gibi rahip grupları da dikkati çekmektedir. Bunlardan Môbadlar'ın ateş tapınaklarındaki başrahipler olduğu bilinmektedir. Ayrıca Ansahrig ve Bandâg adıyla bilinen laik görevliler tapınaktaki ateşin sönmemesi için vazife yapar. Rahiplik babadan oğula

geçmektedir. Rahiplerin giysileri başa takılan külâh benzeri bir başlık, bir elbise, ağzı kapatacak şekilde yüze takılan bir peçe ve bir kuşaktan oluşmaktadır. Bu giysiler zorunlu olarak beyazdır. Temizlik ve saflığı simgeleyen beyaz rahip rengi olarak bilinir. Rahipler cenaze ve evlenme törenleri, inisiyasyon (dine giriş) âyinleri vb. törenleri idare ederken bunun karşılığında belirli bir ücret alarak geçimlerini sağlarlar.

Erken dönem Mecûsîliğinde tapınmak amacıyla kullanılan kutsal mekânlar ya da sunak yerleri (altarlar) fazlaca görülmemektedir. Ancak zamanla bilhassa Mecûsîliğin toplumda hâkim din haline gelmesiyle tapınaklar ve sunak yerleri oluşmaya başlamıştır. “Âteşkede” adı verilen, içerisinde kutsal ateşin yakılı olduğu tapınaklar İran’ın her tarafında inşa edilmiştir. Ateş tapınakları genellikle biri kutsal ateşin yakılı tutulduğu kısım, diğeri inananların ibadetlerini yerine getirdikleri daha büyük bir kısım olmak üzere iki bölümden oluşmaktadır. Sâsânîler’in yıkılışından sonra âteşkedeler hızla yok olmuştur. Bugün İran, Azerbaycan ve Hindistan’da çeşitli âteşkedelerin var olduğu bilinmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Mustafavî, et-Taḥḳīḳ, XI, 34-35; el-Muvaṭṭaʾ, “Zekât”, 42; Ebû Yûsuf, Kitâbü’l-Harâc (trc. Müderriszâde Muhammed Atâullah, s. nşr. İsmail Karakaya), Ankara 1982, s. 296-300; İbnü’n-Nedîm, The Fihrist (trc. B. Dodge), New York 1970, I, 326, 469-470; II, 822-824; Bağdâdî, el-Farḳ (Kevserî), s. 214; Mevhûb b. Ahmed el-Cevâlikī, el-Muʿarreb, Tahran 1966, s. 320; Şehristânî, elMilel ve’n-niḥal, Beyrut 1948, II, 54-72; A. Jeffery, The Foreign Vocabulary of the Qur’ān, Baroda 1938, s. 259-260; R. C. Zaehner, The Teachings of the Magi, London 1956; a.mlf., The Down and Twilight of Zoroastrianism, London 1961; G. Widengren, Les religions de l’Iran (trc. L. Jospin), Paris 1968, s. 79-133; M. Eliade, A History of Religious Ideas (trc. W. R. Trask), Chicago 1978, II, 306-321; M. Boyce, Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices, London 1979; Hamîdullah, İslâm Peygamberi, I, 415-419; a.mlf., Mecmûʿatü’l-ves̱âʾiḳi’s-siyâsiyye, Kahire, ts., s. 71-76; J. J. S. Taraporewala, The Religion of

Zarathustra, Tehran 1980; S. Shaked, From Zoroastrian Iran to Islam, Hampshire 1995; A Bausani, Religion in Iran (trc. J. M. Marchesi), New York 2000, s. 9-80; M. Sprengling, “Kartīr, Founder of Sasanian Zoroastrianism”, American Journal of Semitic Languages and Literatures,

sy. 57, Chicago 1940, s. 197-228; A. Hultgård, “Creation and Emanution: Zoroastrian Reflections on the Cosmogonic Myth”, Jerusalem Studies in Arabic and Islam, XXVI, Jerusalem 2002, s. 91-108; M. Macuch, “The Talmudic Expression ‘Servant of the Fire’ in the Light of Pahlavi Legal Sources”, a.e., XXVI (2002), s. 109-129; G. G. Stroumsa, “Thomas Hyde and the Birth of Zoroastrian Studies”, a.e., XXVI (2002), s. 216-230; M. Morony, “Maḏjūs”, EI[2] (İng.), V, 1110-1118; A. J. Carnoy, “Zoroastrianism”, ERE, XII, 862-868; G. Gnoli, “Zoroastrianism”, ER, XV, 579-591.

Şinasi Gündüz

MECZÛB, Muhammed b. Kamerüddin

(محمّد بن قمر الدين المجذوب)

Muhammed b. Kameriddîn b. Hamed b. Muhammed el-Meczûb (ö. 1247/1831)

Sudanlı dinî lider ve Şâzelî şeyhi.

1210'da (1795-96) annesinin memleketi olan Metemme'de doğdu. Nil-Atbara kavşağının güneyindeki Dâmer şehrinde din önderleri yetiştiren ve XIX. yüzyılın başlarından itibaren "Mecâzîb" diye tanınan bir aileye mensuptur. Meczûb'un ailesi, Sennâr Devleti'nin merkezî otoritesinin ortadan kalkmasıyla geniş bir alanda idarî özerklik elde etmiş, yerli kabileler ve çevredeki tüccar aileleriyle kurdukları ittifaklar sayesinde ekonomik bakımdan da güçlenmiş, açtıkları okullarda halka dinî hizmetlerin yanı sıra sağlık hizmetleri sunmuş, yerleşik halkla göçebeler arasında meydana gelen meselelerin çözümünde önemli roller üstlenmiştir.

Muhammed el-Meczûb, Dâmer'e giderek Ali b. Ahmed Ab Jadarî'den Kur'an, Ezrak b. Ahmed Ab Jadarî'den fıkıh dersleri aldı. Eğitimini tamamladıktan sonra Kur'an hocası olarak doğduğu kasabaya döndü. 1820'de irşad faaliyetleri için bölgeye gelen Şeyh Muhammed Osman Mîrganî ile karşılaştı ve ondan İdrîsiyye tarikatının pîri Ahmed b. İdrîs'in görüşlerini öğrenme fırsatını buldu. 1821'de Hicaz'a dönmek isteyen Mîrganî ile birlikte o da gitmeye karar verdi. Ancak Mîrganî ile aralarındaki anlayış farklılığı daha yolun başında birbirinden ayrılmalarına sebep oldu.

Ahmed b. İdrîs ile buluşmak için Mekke'ye gidip sohbetlerine katılan Muhammed Meczûb, müridin şeyhine muhabbetle birlikte Hz. Peygamber'e mutlak bağlılık içinde olması gerektiğini söyleyen Ahmed b. İdrîs'ten çok etkilendi ve onun tesiriyle cezbeye kapılarak Medine'ye geçip Resûl-i Ekrem'e yakın olmak istedi. Medine'de kaldığı yaklaşık sekiz yıl

boyunca Ahmed b. İdrîs ile irtibatını sürdürdü. Burada muhtemelen geçimini Hz. Peygamber'i öven ilâhiler söyleyerek sağladı.

Meczûb 1829 yılı Ocak ayında Hicaz'dan ayrıldı ve Kızıldeniz'de Afrika'nın liman şehri Sevâkin'e giderek tekkesini kurdu; çevresinde önemli sayıda derviş grubu oluştu. Sevâkin'de iki yıl kalıp Dâmer'e dönmek üzere Şubat 1831'de yola çıkan Meczûb, Dâmer'e vardıktan kısa bir süre sonra 8 Temmuz 1831'de vefat etti. Muhammed el-Meczûb'un Sevâkin'deki mensupları ölümünün ardından Hicaz'da yanında bulunan müridlerinden Emîn el-Kitayâbî'ye biat ettiler. Onun da kısa bir süre sonra vefatı üzerine yerine Şeyh Yâsîn b. Abdülkādir Sâlim er-Rıdvânî geçti. Şeyh Yâsîn görevini 1854'te Meczûb'un yeğeni Tâhir b. Tayyib b. Kamerüddin'e devretti. Tâhir ve oğlu Doğu Sudanlılar'ın 1881'de başlayan Mehdî isyanını desteklemelerini sağladılar, kendileri de bizzat harekete katıldılar. Ancak isyan bastırılınca Şeyh Tâhir ve ailesinin Doğu Sudan'da etkisi azalmıştır.

Meczûb, Sudan'da XVIII ve XIX. yüzyıllarda ulemânın temsil ettiği geleneksel din anlayışının ötesinde İslâmî bilgi ve uygulamaların yaygınlaşmasını sağlayan dinî-sosyal reform hareketinin en önemli temsilcilerinden biridir. Hayatı boyunca, bir yandan ulemâ çevrelerinde gelişen ilmî gelenekten edindiği bilgileri bu geleneğin çok fazla etkileyemediği geniş halk kitleleri arasında yaymaya çalışmış, bir yandan da onların mânevî dünyasını geliştirmeyi amaçlamıştır.

Muhammed Meczûb ve mensupları Şâzelî olduklarını söyledikleri ve kendilerini bu isimle niteledikleri halde Şeyh Meczûb'dan sonra tarikata Meczûbiyye de denilmiştir. Meczûb'un Ahmed b. İdrîs'e intisap etmiş olmakla birlikte Şâzeliyye icâzetini babası Kamerüddin'den aldığı anlaşılmaktadır. Nitekim tarikat silsilesini kaydettiği bir eserinde şeyhi olarak babasını göstermektedir (Hofheinz, Arabic Literature of Africa, I, 252-253).

Şâzelî şeyhi olan dedesi Fakī Hamed'in Dâmer'de büyük saygı gösterilen türbesinin yerini XX. yüzyılda Meczûb'un türbesi almıştır. 1915'ten başlayarak her yıl 27 Muharrem'de Dâmer'de icra edilen tören Meczûb adına yapılmaktadır. 1985'ten itibaren 29 Receb'de Sevâkin'de yapılan

benzeri bir törende Meczûb'un ilâhileri okunmaktadır. Yeğeni Şeyh Tâhir el-Meczûb onun hakkında el-Vesîle ile'l-maṭlûb fî baʿżı me'ştehere min menâḳıbı ve kerâmâti veliyyillâh eş-Şeyẖ el-Mecẕûb adlı bir menâkıbnâme kaleme almıştır (Kahire 1332).

Muhammed el-Meczûb'un tasavvuf anlayışında nazarî yönü ağır basan metafizik yaklaşımlar ikinci planda yer alır. Sohbetlerinde müridlerinin dürüst ve ahlâklı olmalarını ve sorumluluklarının bilincinde olarak hareket etmelerini öğütleyen Meczûb'a göre tasavvufta önemli olan, müridlerin bir tarikat ve zâviye çevresinde örgütlenmeleri ve ibadetleri yerine getirirken ruhen canlı olmalarıdır. Muhammed el-Meczûb'un divanı, evrâd mecmuaları ve mevlidlerinin yanı sıra tasavvuf, hadis, fıkıh, fıkıh usulü, gramer gibi çeşitli konularda otuz sekiz kadar eseri bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

C. Fluehr - Lobban v.dğr., Historical Dictionary of the Sudan, Metuchen-London 1992, s. 134; A. Hofheinz, "Letters to Muhammad al-Majdhûb", The Letters of Ahmad Ibn Idrîs (ed. E. Thomassen - B. Radtke), London 1993, s. 119-143; a.mlf., "The Writings of the Mejâdhîb", Arabic Literature of Africa: The Writings of Eastern Sudanic Africa (ed. J. O. Hunwick - R. S. O'fahey), Leiden 1994, I, 244-256; a.mlf., Internalising Islam: Shaykh Muhammad Majdhûb: Scriptural Islam and Local Context in the Early Nineteenth-Century Sudan, Norway 1996, I, tür.yer.; a.mlf., "Der Schcich im ÜberIch, Oder Haben Muslime ein Gewissen? Zum Prozeß der Verinnerlichung schriftislamischer Normen in Suakin im frühen 19. Jahrhundert", Wuqûf, sy. 7-8, Hamburg 1992-93, s. 461-481.

Albrecht Hofheınz

MECZÛB, Sîdî Abdurrahman

(سيدي عبد الرحمن المجذوب)

Ebû Zeyd (Ebû Muhammed) Abdurrahmân b. Ayyâd b. Ya‘kūb el-Meczûb el-Hilâlî el-Ferecî (ö. 976/1569)

Faslı meczup sûfî.

909 Ramazanında (Şubat-Mart 1504) Fas’ın (Mağrib) Atlantik sahilinde bulunan Azemmûr’a bağlı Benî Amgār’ın bir ribâtı olan Tît (Tîtünfıtr, Aynülfıtr) köyünde doğdu. Fâtımîler zamanında Kuzey Afrika’ya yerleşen Benî Hilâl Arap kabilesinin kollarından olup Dükkâle kabileler birliği içinde yer alan Evlâdü Ferec’e mensuptur. Kaynaklarda zikredilen Sanhâcî nisbesi, aynı bölgede yaşayan Sanhâce Berberî kabilesiyle de bir alâkası olduğuna işaret etmektedir. Babası muhtemelen, 914’te (1508) Portekizliler’in Azemmûr’u

işgali sırasında Miknâs çevresindeki İruggān köyüne göç etmiş ve 922’de (1516) orada vefat etmiştir.

Abdurrahman el-Meczûb, Fas’ın kuzeyinde Habt bölgesinin merkezi olan Kasrülkebîr’de (Alcazarquivir) bir süre kaldıktan sonra Miknâs’a yerleşti. Burada ve çevresinde feyiz aldığı şeyhler arasında özellikle Ebû Osman Saîd b. Ebû Bekir el-Meşterâî, Ebü’r-Revâyin Muhammed ve Ebû Hafs Ömer el-Hattâb ez-Zerhûnî’nin adları anılır. Tasavvuf terbiyesinde en önemli şeyhi Ebû Hafs Ömer olup kendisine Meczûb lakabını da o vermiştir. Ebu Hafs Ömer ve diğer şeyhlerinin silsilesi Şâzeliyye’nin Cezûliyye kolunun kurucusu Muhammed b. Süleyman el-Cezûlî’ye veya Zerrûkıyye kolunun kurucusu Ahmed Zerrûk’a ulaşır. Meczûb’un ilk şeyhinin, mânevî bir işaretle Fas’a gidip bir defa görüştüğü Devvâr lakaplı Ebü’l-Hasan Ali b. Ahmed es-Sanhâcî olduğu kaydedilir. Devvâr’ın şeyhi İbrâhim ez-Zerhûnî el-Fahhâm da Ahmed Zerrûk’tan feyiz almıştır.

Meczûb, seyrüsülûkünü tamamladıktan sonra şeyhi Ebû Hafs Ömer’in

işaretiyle Habt bölgesinde küçük bir yer olan Bûzîrî'de bir tekke açarak irşada başladı. Şeyhî'nin, "Meczûb'dan başka meczup kalmaz" sözü onun bu lakapla anılmasına yol açmıştır. Kendisinden hiç bahsetmeyen çağdaşı İbn Asker el-Mağribî bazı şeyhlerinin biyografisini verir ve bunlardan Ebü'r-Revâyin için, "Melâmetiyye tariki üzere idi"; Ali b. Ahmed ed-Devvâr için de, "Behlûl, meczup ve Melâmetiyye tariki üzere idi" diyerek her ikisinin de bazı garip hallerini kaydeder (Devḥatü'n-nâşir, s. 79-81). Onun cezbeli hali üzerinde bu iki şeyhinin etkisi olduğu açıktır. Vecd halinde iken bazı garip davranışlarda bulunur, anlaşılmaz sözler söyler, güçlü bir şiir yeteneğine sahip olurdu; söylediği rubâîler bütün Mağrib'de darbımesel haline gelmiştir. Meczûb'dan nakledilen ve daha çok zikir meclislerinde okunan şiirlerin hepsi tasavvufî muhtevaya sahip olup sosyal ve siyasal içerikli şiirlerin ona nisbeti şüphelidir (de Premare, s. 101 vd.). Muhammed Mehdî el-Fâsî, Cezûlî ve halifelerine dair Mümtiʿu'l-esmâʾ adlı eserinde Meczûb'un hiçbir amel ve hal iddiası olmayan, feyiz hali galip, gayb ve esrardan haber veren bir kimse olduğunu belirterek onun, "Bütün insanlar aslında meczuptur, fakat yalnız beni bununla andılar" sözünü nakleder (a.g.e., s. 229).

Hayatının sonuna doğru kendisinde sükûn halinin daha galip olduğu söylenen Meczûb'un zahir hal ve histen tamamen kopmadığı, dinî görevlerini tam olarak yerine getirdiği, eşleri ve çocukları olduğu, zâviyesinde beş vakit namazın düzenli olarak kılındığı, zikri oturarak yaptırdığı, birinin kalkıp taşkınlık yapması veya raksetmesi durumunda zikre son verdiği kaydedilir (a.g.e., s. 221, 222).

Zâviyesinin bulunduğu Bûzîrî'de hastalanan Meczûb isteği üzerine Miknâs'a götürülürken 9 Zilhicce 976 tarihinde (25 Mayıs 1569) Mirşâka'da öldü. Üç gün sonra da Miknâs'ta Bâbüîsâ dışına defnedildi. Halifesi Ebü'l-Mehâsin el-Fâsî'nin yaptırdığı türbesi ziyaretgâh olup bugün el-Meşhedü'l-İsmâilî'nin haremi içinde kalmıştır. Sözlü gelenekte ve yazılı kaynaklarda Meczûb'a birçok kerâmet ve keşif isnat edilir; vuku bulmadan önce birçok olayı haber verdiği, karada ve denizde insanların imdadına yetiştiği, her yıl Arafat'ta görüldüğü söylenir. Meczûb'un derledikleriyle kendi sözlerinden oluşan ve zikir meclislerinde okunan bir hizbi vardı.

Meczûb'un önde gelen müridleri arasında Ebü'l-Hasan Ali b. Kāsım el-

Kantarî el-Kasrî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali en-Neyyâr el-Kasrî, Kaddâr lakaplı Muhammed b. Yahyâ el-Bûhasîbî, Muhammed el-Lecâî anılır. Meczûb ölünce yerine Abdullah b. Hüseyin el-Megārî, onun da altı ay sonra vefatı üzerine Ebü'l-Mehâsin el-Fâsî geçti. İki oğlu Muhammed es-Seb' ve Ayyâd da babalarının bu halifesine intisap ettiler.

Meczûb'un şiirleri Henry de Castries'in Les moralistes populaire de l'Islam. Les gnomes de Sidi Abder-Rahman el-Medjedoub adlı eserine (Paris 1896) konu olmuş, Nûreddin Abdülkādir b. İbrâhim el-Ḳavlü'l-meʾsûr min kelâmi'ş-Şeyẖ ʿAbdirraḥmân el-Meczûb'da (Rabat, ts.) onun 127 rubâîsini derleyerek şerhetmiş, J. Scelles-Millie ve Buhârî Halîfe, Les quatrains de Medjdoub le sarcastique, poète maghrébin du XVIe siècle adlı eserinde (Paris 1966) bunların Arapça metinlerini vermiş ve açıklamalarla birlikte Fransızca'ya çevirmiştir. Tayyib es-Sıddıkī şiirlerini Dîvânü Sîdî ʿAbdirraḥmân el-Meczûb adlı eserde toplamış (Rabat 1979) Muhammed b. Azzûz da sözlerini derleyerek Arapça metin ve İspanyolca tercümesiyle birlikte yayımlamıştır (Pensamientos y maximas de Sidi Abdurrahman el-Maxdub, Madrid 1955).

Ebü'l-Mehâsin'in torununun oğlu Abdurrahman b. Abdülkādir b. Ali b. Yûsuf el-Fâsî'nin İbtihâcü'l-ḳulûb bi-ẖaberi'ş-Şeyẖ Ebi'l-Meḥâsin ve şeyẖihi'l-Meczûb'u ile onun biyografisine dair diğer eserlerde (bk. EBÜ'l-MEHÂSİN el-FÂSÎ) Meczûb'un hayatı ve menâkıbına dair bilgiler yer alır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Asker el-Mağribî, Devḥatü'n-nâşir (nşr. Muhammed Haccî), Rabat 1397/1977, s. 77-78, 79-81, 85, 140; Kādirî, Neşrü'l-mes̱ânî, I, 128; Hasan b. Muhammed Kûhin el-Fâsî, Ṭabaḳātü'ş-Şâẕeliyyeti'l-kübrâ (nşr. M. Edîb el-Câdir), Dımaşk 1421/2000, s. 237; O. Depont - X. Coppolani, Les confréries religieuses musulmanes (ed. M. J. Cambon), Alger 1897, s. 350, 457; Selâvî, el-İstiḳṣâ, IV, 151; V, 24, 88, 192; İbn Zeydân, İtḥâfü aʿlâmi'n-nâs, Rabat 1352/1933, V, 276-278; Abbas b. İbrâhim, el-İʿlâm, X, 400, 402-403; A. L. de Premare, Sîdi Abder-Rahmân el-Mejdûb, Paris 1985;

Abdullah b. Abdülkādir et-Telîdî, el-Muṭrib bi-meşâhîri evliyâˀi’l-Maġrib, Rabat 1421/2000, s. 167-173; Ch. Pellat, “al-Madjdhūb”, EI² (İng.), V, 1029.

Ahmet Özel

MECZUP

(المجذوب)

Mazhar olduğu cezbe sonucu sülûk etmeden Hakk'a eren velî anlamında tasavvuf terimi.

Sözlükte "kendine çekmek, yaklaştırmak" anlamındaki cezb (cezbe) kökünden türeyen meczûb kelimesi tasavvufta, bir daha kendine gelmemek üzere Allah'ın âniden kendine çektiği, dost edindiği ve dâimî surette huzurunda bulundurduğu velîleri tanımlamak için kullanılmıştır.

Dinî duygu ve heyecanlara genellikle cezbe denir ve bu anlamda her dindar kişi ve sâlik az çok cezbe sahibidir. Mutasavvıflar, bir anda Hakk'ın katına ulaşan meczupların bu yüce mertebeyi kendi gayretleriyle kazanmadıklarını, bunun kendilerine Hakk'ın bir lutfu olduğunu söylerler. Cezbe aklı baştan alan bir hal olduğundan meczuplar ömür boyu kendilerinden tamamen veya kısmen geçmiş bir durumda yaşarlar. Günlük işlerini yönetip düzenleyemedikleri gibi dinî emir ve yasaklara zâhiren tam olarak riayet etmezler. Dinî yükümlülüğe temel oluşturan aklî dengeye tam anlamıyla sahip olmadıklarından dinin emir ve yasaklarıyla da yükümlü sayılmayan meczuplara me'hûz (kendinden alınmış), meslûb (akıldan soyulmuş), ma'tûh (bunak), mağlûb (yenilmiş), vâlih (çılgın), behlûl (sâf), dîvâne ve mecnûn gibi unvanlar da verilir.

İbn Haldûn, meczupların bir bakıma delilere benzedikleri halde velâyet makamında

bulunduklarını ve sıddîkların hallerine sahip olduklarını belirttikten sonra fıkıh âlimlerinin onların velîliğini kabul etmediğini, ancak bunun yanlış bir hüküm olduğunu, zira ibadetin velîliğin mutlak şartı olmadığını, Allah'ın velîliği dilediğine lutfettiğini söyler. Ona göre meczuplar şer'î hükümlere tam anlamıyla uygun olmasa da ibadet ederler. Doğuştan saftırlar, kendilerine göre iyi işlerin yapılmasını teşvik eder, kötü işleri engeller, hiçbir kayıt altında bulunmadıklarından bazan gaybdan haber verirler

(Muḳaddime, s. 153; Şifâʾü's-sâʾil, s. 107). Hücvîrî, meczupların kulluk görevlerini yerine getirmekten âzat edildiklerini ileri sürer (Keşfü'l-maḥcûb, s. 331). Takıyyüddin İbn Teymiyye de güçlü bir sevgi ve zikir sebebiyle içine aşk ateşi düştüğü için aklı başından giden kişinin söz ve hallerinde mâzur olduğunu, bu durumda iken söylediği sözler ve davranışları sebebiyle kınanamayacağını, Allah'ın meczuplara akıl ve hal verdiğini, sonra akıllarını başlarından alıp onları cezbe halinde bıraktığını, dinin emir ve yasaklarına uymaktan da muaf tuttuğunu söyler (Mecmûʿu fetâvâ, X, 431).

Mutasavvıfların büyük bir kısmı sâlikin tasavvuf yolunda ancak cezbe ile ilerleyebileceği görüşündedir. Tasavvufta bir tarikata intisap ederek sülûkünü tamamlamamış ve cezbe halini yaşamamış sâliklere "mücerred sâlik" (sâlik-i gayr-i meczûb), tasavvuf yoluna girmeden ve yolun gereklerini yerine getirmeden âni bir cezbeye mazhar olan sâliklere "mutlak meczup" (meczûb-ı gayr-i sâlik), tasavvuf yoluna girip bu yolun çilesini çektikten sonra cezbe halini yaşamış olanlara "sâlik meczup" (sâlik-i meczûb), yaşadıkları bir cezbe halinin ardından tasavvuf yoluna girip kararlı bir şekilde bu yolun gereklerini yerine getirenlere "meczup sâlik" (meczûb-ı sâlik) denir. Gerçek meczup bunların ikincisidir, ancak mürşide ulaşmadığından kendisi ermiş olmakla birlikte irşad yetkisi yoktur.

Meczupları hakiki meczuplar, bunlara benzemeye çalışanlar ve meczupluk taslayanlar diye üçe ayıran Abdurrahman-ı Câmî, hakiki meczupların Hakk'a erdikten sonra bir daha geriye dönüp insanlara rehberlik yapamadıklarını, kendilerinden geçmiş ve fâni olmuş bir şekilde yaşadıklarını; meczup olmayan, fakat samimi olarak meczuplara benzemeye çabalayanların bazan Hak'tan gelen ışıklar ve râihalar sebebiyle kendinden geçip meczuplar gibi hareket ettiklerini, ancak bazan ışık ve koku kesildiğinden karanlıkta nefisleriyle baş başa kaldıklarını; meczupluk taslayanların ise dinin emir ve yasaklarına uymamak için cezbe halinde göründüklerini, Hakk'ın iradesiyle hareket ettikleri için sorumlu olmadıklarını ileri sürdüklerini ve bunların ibâhî zındık olduğunu söyler (Lâmiî, s. 15, 19-20). Bunlarla meczup arasındaki fark tabii şekilde titreyen elle bilinçli olarak titretilen ele benzetilmiştir. Serrâc bu tür meczupluğu bir sapkınlık olarak görür (el-Lümaʿ, s. 525).

Gelecekle ilgili olarak verdikleri haberlerin bazan doğru çıkması, bazan da hikmetli sözler söylemeleri meczupların halkın gözündeki itibarını arttırmış, bu da dinî hükümlere ve ahlâk kurallarına uymayan söz ve davranışlarının mâzur görülmesine sebep olmuştur. Şa‘rânî, büyük velîler olarak tanıttığı meczupların bu tür söz ve davranışları hakkında bilgi verir (Ṭabaḳāt, II, 141-143, 173, 184-187). Ünlü meczup Ma‘şûk-ı Tûsî'nin içki içtiği, şair Senâî'yi de içki içen bir meczubun irşad ettiği nakledilir (bk. Lâmiî, s. 349, 666).

Bütün İslâm âleminde rastlanan meczuplar bulundukları çevrelerde büyük saygı görmüş, meczup sıfatı birçok sûfînin unvanı olarak kullanılmış, ölen meczuplara türbeler yapılarak kabirleri ziyaretgâh haline getirilmiş, adlarına mescidler ve camiler yapılmıştır. Bazı meczupların diğerlerinden daha üstün olduğunu belirtmek için onlara "kutbü'l-meczûbîn" denilerek ruhaniyetlerinden feyiz alınması gerektiğine ve kerâmet sahibi olduklarına inanılmıştır (bk. BEHLÛL). Ayaşlı Şâkir Efendi ve Neyzen Tevfik son devrin tanınmış meczupları arasında zikredilebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Tehânevî, Keşşâf, I, 758; Hakîm et-Tirmizî, Ḫatmü'l-evliyâʾ (nşr. Osman İsmâil Yahyâ), Beyrut 1965, s. 408-420; Serrâc, el-Lümaʿ, s. 264, 420, 525, 528; Sülemî, Ṭabaḳāt, Kahire 1949, s. 188, 488; Hücvîrî, Keşfü'l-maḥcûb, s. 331; İbnü'l-Cevzî, Ṣıfatü'ṣ-ṣafve, II, 512; Ferîdüddin Attâr, Teẕkiretü'l-evliyâʾ, Tahran 1346 hş., s. 531, 650; Şehâbeddin es-Sühreverdî, ʿAvârifü'l-maʿârif, Beyrut 1966, s. 50, 87-88; İbnü'l-Arabî, el-Fütûḥât, Kahire 1293, I, 323-326; Mevlânâ, Mesnevî, V, 168; VI, 87, 119, 229; Sa‘dî-i Şîrâzî, Bostan (trc. Kilisli Rifat), İstanbul 1943, s. 215; İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, X, 431; Kâşânî, Iṣṭılâḥâtü'ṣ-ṣûfiyye, s. 77; a.mlf., Leṭâʾifü'l-iʿlâm (nşr. Saîd Abdülfettâh), Kahire 1996, II, 270; Muhammed b. Münevver, Esrârü't-tevḥîd, Tahran 1348, s. 25, 65; İbn Haldûn, Muḳaddime, Tunus 1984, s. 153; a.mlf., Şifâʾü's-sâʾil, s. 107; Câmî, Nefeḥât, Tahran 1370, s. 593, 1042; Lâmiî, Nefehât Tercümesi, s. 15, 19-20, 349, 532, 666; Şa‘rânî, Ṭabaḳāt, Kahire 1951, II, 141-143, 173, 184-187; Sarı Abdullah Efendi,

Semerâtü’l-fuâd, İstanbul 1288, s. 43-48; Ma‘sûm Ali Şah, Ṭarâʾiḳ, II, 52-54; Bedîüzzaman Fürûzanfer, Meczûbân u Âşûftegân der Âs̱âr-ı ʿAṭṭâr, Şerḥ-i Aḥvâl ü Naḳd-i Taḥlîl-i Âs̱âr-ı Şeyḫ Ferîdüddîn-i ʿAṭṭâr-ı Nîşâbûrî, Tahran 1339 hş.; Seyyid Sâdık-ı Gûherîn, Şerḥ-i Iṣṭılâḥât-ı Taṣavvuf, Tahran 1368, IV, 36-42; Abdülhüseyin Zerrînkûb, Dünbâle-i Cüstücû der Taṣavvuf-i Îrân, Tahran 1369 hş., s. 39-47; A. Schimmel, İslâm’ın Mistik Boyutları (trc. Ergün Kocabıyık), İstanbul 1990, s. 35, 113, 202, 380.

Süleyman Uludağ

MEÇHUL

(المجهول)

Kimliği veya kişiliği bilinmeyen râvi hakkında kullanılan hadis terimi.

Sözlükte "bilmemek, tanımamak" anlamındaki cehl (cehâlet) kökünden türeyen bir isimdir. Terim olarak hiç bilinmeyen veya yeterince tanınmayan râviyi ifade eden bir kavram olup ma'rûfun karşıtıdır. Bir râvi ismi, künyesi, lakabı, sanatı, sıfatı ve nisbesi gibi özelliklerinden biri veya birkaçı ile meşhur olmasına rağmen herhangi bir amaçla onun tanınmadığı bir özelliğiyle adlandırılıp farklı bir şahıs izlenimi verilmeye çalışılması veya kısaltma için adının hiç belirtilmemesi (ibhâm) ya da bir tek râvisinin bulunması halinde meçhul olur. Meselâ Muhammed b. Sâib b. Bişr el-Kelbî bazan dedesine nisbetle Muhammed b. Bişr, bazan Hammâd b. Sâib, bazan da Ebü'n-Nadr, Ebû Saîd, Ebû Hişâm gibi farklı isim ve künyelerle adlandırılarak kimliği ve kişiliği belirsiz hale getirilmiştir. Bir haber nakledilirken, "Bana adamın biri, bir şeyh ... haber verdi" gibi bir ifade kullanılarak hocanın adının gizlenmesi veya Amr Zûmür, Sem'ân b. Meşnec el-Hezhâz, Bekir b. Karvaş, Yezîd b. Süheym, Cürey b. Küleyb ve Umeyr b. İshak gibi kimselerin tek râvilerinin bulunması rivayeti meçhul durumuna getirir (ayrıca bk. CEHÂLET).

Hadis ilminde meçhul râviler iki kısma ayrılır. 1. Mechûlü'l-ayn (cehâletü'l-ayn). Bu ifade ilk bakışta kimliği belirsiz kişi diye anlaşılsa da terim olarak "adı belli olduğu halde hadis öğrenimi ve öğretimi bilinmeyen", kısaca "tek râvisi olan kimse" mânasına gelir (Hatîb el-Bağdâdî, s. 88). Böyle bir râviye "mechûlü'z-zât" da denilir. Hadisçiler, meçhul terimini genelde mechûlü'l-ayn anlamında kullanmakla beraber Ebû Hâtim er-Râzî bununla cehâletü'l-vasfı (cehâletü'l-hâl) kasteder (Şemseddin es-Sehâvî, I, 320; Leknevî, s. 229-230). Mechûlü'l-ayn olan bir râvi, tanınan iki âlimin kendisinden hadis rivayet etmesi

halinde bu durumdan kurtulmakla beraber adâleti sabit olmaz (Hatîb el-Bağdâdî, s. 88). İbnü'l-Medînî, Zühlî, Bezzâr, Dârekutnî, İbn Abdülber

enNemerî, Zehebî ve İbn Hacer el-Askalânî gibi hadis ve usul âlimlerinin büyük çoğunluğu bu görüştedir. Buna karşılık İbn Huzeyme ve İbn Hibbân, cehâletü'l-ayn durumunun ortadan kalkması için meşhur bir râvinin rivayetini yeterli görmüşlerdir. Diğer taraftan cehâletü'l-ayn halinin ortadan kalkmasında sayı şartını dikkate almayanlar da vardır. İbnü's-Salâh, Buhârî ve Müslim'in el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ'lerinde bu yöndeki bazı uygulamalarına dayanarak onların bu görüşte olduğunu belirtir, kendisinin de bu görüşü benimsediği izlenimini verir; aslında bu konudaki ihtilâfın ta'dîl için bir kişinin tezkiyesinin yeterli olup olmadığı meselesine dayandığını söyler (ʿUlûmü'l-ḥadîs̱, s. 54). Nevevî ve Tîbî'nin de benimsediği bu görüş, bir haberin veya bir tenkit hükmünün kabulü için sayı şartı aranmadığı gibi cehaletin kalkmasında da aranmaması gerektiği düşüncesine dayanır (Tîbî, s. 91). İbn Receb ise sadece sayıya bakılmayıp aynı zamanda râvinin hadisçiliği, muhaddisler arasındaki şöhreti ve rivayetlerinin azlığı çokluğu gibi hususlara da dikkat edilmesini ister (Şerḥu ʿİleli't-Tirmiẕî, s. 80). Mechûlü'l-ayn olan râvinin rivayetinin kabul edilip edilmeyeceği konusunda farklı görüşler vardır. Cumhura göre mechûlü'l-ayn olan râvi adı sanı belli olmayan râvi hükmünde olup rivayeti kabul edilmez. Râvide Müslümanlık'tan başka bir şart aramayanlara göre ise kesin olarak kabul edilir. Hanefîler'e nisbet edilen bu görüşü İbn Huzeyme ve İbn Hibbân da benimsemiştir. Mechûlü'l-ayn olan râvinin rivayetini bazı şartlar dahilinde kabul eden âlimlerden biri olan Ahmed b. Hanbel'e göre Mâlik b. Enes, Yahyâ b. Saîd el-Kattân ve Abdurrahman b. Mehdî gibi yalnızca âdil kimselerden rivayet etme kararlılığı gösteren güvenilir şahısların meçhul kimselerden rivayet ettikleri hadisler makbuldür. İbn Abdülber enNemerî, bu kapsamı daha da genişleterek meçhul sayılan râvinin kahramanlık, zühd, edebiyat veya sanat gibi bir yönüyle meşhur olması durumunda rivayetini geçerli sayar (İbnü's-Salâh, s. 160-161). Bazı âlimler ise tek râvisi olan meçhul şahsın ayrıca bir cerh ve ta'dîl uzmanı tarafından tezkiye edilmesi (İbn Hacer, Nüzhetü'n-naẓar, s. 46) veya tek kalan râvinin aynı zamanda cerh ve ta'dîl uzmanı olması halinde rivayetinin geçerli olduğunu söylemişlerdir. İbnü'l-Kattân'ın tercih ettiği bu görüşü İbn Hacer de en doğru görüş olarak kabul etmiş, ayrıca Sehâvî bunu benimsemiştir (Fetḥu'l-muġîs̱, I, 320). Meçhul râvinin sahâbî olması durumunda bütün sahâbeyi âdil kabul eden Ehl-i sünnet, Mu'tezile ve Zeydiyye'ye göre hepsinin rivayeti makbuldür (Emîr es-San'ânî, II, 186). İbn Hacer güvenilirlik bakımından râvileri on iki mertebeye ayırmış ve mutlak meçhul lafzıyla

cerhedilenleri dokuzuncu sırada zikretmiştir (Taḳrîbü’t-Tehẕîb, s. 14).

2. Mechûlü’l-hâl. Kendisinden iki veya daha fazla güvenilir râvi rivayette bulunduğu halde hadisçiler arasında tanınmayan ve hakkında herhangi bir cerhta‘dîl hükmü olmadığından durumu bilinmeyen râvidir. Böyle bir râviye “mechûlü’l-adâle, mechûlü’l-vasf, mechûlü’s-sıfa, mestûr” da denilmektedir. Bazı usulcüler hem dış hem de iç yönüyle adâleti bilinmeyenleri mechûlü’l-hâl, dış yönüyle âdil fakat iç yönüyle adâleti bilinmeyenleri de mestûr veya “mechûlü’l-adâle bâtınen” diye nitelendirmişlerdir. Ancak İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî, Ferrâ el-Begavî, İbnü’s-Salâh, İbn Dakīkul‘îd, Zehebî ve İbn Hacer el-Askalânî gibi hadis ve usul âlimleri bu kavramlar arasında bir fark görmemişlerdir. Cumhura göre adâleti bilinmeyen mechûlü’l-hâl râvinin rivayeti makbul değildir. Buna karşılık başta Hanefîler olmak üzere Süleym b. Eyyûb er-Râzî gibi bazı Şâfiîler ve İbn Hibbân ile İbn Fûrek gibi bir kısım hadisçi ve usulcüler mechûlü’l-hâl râvilerin rivayetlerini geçerli saymışlardır (Şemseddin es-Sehâvî, I, 322). Bazıları Ebû Hanîfe’ye dayandırılan bu görüşü râvinin, insanların genelde âdil kabul edildiği İslâm’ın ilk döneminde yaşamış olması şartına bağlayarak Hz. Peygamber’in en hayırlı nesiller olduklarına şahitlik ettiği ilk üç râvi tabakasını teşkil eden sahâbe, tâbiîn ve tebeu’t-tâbiîn ile sınırlandırmış, daha sonraki râviler hakkında müteahhir Hanefî âlimlerinin cumhurla aynı görüşte olduklarını söylemişlerdir (Bahrülulûm el-Leknevî, II, 181 vd.). Meçhul râviyi “adâleti araştırmakla anlaşılamayan ve şahsı da bilinmeyen kimse” diye tanımlayan İmam Şâfiî, böyle bir râvinin rivayetiyle ihticâc edilemeyeceğini belirtmekle birlikte (Şemseddin es-Sehâvî, I, 325) başkasının iç yüzünün bilinmeyeceği, kişinin âdil olup olmadığının zâhirine bakılarak kabul edileceğini söylemekte (İḫtilâfü’l-ḥadîs̱, s. 36), böylece mestûrun rivayetinin kabulüne onay vermektedir. İbnü’s-Salâh, meşhur hadis kitaplarının çoğunda, vefatlarının üzerinden uzun zaman geçmiş ve iç durumlarını araştırma imkânı kalmamış pek çok râvi hakkındaki uygulamanın bu doğrultuda olduğunu ve onların zâhir halleriyle yetinildiğini belirterek bu görüşü desteklemekte, Nevevî de tanınmış birçok âlimin mestûr râvilerin rivayetini kabul ettiğini ve en doğru görüşün de bu olduğunu söylemektedir (Şerḥu Müslim, I, 140). Çünkü haberlerin kabulü haber verene duyulan hüsnüzanna dayanır ve hiç kimse râvinin iç yüzünü bilmekle mükellef değildir. Zehebî, Buhârî ve Müslim’in el-Câmiʿ u’ṣ-ṣaḥîḥ’lerinde bu türden pek çok râvi bulunduğunu söylemekte,

böylece zâhire göre hüküm verme zorunluluğunun mestûr râvinin rivayetini kabul etmeyi gerektirdiği anlaşılmaktadır. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî ise bu konuda orta bir yol tutarak mechûlü'l-hâl olan râvinin rivayetinin mutlak anlamda red veya kabul edilemeyeceğini, durumu açıklığa kavuşuncaya kadar beklemek gerektiğini belirtmiş (el-Burhân, I, 615-616), İbn Hacer de bu görüşü benimsemiştir (Nüzhetü'n-naẓar, s. 46). Mechûlü'l-hâl râvinin hükmü konusundaki bu ihtilâf, aslında rivayetlerin kabulü için râvinin âdil olduğunun bilinmesi mi yoksa fâsık olduğunun bilinmemesi mi gerektiği sorusunun cevabıyla ilgilidir. Râvinin âdil olduğunun bilinmesi esas alındığı takdirde mestûrun rivayeti benimsenmekte, ikincisi esas alındığında ise reddedilmektedir. İbn Hacer el-Askalânî, mestûr veya mechûlü'l-hâl diye cerhedilen râvileri güvenilirlik sıralamasında yedinci sırada zikretmiştir (Taḳrîbü't-Tehẕîb, s. 14). Şahsı tanındığı ve âdil olduğu bilindiği halde adı ve nisbesi bilinmeyen râvinin rivayetinin makbul olduğunda görüş birliği vardır (Süyûtî, I, 321).

Konuyla ilgili bir başka kavram da "cehâletü't-ta'yîn" olup bir râvinin, adını belirterek, "Bana falan veya filan haber verdi" gibi şüpheli bir ifade kullandığı, fakat rivayetin bunlardan hangisine ait olduğunu tam kestiremediği rivayet türüdür. Bu durumda râvinin her iki hocası da güvenilir ise o rivayet kabul edilir, hangisinin güvenilir olduğu bilinemezse rivayet reddedilir (a.g.e., I, 322).

Meçhul kavramı üçüncü dereceden bir cerh lafzı olup meçhul olduğu söylenen râvinin hadisi delil değeri taşımaz, ancak i'tibar* için kullanılabilir. Diğer taraftan ricâl kaynaklarında râvilerin meçhul olup olmadığı konusunda bazan farklı, hatta çelişkili hükümler verildiği görülmektedir. Bu çelişkilerin giderilmesi için müelliflerin tenkit tarzının ve telif usulünün

bilinmesi önemlidir. Meselâ muhaddislerin çoğunluğu meçhul ifadesini "mechûlü'l-ayn" anlamında kullanırken Ebû Hâtim aynı tabirle cehâletü'l-vasfı kastetmektedir (Leknevî, s. 229-230). Cerhteki katı tutumuyla bilinen İbnü'l-Kattân el-Mağribî'nin bazı râviler hakkında söylediği, "Adâleti sabit değildir" veya, "Hali bilinmiyor" gibi ifadeler ona has bir kullanım olup o râvinin meçhul veya güvenilmez olduğunu belirtmez. Çünkü İbnü'l-Kattân bu ifadeyle güvenilir olduğu belirtilmemiş râvileri kasteder. Halbuki

cumhura göre kendisinden birkaç râvinin rivayeti bulunan ve münker hadis nakletmeyen kimsenin hadisi sahihtir. Nitekim Ṣaḥîḥayn'de kimsenin tenkit etmediği, meçhul de olmayan böyle birçok mestûr râvi vardır. Bunun bir sonucu olarak İbnü'l-Kattân cumhurun aksine, Buhârî ve İbn Ebû Hâtim gibi meşhur münekkitlerin râviler hakkında bir şey söylememesini meçhullük alâmeti saymıştır. Halbuki Takıyyüddin İbn Teymiyye, Münzirî, Zehebî, İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye, Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylaî, Ebü'l-Fidâ İbn Kesîr, Bedreddin ez-Zerkeşî, Heysemî ve İbn Hacer el-Askalânî gibi hadis âlimleri Buhârî'nin bir râvi hakkındaki sükûtunun genelde bir cerh, özelde ise bir cehalet gerekçesi olamayacağı sonucuna varmışlardır (a.g.e., s. 232). Aynı şekilde Zehebî'nin Mîzânü'l-iʿtidâl adlı eserinde herhangi bir kaynağa isnat etmeksizin mutlak olarak kullandığı bütün meçhul tabirlerinin aslında Ebû Hâtim er-Râzî'ye ait olduğunun bilinmesi gerekir. Diğer taraftan meçhul denilen râviler hakkında hata ihtimali de göz önünde bulundurulmalıdır. Nitekim Ebû Hâtim er-Râzî, Hakem b. Abdullah el-Basrî, Ahmed b. Âsım el-Belhî, İbrâhim b. Abdurrahman el-Mahzûmî, İbn Hazm da Tirmizî, İbn Mâce, Ebü'l-Kāsım el-Begavî gibi tanımadıkları birçok meşhur râviyi meçhul olarak nitelendirdikleri için eleştirilmiş (İbn Hacer, Tehẕîbü't-Tehẕîb, IX, 388; Şemseddin es-Sehâvî, I, 325) ve diğer münekkitlerin değerlendirmelerine uymayan meçhul hükümlerine güvenilemeyeceği belirtilmiştir (Zafer Ahmed et-Tehânevî, s. 268; Leknevî, s. 253-254).

Hadis literatüründe ricâl kaynakları dışında meçhul râvilerle ilgili müstakil kitaplar da mevcuttur. Bunlar arasında Buhârî, Müslim ve Hasan b. Süfyân'ın Kitâbü'l-Vuḥdân, Hatîb el-Bağdâdî'nin Muvażżıḥu evhâmi'l-cemʿ ve't-tefrîḳ (DİA, XVI, 457), İbn Beşküvâl'in Kitâbü Ġavâmıżi'l-esmâʾi'l-mübheme el-vâḳıʿa fî mütûni'l-eḥâdîs̱i'l-müsnede (a.g.e., XIX, 377) adlı eserleri sayılabilir.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "chl" md.; Tâcü'l-ʿarûs, "chl" md.; Şâfiî, er-Risâle (nşr. Ahmed M. Şâkir), Kahire 1399/1979, s. 482; a.mlf., İḫtilâfü'l-ḥadîs̱ (nşr. M.

Ahmed Abdülazîz), Beyrut 1986, s. 36; İbn Hibbân, es̱-S̱iḳāt, I, 13; Hatîb el-Bağdâdî, el-Kifâye (nşr. Ebû Abdullah es-Sevrakī - İbrâhim Hamdî elMedenî), Medine, ts. (el-Mektebetü'l-ilmiyye), s. 88-89; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, el-Burhân fî uṣûli'l-fıḳh (nşr. Abdülazîm ed-Dîb), Devha 1399, I, 614-616; İbnü's-Salâh, ʿUlûmü'l-ḥadîs̱, Kahire, ts. (Mektebetü'l-Mütenebbî), s. 53-54, 160-161; Nevevî, Şerḥu Müslim, I, 136, 139, 140; a.mlf., et-Taḳrîb, Kahire 1388/1968, s. 17, 18; a.mlf., İrşâdü ṭullâbi'l-ḥaḳāʾiḳ (nşr. Nûreddin Itr), Dımaşk 1412/1992, s. 112-114; İbn Dakīkul'îd, el-İḳtirâḥ (nşr. Kahtân Abdurrahman ed-Dûrî), Bağdad 1402/1982, s. 323-325; Tîbî, el-H̱ulâṣa fî uṣûli'l-ḥadîs̱ (nşr. Subhî es-Sâmerrâî), Beyrut 1405/1985, s. 89-91; Zehebî, Mîzânü'l-iʿtidâl, I, 3, 5, 556; III, 426; a.mlf., Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XII, 281; a.mlf., el-Mûḳıẓa (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1405, s. 82; İbn Receb, Şerḥu ʿİleli't-Tirmiẕî (nşr. Subhî es-Sâmerrâî), Beyrut 1405/1985, s. 79-80, 81, 82; İbn Hacer, Hedyü's-sârî, Beyrut 1402/1982, s. 396-411; a.mlf., Nüzhetü'n-naẓar, Kahire 1409/1989, s. 46-47, 49, 50; a.mlf., Tehẕîbü't-Tehẕîb, I, 4; IX, 388; a.mlf., Lisânü'l-Mîzân, I, 14; a.mlf., Taḳrîbü't-Tehẕîb, Beyrut 1416/1996, s. 14; Şemseddin es-Sehâvî, Fetḥu'l-muġīs̱, Beyrut 1403/1983, I, 316, 319, 320-325; Süyûtî, Tedrîbü'r-râvî (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Beyrut 1399/1979, I, 316-322; Emîr es-San'ânî, Tavżîḥu'l-efkâr (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1366, II, 185, 186, 193, 463-464; Bahrülulûm el-Leknevî, Fevâtiḥu'r-raḥamût, Beyrut 1423/2002, II, 181 vd.; Leknevî, er-Refʿ ve't-tekmîl, s. 229-230, 231-232, 253-254, 257-259, 392; Tecrid Tercemesi, Mukaddime, I, 319-326; Zafer Ahmed et-Tehânevî, Ḳavâʿid fî ʿulûmi'l-ḥadîs̱ (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1392/1972, s. 268; Kettânî, er-Risâletü'l-müstetrafe (Özbek), s. 132, 185; Haldûn el-Ahdeb, Esbâbü iḫtilâfi'l-muḥaddis̱în, Cidde 1407/1987, II, 439-480; Abdullah Aydınlı, Hadis Istılahları Sözlüğü, İstanbul 1987, s. 94; Emin Âşıkkutlu, Hadiste Ricâl Tenkîdi, İstanbul 1997, s. 125-127, 183; Zekeriyyâ el-Ensârî, Fetḥu'l-bâḳī ʿalâ Elfiyyeti'l-ʿIrâḳī, Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), I, 323-329; Mustafa M. Ebû Amâre, "Eḍvâʾ ʿalâ rivâyeti'l-mechûl ʿinde ehli'l-ḥadîş", Ḥavliyyâtü Külliyeti uṣûli'd-dîn bi'l-Ḳāhire, sy. 10, Kahire 1413/1993, s. 119-152; M. Yaşar Kandemir, "Hatîb el-Bağdâdî", DİA, XVI, 457; Nadir Özkuyumcu, "İbn Beşküvâl", a.e., XIX, 377.

Emin Âşıkkutlu

MEÇHÛLİYYE

(المجهوليّة)

Allah'ın bazı isim ve sıfatlarını bilip bazılarını bilmeyen kimsenin de mümin sayılacağını kabul eden ve Hâricî fırkalarından birini oluşturan Acâride'nin bir kolu

(bk. ACÂRİDE).

MED

(المد)

Harfin sesinin harekesi yönünde uzatılmasını ifade eden tecvid terimi.

Sözlükte “arttırmak, ziyade etmek” anlamına gelen medd kelimesi “çekmek, yaymak, döşemek, uzatmak” gibi mânalarda (Lisânü’l-ʿArab, “mdd” md.) Kur’ân-ı Kerîm’de otuz üç yerde geçmektedir. Terim olarak ise bir harekeli harfin önünde yer alan ve harfin harekesi türünden olan bir med harfiyle harfin sesinin harekesi yönünde uzatılmasına denir (Ali el-Kārî, s. 81). Ziyade med sebebi olan hemze ve sükûn bulunmadığında sadece med harflerinden biriyle yapılan uzatmaya “tabiî med” (medd-i tabîî) denir ve bu tür medler ayrıca kasr olarak da adlandırılır. Tabiî medler Arap dilinin aslında var olan, dilin kelime yapısındaki uzun hecelerdir.

Tabiî medlerin oluşumunda “med harfleri” (hurûf-ı med) adı verilen şu üç harften birinin bulunması şarttır: Kendisinden önceki harf (mâ kabli) üstün harekeli olduğunda daima med harfi olan elif (نا gibi); kendisi sâkin, bir önceki harf ötre harekeli vav (قولوا gibi); kendisi sâkin, bir önceki harf esre harekeli yâ (في gibi). Med harfleri çoğu yerde yazıda görülmekle birlikte bazı durumlarda yalnız telaffuzda vardır (له - به gibi). Tabiî medlerin uzatılma süresi özellikle Kur’ân-ı Kerîm tilâveti sırasında hassasiyet isteyen bir konu olur. Bu süre için birim olarak elif ölçüsü kullanılır (İbnü’l-Cezerî, I, 322). Bu ise elif diyecek veya elif (ا) yazacak kadar bir süredir. “Bir parmak kaldırılacak kadar” ifadesi (Karabaş, s. 5) ve diğer bazı ölçüler, öngörülen bu sürenin Kur’an’ı güzel okuyan üstatların ağzından (fem-i muhsin) onları dinleyerek tesbit edilmesi gerektiğini belirtir.

Tabiî med üzerine ilâve edilerek med edilen fer‘î (arazî) medler, med harfinden sonra gelen hemze veya sükûn faktörüne göre sınıflandırılmıştır. a) Med harfini takiben aynı kelimede hemze bulunuyorsa buna “muttasıl med” (medd-i muttasıl) denir (شاء - سوء - جيئ gibi). b) Hemze med harfinden sonra ayrı kelimede bulunuyorsa “munfasıl med” (medd-i munfasıl) meydana gelir (يا أبت - قوا أنفسكم - وفي أموالهم gibi). Munfasıl medde “câiz

med” adı da verilir ve kıraat imamlarına göre bir, iki, üç, dört ve beş elif mertebeleriyle icra edilir. Muttasıl med ise vâcip meddir. Onda

sadece bir elif (kasır) mertebesi yoktur (İbnü’l-Cezerî, I, 321-326). c) Med harfinden sonra vakıf ve vasıl hallerinde değişmeyen sükûn (sükûn-ı lâzım) bulunuyorsa buna “lâzım med” (medd-i lâzım) denir (الحاقة - تأمرونّي - قٓ - نٓgibi). d) Med harfinden sonra ârız sükûn (vakıf halinde telaffuzda var olan, vasıl halinde düşen) bulunuyorsa buna da “ârız med” (medd-i ârız) adı verilir (يعلمون - مؤمنين - تكذّبانgibi). Ârız medlerin icrasında kasırla da iktifa edilirken lâzım medler mutlaka tabiî medde ilâve ile uygulanmıştır. Ârız ve lâzım medlerde süre tûl (üç elif, dört elif), tavassut (iki elif) ve kasırla (bir elif) ifade edilir.

Bir başka med türü de “lîn harfleri” denilen vav ve yâ mahreclerinin uzatılması şeklinde olur. Sâkin vav ve “yâ”dan önceki harf fethalı olur, sonraki harf üzerinde de vakfedilirse “lîn med” (medd-i lîn) meydana gelir ve mutlak tavassut ve tûl ile med edilir (الصّيفْ - نومgibi). Bazı kıraat imamları medleri konumlarının farklılığı sebebiyle “medd-i hacz, medd-i adl, medd-i mübâlağa, medd-i bedel” gibi ondan çok farklı isimle anmışlardır (Ali b. Muhammed es-Sehâvî, II, 522).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “mdd” md.; Dânî, et-Teysîr (nşr. O. Pretzl), İstanbul 1930, s. 30-31; Ebû Caʽfer İbnü’l-Bâziş, el-İḳnâʿ fi’l-ḳırâʾâti’s-sebʿ (nşr. Abdülmecîd Katâmiş), Dımaşk 1403, I, 476; Ali b. Muhammed es-Sehâvî, Cemâlü’l-ḳurrâʾ ve kemâlü’l-iḳrâʾ (nşr. Ali Hüseyin el-Bevvâb), Mekke 1408/1987, II, 522; İbnü’l-Cezerî, en-Neşr, I, 321-326; Karabaş, Karabaş Tecvidi, İstanbul 1328, s. 5; Süyûtî, el-İtḳān (nşr. Abdülmünʽim el-Hafâcî), Kahire 1370/1951, I, 96-98; Ali el-Kārî, el-Mineḥu’l-fikriyye ʿalâ metni’l-Cezeriyye, Kahire 1308, s. 81; Bennâ, İtḥâfü fużalâʾi’l-beşer, İstanbul 1285, s. 45-55; Lebîb es-Saîd, el-Cemʿu’ṣ-ṣavtiyyü’l-evvel bi’l-Ḳurʾân, Kahire, ts., s. 103-112.

Mehmet Ali Sarı

MEDÂİN

(المدائن)

Sâsânîler’in başşehri.

Bugünkü Bağdat’ın 30 km. kadar güneydoğusunda Dicle nehrinin her iki yakasına Partlar ve Sâsânîler döneminde karşılıklı kurulan yedi ayrı şehirden meydana gelmiş, bu şehirler taş veya duba köprülerle birbirine bağlanmıştır. Arapça medîne (şehir) kelimesinin çoğulu olan medâin, Ârâmîler tarafından bu şehirler topluluğuna verilen aynı anlamdaki medînethâ adının Arapça’ya uyarlanmış şeklidir. Burası Sâsânîler’in başşehri ve hükümdarların kışlık ikametgâhı olduğu gibi yahudi ve Nestûrîler’in önemli merkezlerinden biriydi. Ârâmî, Pers, Rum ve Suriyeliler’den meydana gelen kozmopolit nüfus içinde yahudi, hıristiyan ve Mecûsîler çoğunluktaydı. Başşehrin yönetim, endüstri ve ticaret bölgeleri arasına saray ve köşkler, bahçeler, merasim binaları, anıtlar ve çeşitli meydanlar serpiştirilmişti.

Medâin’in aslında yedi şehirden oluştuğu bilinmekteyse de Sâsânîler’in son zamanlarından itibaren dört veya beş şehrin varlığından söz edildiği görülmektedir. Bunlardan en eskisi, milâttan önce I. yüzyılda Dicle’nin sol yakasında Partlar tarafından kurulan ve Arap kaynaklarında Medînetülatîka veya Taysefûn (Tusfûn), genellikle de doğrudan Medâin adıyla zikredilen Ktesiphon’dur. Arap-İslâm kaynaklarında Beytülebyaz adıyla geçen hükümdarlık sarayı burada bulunuyordu. Sâsânîler’in son zamanlarında hükümdarlar kışın daha çok Destecird’de oturduklarından şehrin bu açıdan önemi azalmıştı. Ktesiphon’un güneyinde uzayıp giden alana I. Şâpûr (241-272) Espânbur adı verilen bir şehir inşa ettirdi. Daha sonra I. Hüsrev (Enûşirvan), Bizans’tan yeni ele geçirdiği Antakya’yı örnek alarak 540 yılında Espânbur’dan yaklaşık 5 km. uzakta Veh Antioh-ı Hüsrev denilen şehri kurdu ve Antakya’dan getirilen esirleri buraya yerleştirdi. Antakya’dan getirilen Bizanslılar oturduğu için bölge halkı arasında Rûmegān veya Rûmiye olarak da bilinen şehirde VI. yüzyılın sonlarında 30.000 kişinin yaşadığı tahmin edilmektedir. Dicle’nin sağ yakasında ise

daha önceden I. Erdeşîr'in (226-240) dairevî plan üzerine kurduğu, milâttan önce IV. yüzyılın başlarında Selevkoslar döneminde inşa edilen Seleukeia'nın güney yarısını kaplayan Veh Erdeşîr yer alıyordu. Temelde bir endüstri ve ticaret merkezi olan şehir surlarla çevrilmişti ve burada bir darphâne, Nestûrîler'e ait bir katedral ve Nestûrî piskoposunun ikametgâhı bulunuyordu. Arap kaynaklarında Behüresîr (Behrasîr) adıyla zikredilen şehrin bazı kesimleri VI. yüzyılda terkedilmiş durumdaydı ve nüfusunun büyük bir kısmı yahudi idi. Behüresîr'in yaklaşık 5 km. güneyinde Nehrülmelik'in Dicle'ye kavuştuğu yerdeki Sâbât adlı mevki de buraya dahil edilmektedir.

Medâin, 16 yılının Safer ayında (Mart 637) Sa'd b. Ebû Vakkās kumandasındaki birlikler tarafından İslâm topraklarına katılmıştır. Kûfe'nin 30 km. güneyinde cereyan eden Kādisiye Savaşı'nda (15/636) Sâsânîler'e karşı büyük bir zafer kazanan İslâm orduları Medâin'e doğru kaçan Sâsânî askerlerini kovalayarak ilerlediler. Öncelikle Batı Medâin'de yer alan Sâbât ve ardından iki aylık kuşatmadan sonra Behüresîr ele geçirildi. Yönetim merkezi olan Doğu Medâin'e (Ktesiphon) ulaşmak için Dicle nehrinin geçilmesi gerekiyordu. İranlılar kayıkları bölgeden uzaklaştırıp köprüleri yıktıklarından Ktesiphon'a ulaşmak hayli zordu. Askerin zorlandığını gören Sa'd, etkili bir konuşma yaparak karşıya geçilmesi halinde o ana kadar verdikleri mücadelenin karşılığını göreceklerini söyledi ve kendilerini cesaretlendirdi. Ordunun karşıya geçmesi üzerine İranlılar korku ve şaşkınlık içinde Hulvân'a doğru kaçtılar. Kisrâ III. Yezdicerd ve saray erkânı daha önce buraya kaçmış, ordunun önemli bir kısmı da Ktesiphon'a 35 km. kadar mesafede bulunan Cisrinehrevân'a çekilmişti. Böylece Medâin'e giren İslâm ordusu herhangi bir mukavemetle karşılaşmadan şehri devlet hazinesi ve bazı askerî birliklerle beraber teslim aldı. Sa'd, Medâin halkıyla isteyenlerin ayrılabileceklerine, isteyenlerin cizye ve haraç ödemek

şartıyla kalabileceklerine dair bir anlaşma yaptı. Ktesiphon'da toplanan yüklü miktardaki ganimetin (900 milyon dirhem) beşte birini Medine'ye gönderdi. Bu ganimetler arasında tarihî ve maddî değeri yüksek kılıçlar, kıymetli tören elbiseleri, ipek kumaşlar, altın ve mücevherler, kisraların zırh ve taçları gibi eşyanın yanı sıra altın, gümüş ve kıymetli taşlarla süslenmiş, bahar motiflerinin hâkim olduğu "bahâr-ı kisrâ" veya "bahâr-ı Hüsrev" denilen büyük bir ipek halı da yer almaktaydı. Hz. Ömer ganimet taksimi

sırasında halıyı müslümanlar arasında paylaştırdı. Dönemin Bizans'tan sonra en güçlü devleti olan Sâsânî İmparatorluğu'nun merkezinin fethedilmesi İslâm tarihinin en önemli olaylarından biridir ve tarihe "fethu'l-fütûh" diye geçen Nihâvend Savaşı ile birlikte (21/642) imparatorluğun yıkılışını temsil etmektedir.

Ktesiphon'da ilk cuma camisini yaptıran Sa'd b. Ebû Vakkās Beytülebyaz'a yerleşti, askerlerine de buradaki boş evleri tahsis etti. Ancak kısa bir süre sonra yörenin rutubetli iklimi ve sivrisinekleri askerlerinin sağlığını bozduğu için Hz. Ömer'e durumu bildirerek onun tavsiyesi doğrultusunda Kûfe ordugâh-şehrini kurdu ve ordusunu oraya nakletti (17/638). Askerlerin Kûfe'ye giderken oturdukları evlerin kapı gibi tekrar kullanılabilir aksamını beraberlerinde götürmeleri ve yerli halkın da bir kısmının Kûfe'ye, bir kısmının Basra'ya göç etmesi sebebiyle şehir kısmen metrûk bir hale geldi. Buna rağmen doğuya giden ana yolları kontrol etmesi ve Kûfe valisine bağlı, Dicle'nin suladığı doğu tarafındaki verimli Cevhâ (Cûhâ) bölgesinin idarî merkezi olması dolayısıyla Kûfe ve çevresi için anahtar konumundaydı. Hz. Ömer'in vali tayin ettiği Huzeyfe b. Yemân Medâin'i imar etti ve 36 (656) yılında burada vefat etti. Yine meşhur sahâbîlerden Selmân-i Fârisî de bir süre Medâin valiliği yaptı ve o da ömrünü burada tamamladı (36/656). Fetihten sonra Medâin'e tayin edilen ilk valiler çok defa kumandanlık, imamlık ve vergi toplama görevlerini birlikte üstlenmekte ve Beytülebyaz'da ikamet etmekteydiler. Emevîler devrindeki para reformundan sonra Medînetülatîka'da (Ktesiphon) İslâm öncesi dönemlerde olduğu gibi bir de darphane kurulmuştu.

Medâin müslümanları, Hz. Ali'nin kendisine başşehir seçtiği Kûfe ile bağlantıları sebebiyle Hâricî karşıtı idiler. Hz. Ali 36 (656) yılında Nuhayle'den Medâin'e geldi ve Muhtâr es-Sekafî'nin amcası Sa'd b. Mes'ûd'u buraya vali tayin etti; daha sonra da şehirdeki taraftarlarından 3000 kişiyi Ma'kıl b. Kays'ın kumandasında Musul'a gönderdi. Bir yıl sonra Abdullah b. Vehb er-Râsibî'yi kendilerine emir seçen Hâricîler Medâin'de toplanmak istedilerse de karşılacakları zorlukları düşünerek Nehrevan'a yöneldiler. Vali Sa'd b. Mes'ûd, Sâbât'a kadar gelmiş olan bir grubun şehre girmesini engellemek için tedbir aldı, böylece şehri Hâricî saldırısından korudu (37/658). Hz. Hasan 41'de (661) Muâviye b. Ebû Süfyân ile anlaşmadan önce Medâin'e gitti ve bir süre orada kalarak

Beytülebyaz'da oturdu. 43 (664) yılında Vali Simâk b. Ubeyd el-Absî, Müstevrid b. Ullefe et-Teymî liderliğindeki Hâricîler'in Behüresîr'den Ktesiphon'a geçmelerine engel oldu. Medâinliler daha sonraki iç karışıklıklarda da Ali evlâdı taraftarları arasında yer aldılar; 65'te (684) şehrin kadısı Sa'd b. Huzeyfe, Medâinli 170 kişiyle birlikte Süleyman b. Surad liderliğindeki Tevvâbîn arasına katıldı. 68 (687) yılında Zübeyr b. Mâhûz liderliğindeki Ezârika Hâricîleri Medâin'e girip şehri tahrip ettiler ve katliam yaptılar. 76'da (695) Şebîb b. Yezîd eş-Şeybânî Medâin'i işgal ettiyse de Medâin halkı tarafından dışarı çıkarıldı. Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî'nin Medâin'e vali tayin ettiği Mutarrif b. Mugīre 77 (696) yılında ayaklandı; ancak başarılı olamadı ve öldürüldü. Medâinliler, 127 (744) yılında Abdullah b. Muâviye'nin Kûfe'de başlattığı Alevî isyanına destek verdiler. Eski İran dinlerinin de yer bulduğu Medâin'de zaman içinde gulât-ı Şîa inançları yaygınlık kazanmaya başladı.

Abbâsî ihtilâli sırasında Kûfe'de faaliyetlerini gizli olarak yürüten Ebû Seleme el-Hallâl, Humeyd b. Kahtabe ile kardeşi Hasan kumandasındaki Abbâsî ordusunun Kûfe'ye gelmesi üzerine burada ihtilâlin yönetimini açık bir şekilde eline aldı ve Humeyd b. Kahtabe'yi askerleriyle birlikte Medâin'e gönderdi (132/749). Abbâsî Halifesi Ebû Ca'fer el-Mansûr, Enbâr'dan Medâin'e giderek kısa bir süre Rûmiye'de oturdu ve gücünden korktuğu Ebû Müslim-i Horasânî'yi burada tuzağa düşürerek ortadan kaldırdı (137/755). İnşasında, harabelerinden götürülen eski yapı kalıntılarının da kullanıldığı Bağdat'ın kurulmasından sonra Medâin siyasî ve ekonomik açıdan önemini kaybetmeye başladı. Nüfusunun çoğu Bağdat'a göç ettiği gibi yahudi ve Nestûrî merkezleri de oraya taşındı. Mansûr'un kısmen yıktırdığı Beytülebyaz Müktefî-Billâh döneminde (902-908) tamamen yıktırıldı ve malzemeleri Bağdat'ta Kasrü't-tâc'ın inşasında kullanıldı. Bu arada Espânbur'da Selmân-ı Fârisî ve Huzeyfe b. Yemân'ın türbeleri de inşa edildi. III. (IX.) yüzyılda Medâin daha ziyade çevresindeki tarım toprakları açısından önemliydi. IV. (X.) yüzyılda Rûmiye tenha bir yer haline geldi; fakat nehrin sol yakasındaki kasabanın geri kalan kesimi tuğla binaları, dükkânları ve iki cuma camisiyle Bağdat'ın bir banliyösü olarak gelişti.

Osmanlı döneminde özellikle Selmân-ı Fârisî Türbesi'ne önem verilmiş ve IV. Murad'ın yeniden yaptırdığı türbenin etrafında zamanla aynı adı taşıyan

bir kasaba oluşmuştur (Selmânıpâk). Bu kasaba I. Dünya Savaşı'nda Irak cephesinin en önemli muharebelerinden birine sahne oldu ve Kûtül'amâre'yi ele geçirdikten sonra Bağdat'a girmek isteyen General Townshend kumandasındaki İngiliz-Hint birlikleri burada Türk kuvvetleri tarafından bozguna uğratılarak Bağdat önlerinden tekrar Kûtül'amâre'ye çekilmeye mecbur bırakıldı (22-26 Kasım 1915). Halen burası, Irak'taki kutsal yerleri ziyaret eden Şiîler'in ve diğer ziyaretçilerin uğrak yeridir.

Sâsânîler döneminde I. Şâpûr tarafından Espânbur'da yaptırılan ve I. Hüsrev tarafından tamir edilip genişletilen büyük sarayın, Doğu'da Eyvân-i Kisrâ veya Tâk-ı Kisrâ, Batı'da Ktesiphon Kemeri (Arc de Ctésiphon) adıyla bilinen 35 m. yüksekliğindeki bir tonozla örtülü tören salonu, halk arasında haksızlığa uğrayanların başvurduğu bir adalet kapısı olarak şöhret kazanmıştı. İslâm tarihi boyunca müslüman mimarlar kadar hükümdarları da etkileyen ve hâlâ ayakta duran bu görkemli eyvan Arap ve Fars edebiyatlarında önemli bir yer işgal etmiş, Buhtürî, Şerîf er-Radî, Firdevsî, Hâkānî-i Şirvânî, İbnü'l-Hâcib ve Ahmed Şevkī gibi şairlere ilham kaynağı olmuştur.

Yaklaşık 150 km²'lik bir alanı kaplayan Medâin harabeleri üzerinde XX. yüzyılın başlarından itibaren Alman, Amerikan ve İtalyan arkeoloji heyetleri tarafından kazılar yapılmış ve bu şehirler topluluğunun tarihi aydınlatılmaya çalışılmıştır (bk. İA, VII, 455; EI² [İng.], V, 946). Başta tarihçi Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Medâinî ve Mu'tezile kelâmcısı İbn Ebü'l-Hadîd olmak üzere Medâin'e nisbet edilen birçok âlim bulunmaktadır (Sem'ânî, XII, 143-148).

BİBLİYOGRAFYA

Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 375-377, 397, 415; Dîneverî, el-Aḫbârü'ṭ-ṭıvâl, s. 43, 69, 126, 167, 203, 204, 217, 379, 385; Ya'kūbî, Târîḫ, II, 145, 187, 215, 366-367, 489; a.mlf., Kitâbü'l-Büldân, s. 320-321; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), III, 588; IV, 5-23; V, 75-76, 190; VI, 120-121, 229-230, 284;

VII, 305, 371, 483, 650-651; ayrıca bk. İndeks; İbn Rüste, el-Aʿlâḳu'n-nefîse, s. 186; Nevbahtî, Fıraḳu'ş-Şîʿa, s. 29; İstahrî, Mesâlik (de Goeje), s. 86; İbn Havkal, Ṣûretü'l-arż, s. 244-245; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, I, 127-133; VI, 380; Semʻânî, el-Ensâb, XII, 143-148; Hâkānî-i Şirvânî, Medâyin Harabeleri (trc. Hüseyin Dâniş), İstanbul 1912; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân (Cündî), I, 350-352, 610; V, 88-90; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, II, 511-519; III, 280-281, 287, 335-336, 404; IV, 283, 411; V, 325, 474, 476; ayrıca bk. İndeks; Zekeriyyâ b. Muhammed el-Kazvînî, Âs̱ârü'l-bilâd, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), s. 453-454; Şeyhürrabve ed-Dımaşkī, Nuḫbetü'd-dehr fî ʿacâʾibi'l-ber ve'l-baḥr (nşr. A. F. Mehren), St. Petersbourg 1866, s. 38, 185-186; İbn Abdülhak el-Bağdâdî, Merâṣıdü'l-ıṭṭılâʿ ʿalâ esmâʾi'l-emkine ve'l-biḳāʿ (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî), Beyrut 1954, I, 233; III, 1243-1244; Müstevfî, Nüzhetü'l-ḳulûb (Strange), s. 44; G. le Strange, The Lands of the Eastern Caliphate, London 1966, s. 33-35; CHIr., III/1, s. 120, 155, 172, 499, 594; III/2, s. 866, 932, ayrıca bk. İndeks; IV, 11-13, 446; A. Christensen, Îrân fî ʿahdi's-Sâsâniyyîn (trc. Yahyâ el-Haşşâb), Beyrut 1982, s. 367-376; Abdüsselâm Abdülazîz Fehmî, Îvânü'l-Medâʾin beyne'l-Buḥtürî ve'l-Ḫâḳānî, Cidde 1403/1983, s. 16-20, 23-35, 63-66; Ahmed Âdil Kemâl, Suḳūṭü'l-Medâʾin ve nihâyetü'd-devleti's-Sâsâniyye, Beyrut 1407/1987, s. 11-68; Sâlih Ahmed el-Alî, "el-Medâʾin fi'l-meṣâdiri'l-ʿArabiyye", Sumer, XXIII/1-2, Bağdad 1967, s. 47-65; M. Streck, "Medâin", İA, VII, 448-456; a.mlf. - M. Morony, "al-Madāʾin", EI² (İng.), V, 945-946; Dihhudâ, Luġatnâme, XIX, 33-41; XXV, 14.

Casim Avcı

MEDÂİNÎ

(المدائني)

Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Abdillâh el-Medâinî el-Basrî el-Kureşî (ö. 228/843)

Tarihçi ve ensâb âlimi.

Kendisine dayanan bir rivayete göre 135'te (752-53) Basra'da doğdu (İbnü'n-Nedîm, s. 453) ve burada yetişti. Kureyşli Abdurrahman b. Semüre'nin mevlâsı olduğundan Kureşî nisbesiyle anıldı. Muhtemelen 153 (770) yılından sonra Medâin'e giderek bir müddet orada yaşadığı için Medâinî nisbesiyle de tanındı. Ardından Bağdat'a geçerek İshak el-Mevsılî'nin öğrencisi oldu; ayrıca Ebû Mihnef, Mufaddal ed-Dabbî, Kurre b. Hâlid, Avâne b. Hakem, İbn Ebû Zi'b, Hammâd b. Seleme gibi şahsiyetlerden ders aldı veya rivayette bulundu. İbn İshak, Vâkıdî gibi seleflerinin eserlerinden faydalandı. Mu'tezile kelâmcısı Muammer b. Abbâd es-Sülemî'nin ders halkasına katıldı. İsmi Kûfe Kaderîleri arasında sayılmaktadır (Kādî Abdülcebbâr, s. 344; İbnü'l-Murtazâ, s. 54, 140). Vâsıl b. Atâ'nın hutbelerini derleyen Kitâbü Ḫuṭbeti (Ḫuṭabi) Vâṣıl adlı bir eser hazırlamış olması bu görüşü desteklemektedir. Medâinî'den Zübeyr b. Bekkâr, İbn Sa'd, İbn Ebû Hayseme, İbnü'n-Nettâh, Hâris b. Ebû Üsâme, Halîfe b. Hayyât, İbn Şebbe gibi şahıslar ilim almıştır. Medâinî'yi Yahyâ b. Maîn "sika", Ebû Hayseme Züheyr b. Harb "sadûk sika", Hatîb el-Bağdâdî "sadûk" olarak nitelemiştir. Özellikle Arap tarihi, ensâb ve şiir rivayeti konularında sadûk kabul edilmiştir. Ancak sika olmayan râvilerden nakillerde bulunmakla da suçlanmış, muhtemelen aynı sebeple İbn Adî onun hadiste "kavî" olmadığını söylemiştir. Câhiz ise Medâinî'yi Şiîlik'le (Kitâbü'l-Biġāl, II, 226) ve çelişkili haberler arasında ayırım gözetmemekle (el-Beyân ve't-tebyîn, III, 366) itham etmektedir. Buna karşılık Şiî tarihçisi Ebû Ca'fer et-Tûsî (el-Fihrist, s. 125) ve Hasan b. Ali b. Dâvûd el-Hillî (er-Ricâl, s. 262) Medâinî'nin güzel eseri bulunan bir Sünnî olduğu kanaatindedir. Medâinî kaynakların çoğuna göre 225 (840) yılında vefat etti. İbnü'n-Nedîm ise ölüm tarihini 215 (830), Rabaî ve Yâfiî Zilkade 224

(Eylül 839), Taberî 228 (843), İbn Tağrîberdî 231 (845-46) olarak vermektedir. Yâkūt el-Hamevî'nin Kays adlı beldenin 226 yılı vergi gelirlerine ilişkin olarak Medâinî'den yaptığı alıntı (Muʿcemü'l-büldân, IV, 422) doğru ise Taberî'nin verdiği 228 yılı tercihe şayan görünmektedir. Medâinî'nin Aḫbârü'l-ḫulefâʾi'l-kebîr adlı eserinin Hz. Ebû Bekir'den Mu'tasım-Billâh'a (833-842) kadarki dönemi kapsaması da bu ihtimali kuvvetlendirmektedir.

Medâinî, Câhiliye döneminden III. (IX.) yüzyıla kadarki Arap tarihinin siyasî, edebî, içtimaî ve kültürel yönlerini kucaklayan geniş kapsamlı ve uzun dönemli bazı çalışmalarıyla Ebû Mihnef, Avâne b. Hakem, Seyf b. Ömer gibi şahsiyetlerin oluşturduğu ahbârîler çizgisinin (bk. AHBÂR) en büyük halkasını teşkil etmiştir. Diğer ahbârîlerin hadis ilmindeki tenkitçi gelişmelerden kısmen yararlanmalarına rağmen bazı savaşlarla ilgili nakillerinde Câhiliye döneminin eyyâmü'l-Arab rivayet geleneğinin yansımalarını hâlâ taşımalarına karşılık Medâinî, Irak mektebine mensup olmakla birlikte Medine ekolünün tenkit usulünü kullanarak büyük güven kazanmış, Sa'leb tarafından devrinin en gözde tarihçisi olarak nitelenmiştir. Aynı habere ilişkin farklı ve ihtilâflı rivayetleri aktararak daha titiz ve tarafsız bir tarihçilik geleneğinin gelişmesine katkıda bulunmuştur. Onun bir başka özelliği de olayları titizlikle tarihlemesidir. Ancak 202 (817-18) yılında Hasan b. Sehl'in Vâsıt yakınlarındaki Femüssılh'ta mevzilenen ordugâhında bulunduğuna dair rivayet dışında (Ebü'ş-Şeyh, I, 299) Basra'dan ayrıldıktan sonra Medâin ve Bağdat'tan başka yerlere gittiğine dair bir bilgiye rastlanmaması, Medâinî'nin hadisçilerin başlattığı rihle geleneğine henüz uyamadığı izlenimini vermektedir. Bir davet üzerine Halife Me'mûn'la görüşmesi dışında iktidar sahiplerine yakınlık göstermeyen ve İshak el-Mevsılî'nin maddî desteğine muhtaç bir halde yaşayan Medâinî'nin dünyalık peşinde koşmamış olmasının da kendisine duyulan güveni arttırdığı düşünülebilir.

İslâm'ın ilk devirlerindeki velûd ve çok yönlü müelliflerin başında gelen Medâinî tarihî vak'alar üzerine kısa monografiler yazma geleneğinin öncüsüdür (Rosenthal, s. 69). Sayıları 240'ı aşan eserlerinden en önemlisi ve en kapsamlısı Aḫbârü'l-ḫulefâʾi'l-kebîr'dir. Medâinî, ilk dönem İslâm tarihiyle ilgili araştırmalar yapan sonraki tarihçiler için birinci elden başvuru kaynağı olan eserlerinde tarihî ve edebî çalışmaların bir sentezini

yapmaya çalışmıştır. Buna rağmen bir nesil sonraki tarihçilerin çok daha sistematik ve kapsamlı kitapları onun çoğu derleme mahiyetindeki çalışmalarını gölgede bırakmıştır. Ayrıca Medâinî’nin derlediği malzemenin hemen hemen tamamının haleflerinin kitaplarına aktarılması onun eserlerinin ihmal edilmesine yol açmıştır. Halîfe b. Hayyât, Câhiz, Belâzürî, Müberred, Ya‘kūbî, Vekî‘, Muhammed b. Cerîr et-Taberî, Ali b. Hüseyin el-Mes‘ûdî, Ebü’l-Ferec el-İsfahânî, Hatîb el-Bağdâdî, Yâkūt el-Hamevî, İbn Abdürabbih, İbn Hacer el-Askalânî, Abdülkādir el-Bağdâdî gibi birçok tarihçi Medâinî’nin rivayetlerini nakletmiş, eserlerinden faydalanmış, kaynak göstererek ya da göstermeden iktibasta bulunmuştur.

Medâinî’nin çoğu monografi özelliğindeki yazılarının konuları şu ana başlıklar altında toplanabilir: Hz. Peygamber’in şemâili dahil sîreti, medeniyet tarihi (Basra ve Medine kadıları, Medine ve Mekke kâtipleri, sikke darbı ve mübâdelesi, vergi bölgeleri, vergi tahsili vb.), eyyâmü’l-Arab (kabile savaşları, atlar, yarışlar,

Kâbe’nin inşası vb.), bazı halifelerin siyasî tarihi, İslâmî dönemdeki çeşitli olaylar (Hâricî ayaklanmaları, ridde savaşları, Cemel, Sıffîn ve Nehrevan vak‘aları vb.), fetihler, çeşitli şahsiyetlerin biyografileri, Kureyş’in nesebine ilişkin risâleler, kültür tarihi, soyluların evlilik hikâyeleri ve kadınlar, meşhur veya garip evlilikler, şiir ve tarihi.

Medâinî’nin günümüze ulaştığı tesbit edilebilen eserleri şunlardır: 1. et-Teʿâzî. İbtisâm Merhûn es-Saffâr ve Bedrî Muhammed Fehd tarafından neşredilmiştir (Necef 1971). 2. el-Mürdifât min Ḳureyş. Birden fazla evlilik yapan Kureyşli kadınların evlilik ve boşanma hikâyelerini anlatan eseri Abdüsselâm Muhammed Hârûn yayımlamıştır (Nevâdirü’l-maḫṭûṭât, I, 57-80 içinde, Kahire 1371/1951, 1392/1972).

M. Îsâ Sâlihiyye (el-Muʿcemü’ş-şâmil, V, 61) tarafından Medâinî’ye ʿİlmü’l-ḫavâṣ ([nşr. Sâmî Mekkî el-Ânî] MMMA [Küveyt], XXVI/1 [1402/1982], s. 289-336) adlı bir eser nisbet edilmekteyse de içinde Ebû Bekir Muhammed b. Zekeriyyâ er-Râzî’ye (ö. 313/925) atıfta bulunulmuş olması (s. 308, 312, 321, 322) kitabın ona aidiyetini imkânsız kılmaktadır. Bu eserin müellifi yazma nüshasında Ebü’l-Hasan Ali b. Muhammed b.

Şuayb el-Medâinî olarak kaydedilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Câhiz, el-Beyân ve't-tebyîn, III, 366; a.mlf., Kitâbü'l-Biġāl (Resâʾilü'l-Câḥiẓ içinde, nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1384/1964, II, 226; Belâzürî, Ensâb, neşredenin girişi, V, 14-15; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), IX, 124; ayrıca bk. İndeks; Ebü'ş-Şeyh, Ṭabaḳātü'l-muḥaddis̱în bi-İṣbahân (nşr. Abdülgafûr Abdülhak Hüseyin el-Belûşî), Beyrut 1407/1987, I, 299; Rabaî, Târîḫu mevlidi'l-ʿulemâʾ ve vefeyâtihim (nşr. Abdullah b. Ahmed b. Süleyman el-Hamd), Riyad 1410, II, 495; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Şüveymî), s. 453-467; Kādî Abdülcebbâr, Fażlü'l-iʿtizâl ve Ṭabaḳātü'l-Muʿtezile (nşr. Fuâd Seyyid), Tunus 1393/1974, s. 344; Ebû Ca'fer et-Tûsî, el-Fihrist, Beyrut 1403/1983, s. 125; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, XII, 54-55; Yâkût, Muʿcemü'l-üdebâʾ, XIV, 124-139; a.mlf., Muʿcemü'l-büldân, IV, 422; Hasan b. Ali b. Dâvûd el-Hillî, er-Ricâl (nşr. M. Sâdık Âl-i Bahrülulûm), Necef 1392/1972, s. 262; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, X, 400-402; a.mlf., Mîzânü'l-iʿtidâl, III, 153; a.mlf., Dîvânü'ḍ-ḍuʿâfâʾ ve'l-metrûkîn, Beyrut 1408/1988, II, 175; Yağmûrî, Nûrü'l-ḳabes el-Muḫtaṣar mine'l-Muḳtebes (nşr. R. Sellheim), Wiesbaden 1384/1964, s. 182-184; Safedî, el-Vâfî, XXII, 41-47; Yâfiî, Mirʾâtü'l-cenân (Cübûrî), II, 83; İbnü'l-Murtazâ, Ṭabaḳātü'l-Muʿtezile, s. 54, 140; İbn Hacer, Lisânü'l-Mîzân, IV, 253-254; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, II, 259; Abdülkādir el-Bağdâdî, Ḫizânetü'l-edeb (Bulak), I, 10, 408, 479-480; II, 109; Brockelmann, GAL, I, 146; Suppl., I, 214-215; a.mlf., "Medâinî", İA, VII, 456-457; Ch. Pellat, Le milieu başrien et le formation de Ğaḥiẓ, Paris 1953, bk. İndeks; Sezgin, GAS, I, 314 -315; F. Rosenthal, A History of Muslim Historiography, Leiden 1968, s. 69-70; Muhammed Fehd, Şeyḫu'l-aḫbâriyyîn: Ebü'l-Ḥasan el-Medâʾinî, Necef 1975; W. Werkmeister, Quellenuntersuchungen zum Kitāb al-ʿIqd al-Farīd des Andalusiers Ibn ʿAbdrabbih, Berlin 1983, s. 152-159, 397-406; Sâlihiyye, el-Muʿcemü'ş-şâmil, V, 61; A. Wiener, "Die Farağ ba'd aš-Šidda-Literatur. Von Madā'inī († 225 H) bis Tanūḫī († 384 H). Ein Beitrag zur arabischen Literaturgeschichte", Isl., V/4 (1913), s. 274-279; Hâlid el-Aselî, "el-

Medâ˒inî", Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb, VI, Bağdad 1963, s. 473-498; G. Rotter, "Zur Überlieferung einiger Historischer Werke Madā˒inīs in Tabarīs Annalen", Oriens, XXIII-XXIV (1974), s. 103-133; L. I. Conrad, "Arabic Plague Chronologies and Treatises: Social and Historical Factors in the Formation of a Literary Genre", St.I, LIV (1981), s. 61-65; Ursula Sezgin, "al-Madā˒inī", EI² (İng.), V, 946-948.

Cengiz Kallek

MEDÂİNÜSÂLİH

(bk. HİCR).

MEDÂRİKÜ’t-TENZÎL ve HAKĀİKU’t-TE’VÎL

(مدراك التنزيل وحقائق التأويل)

Ebü’l-Berekât en-Nesefî’nin (ö. 710/1310) Kur’ân-ı Kerîm tefsiri.

Genellikle Tefsîrü’n-Nesefî veya Medârik diye anılan kitabın giriş kısmında müellif eserini adını zikretmediği bir kişinin isteği üzerine kaleme aldığını ve kısa sürede tamamladığını ifade eder. Yaşadığı dönemde Mâverâünnehir bölgesinde Mu‘tezile, Cehmiyye ve Kerrâmiyye gibi Ehl-i sünnet dışı fırkalara ait görüşlerin yaygınlık kazanması müellifin bu kararında etkili olmuş, esas itibariyle Ehl-i sünnet itikadını âyetlerle destekleme amacı göz önünde bulundurulmuştur (Medârikü’t-tenzîl, I, 13-14).

Medârikü’t-tenzîl’in ana kaynağı Zemahşerî’nin el-Keşşâf’ıdır. Nesefî, bazı âyetlerin tefsirinde kendi üslûbuna uyarlayarak el-Keşşâf’tan sayfalarca alıntı yapmış, bu arada Zemahşerî’nin Mu‘tezile’yi destekleyen te’villerini ayıklamış ve yeri geldikçe bunlara eleştiriler yöneltmiştir. Ancak alıntıların fazlalığı, Medârikü’t-tenzîl’in özgün bir tefsirden çok el-Keşşâf’ın i‘tizâlî fikirlerden arındırılmış muhtasarı olduğu şeklinde bir kanaatin meydana gelmesine yol açmıştır.

Bir dirâyet tefsiri olan Medârikü’t-tenzîl’de hadislere, sahâbe ve tâbiîn görüşleriyle rivayet malzemesine de geniş ölçüde yer verilmiştir. Eserde görüşlerine sıkça atıfta bulunulan sahâbîlerin başında Abdullah b. Abbas ve Abdullah b. Mes‘ûd, tâbiîlerin başında ise Hasan-ı Basrî, Mücâhid b. Cebr ve Katâde b. Diâme gelmektedir. Nesefî, gerek Hz. Peygamber’e gerekse sahâbe ve tâbiîne nisbet ettiği rivayetlerle esbâb-ı nüzûle dair bilgileri senetsiz olarak aktarmış, bazı âyet ve sûrelerin faziletlerine dair zayıf, hatta mevzû rivayetlere de yer vermiştir. Ayrıca geçmiş toplumlar ve peygamberlerle ilgili âyetlerin tefsirinde yer yer İsrâiliyat nakletmiştir (Çetiner, s. 140-148).

Muhtevası büyük ölçüde dil ve belâgatla ilgili izahlardan oluşan eserdeki filolojik tevcih ve te’villerin önemli bir kısmı Zeccâc’a dayandırılmış, bunun yanında Basra dilcilerinden Halîl b. Ahmed ve Sîbeveyhi’nin açıklamalarına da sıkça atıfta bulunulmuştur. Nesefî, âyetlerin tefsir ve tevcihinde hemen hemen bütün kıraatlere işaret etmeye çalışmış, bunu yaparken kırâat-i aşereyi esas almış, zaman zaman sahâbeye nisbet edilen mushaflardaki farklı kıraatlere de yer vermiştir.

Bazı âlimlerce mezhepte müctehid olarak kabul edilen Nesefî ahkâm âyetlerini Hanefî mezhebinin görüşlerine uygun biçimde yorumlamıştır. Ancak bu âyetlerin tefsirinde ictihadda bulunmamış, çok defa Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf, İmam Muhammed ve Züfer’in görüşlerini nakletmekle yetinmiştir. Bazan da mezhep imamlarının isimlerini vermeden “bize göre, bizce” gibi tabirlerle yetinmiş, yer yer Şâfiî ve Mâlikî mezheplerinin görüşlerini zikrettiği de olmuştur.

Medârikü’t-tenzîl’de kelâm konularıyla ilgili âyetlerin tefsirinde Mâtürîdî mezhebinin görüşleri tercih edilmekle birlikte Eş‘arî mezhebine hiçbir eleştiride bulunulmamış, bu iki mezhep arasındaki görüş ayrılıklarına değinilmemiştir. Müellifin bir tarikata mensubiyetinden söz edilmese de eserinde Hasan-ı Basrî, Mâlik b. Dînâr, İbrâhim b. Edhem, Fudayl b. İyâz, Zünnûn el-Mısrî, Cüneyd-i Bağdâdî ve Sehl et-Tüsterî gibi erken dönem mutasavvıflarına ait hikmetli sözler nakledilmiştir.

Süleymaniye Kütüphanesi başta olmak üzere Türkiye’de ve Türkiye dışındaki kütüphanelerde çok sayıda yazma nüshası bulunan eserin 1862 yılından başlamak üzere İstanbul, Mısır, Beyrut, Delhi ve

Bombay’da müstakil veya Hâzin’in Lübâbü’t-te˒vîl’inin kenarında baskıları yapılmıştır (Brockelmann, GAL, II, 252; Suppl., II, 267; Çetiner, s. 44-49). Eser ayrıca İbrâhim Muhammed Ramazan’ın kontrolünde üç cilt (Beyrut 1408/1989) ve Şeyh Mervân Muhammed eş-Şa“âr’ın tahkikiyle dört cilt (Beyrut 1416/1996) olarak neşredilmiştir.

Özlü bir tefsir olmasının yanı sıra bilhassa itikadda Mâtürîdî, fıkıhta Hanefî mezhebine ait görüşlerin Kur’an’daki dayanaklarını anlaşılabilir bir üslûpla ortaya koyması bakımından oldukça önemli olan Medârikü’t-tenzîl Ehl-i

sünnet muhitinde daha çok Hanefîler arasında şöhret bulmuş, üzerine hâşiyeler yazılmış ve ihtisar çalışmaları yapılmıştır. Abdülahad b. İshak el-Kandehârî'nin et-Tefsîrü'l-müzîl li-muġlaḳāti Medâriki't-tenzîl'i (Lahor 1904) ve Muhammed Abdülhak el-Hindî'nin el-İklîl ʿalâ Medâriki't-tenzîl'i (I-VII, Hindistan 1336) tefsirin hâşiyeleridir. Ebû Muhammed Zeynüddin Abdurrahman b. Ebû Bekir el-Aynî, Burhâneddin en-Nesefî, Ahmed b. Aybek el-İmâdî ve Ebû Abdullah Sıddîk b. Ömer el-Herevî Medârikü't-tenzîl üzerine ihtisar çalışması yapmışlardır (a.g.e., s. 49-50). Bedrettin Çetiner, Ebü'l-Berekât en-Nesefî ve Medârik Tefsiri adıyla bir doktora tezi hazırlamış (1983, MÜ İlâhiyat Fakültesi), Hasan Selbes Medârikü't-Tenzîl ve Hakāiku't-Teʾvil'in İsrâiliyyat Açısından Tahlili (1998, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü) ve Halis Ören Keşşaf ve Nesefî Tefsirlerinde Hz. Musa ile İlgili İsrâiliyyat (1988, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü) adlarıyla yüksek lisans çalışması yapmışlardır.

BİBLİYOGRAFYA

Nesefî, Medârikü't-tenzîl (nşr. İbrâhim M. Ramazan), Beyrut 1408/1989, I, 13-14; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1641; Leknevî, el-Fevâʾidü'l-behiyye, s. 102; Brockelmann, GAL, II, 252; Suppl., II, 267; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 464; Ömer Nasuhi Bilmen, Büyük Tefsir Tarihi, İstanbul 1974, II, 540; M. Hüseyin ez-Zehebî, et-Tefsîr ve'l-müfessirûn, Beyrut 1976, I, 305; Ali Şevvâh İshak, Muʿcemü muṣannefâti'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm, Riyad 1404/1984, III, 146; İsmail Cerrahoğlu, Tefsir Tarihi, Ankara 1988, II, 314-330; M. Ali Ayâzî, el-Müfessirûn, Tahran 1373 hş., s. 634-638; Bedreddin Çetiner, Ebü'l-Berekât en-Nesefî ve Medârik Tefsiri, İstanbul 1995, s. 44-50, 53, 140-148, ayrıca bk. tür.yer.; W. Heffening, "Nesefî", İA, IX, 199-200.

Mustafa Öztürk

MEDÂRİS-i SEMÂNİYYE

(bk. SAHN-ı SEMÂN).

MEDÂRİYYE

(المداريّة)

Bedîüddin Kutbülmedâr’a (ö. 840/1436) nisbet edilen bir tarikat

(bk. BEDÎÜDDİN KUTBÜLMEDÂR).

MEDDAH

(مدّاح)

Çeşitli taklitlerin yer aldığı hikâyeler anlatarak halkı eğlendiren sanatçı.

Arapça medh kökünden gelen meddâh sözlükte “metheden, çok öven” anlamına gelir. Buna mâdih, medîhagû, medîhaserâ da denilmiştir. Osmanlılar’da bu terim “kıssahan, şehnâmehan” yerine de kullanılmıştır. İslâmî kaynaklı olduğu belirtilen meddahlığı ilk defa Hassân b. Sâbit’in Hz. Peygamber’i şiirleriyle överek başlattığı kanaati yaygındır (İA, V/1, s. 343). Evliya Çelebi’ye göre ise meddahların pîri Resûl-i Ekrem’i metheden Suheyb-i Rûmî’dir ve mezarı Sivas’tadır. Evliya Çelebi onun asıl adının Abdülvehhâb Gāzî olduğunu, daha Câhiliye devrinde Anternâme okuduğunu, Resûlullah’ın huzurunda Uhud, Mekke, Huneyn gazâlarını okudukça Peygamber’in hoşnut kalarak kendisine ihsanda bulunduğunu, kemerini de yine huzûr-ı nebevîde Hz. Ali’nin bağladığını söyler. Hüseyin Vâiz-i Kâşifî, biat ve şedde uyanlar arasında Peygamber soyunun meddahları kadar yüksek mertebeli bir topluluk bulunmadığını belirtir ve meddahların Ehlbeyt’in menkıbelerini okuduklarını, onları ve sözlerini anarak vakit geçirdiklerini, bu sebeple Peygamber soyunu en çok seven kişilerin meddahlar olduğunu yazar. Resûl-i Ekrem’in huzurunda mevkileri yüksek olan meddahların nasıl yüceltilmesi gerektiği yine Kâşifî’den öğrenilmektedir (bk. bibl.).

Türkler’in Müslümanlığı kabul etmesinden önce gerek Şamanlığın gerekse toplum yapısının etkisiyle hikâye anlatan halk hikâyecileri bulunduğu bilinmektedir. Özellikle göçebe Türk obalarında hikâye anlatanlara “baksı” (bahşı), daha sonra da “ozan” denilmiştir. Ozanların hikâyeleri genellikle hece ölçüsüyle söylenmiş manzumeler olup bunlar kopuz adı verilen saz eşliğinde terennüm edilirdi. İslâmiyet’in kabulünden sonra “âşık” (saz şairi) adını alan bu ozanlar eski kahramanların destanlarını söylerdi. Bazı Oğuz boylarının kahramanlık hikâyelerinde adı geçen Dede Korkut şaman, kam veya baksı denilen din önderlerinin özelliklerini taşımaktadır. Türk meddahları Arap meddahlarından farklı olup onların aksine günlük konuları

gerçekçi bir biçimde ele alırlardı. Bu da Türk meddahlığının Arap etkisinden çok kendi toplumunun kültür birikimiyle geliştiğini göstermektedir. Orta Asya'dan Anadolu'ya göç eden Türkler'in kendilerine has olgunlaşmış bir hikâyecilik geleneği ve anlatım sanatının varlığı Türk meddahlık sanatının doğrudan Araplar'dan alınmadığını göstermektedir.

Selçuklu sarayında ve orduda Farsça kasideler ve gazeller yazan şairler dışında birtakım ozanların hikâye anlattıkları ve şiir okudukları hem Bizans hem Doğu kaynaklı belgelerden öğrenilmektedir. Osmanlı sarayında da başlangıçtan itibaren bulunduğu bilinen ozanlar, nedimler ve oyuncular Türk meddahlığının gelişimine öncü olmuşlardır (Nutku, Meddahlık ve Meddah Hikâyeleri, s. 22-50).

XIV. yüzyılın sonlarında Yıldırım Bayezid döneminde taklitleri ve zekâsıyla padişahı güldüren Kör Hasan, bu padişahın sarayında yetişen Ahmedî, bilinen en eski meddah hikâyelerinden olan Varaka ve Gülşah'ın yazarı Yûsufî, 763'te (1362) kaleme aldığı Ebû Müslim Hikâyeleri'ni Yıldırım Bayezid'e ithaf eden Kastamonulu Hacı Sâdî en meşhur meddahlardandır. XV. yüzyılda II. Murad devrinde Bursalı Hacı Kıssahan tanınmış bir sanatçıydı. Fâtih Sultan Mehmed'in sarayında Balaban Lâl ve Ömer adındaki nedimlerle Mustafa adlı kıssahanın isimleri 883 (1478) yılına ait maaş defterinden öğrenilmektedir. Bu dönemde Halil adlı meddahın yanı sıra Hamzanâme'yi yirmi dört ciltte toplayıp okuyan ve bunun için Hamzavî mahlasını alan bir kıssahanın bulunduğu da bilinmektedir. Zaman içinde dinî konulardan uzaklaşan kıssahanlar, dinleyicilerin ilgisini daha fazla çekebilmek için anlattıkları kıssalarda geçen çeşitli hayvanlarla canlıların ses ve hareketlerini taklit etmeye başlamışlar, konuları arasında açık saçık fıkralara ve hikâyelere de yer vermişlerdir. Bunların içinde Hz. Peygamber'i, ailesini ve din büyüklerini metheden kıssahanlar bulunmakla beraber hepsine meddah denilmiş, bu unvan zamanla genelleşmiş, anlatılan konulara bakılmaksızın hemen hepsi meddah ortak terimiyle adlandırılmıştır (bk. KISSAHAN).

XVI, XVII ve XVIII. yüzyıllarda meddahların sayısı ve toplumdaki fonksiyonları giderek artmıştır (a.g.e., s. 24-37). XIX. yüzyıl meddahları hikâye anlatma dışında orta oyununda ve Karagöz oynatmada da ustalaşmıştı. Çeşitli tipleri hem palangada hem kahvelerde ustaca çizen bu

meddahlar arasında Kız Ahmed, Kör Osman, Piç Emin, Âşık Hasan, Nazif, Tespihçioğlu ve Musâhib Nûri sayılabilir. Bunlardan Kız Ahmed, ünü Avrupa'ya yayılmış bir hikâyeciydi; Piç Emin ise Camcı İsmâil gibi önemli meddahların da ustasıydı. Ressam Allom Thomas Kız Ahmed'in hikâye anlattığı sırada bir resmini yapmıştır. Mürekkepçi İzzet, Lüleci Mehmed nükteleri ve ustalıklarıyla dillere destandı. Yağcı İzzet ve Şükrü Efendi de ünlü meddahlar arasında yer alıyordu. Şükrü Efendi'nin yetiştirdiği İsmet Efendi ustasını geçmiştir. XIX. yüzyılın sonunda en meşhur meddah Şükrü Efendi'nin çırağı Aşkî idi. XX. yüzyılın en büyük Türk meddahı, dostları arasında "Ayı Kemal" diye tanınan Sürûrî'dir. İlk defa 1900 yılının Ramazanında Makasçılarbaşı'nda halk karşısına çıkan ve kısa sürede tanınarak Şehzadebaşı'na geçen Sürûrî otuz dört yıl meddah olarak çalışmıştır.

Meddahların ne gibi nitelikleri bulunması gerektiğini anlatan Fakīrî Risâle-i Ta'rîfât'ta, "Bilir misin nedir âlemde meddâh / Biribiriyle halkı ede ıslâh" diyerek meddahın toplumdaki konumunu belirtir. Yabancılar gözünde meddah şairdir, tarihçidir, masalcıdır, efsane yazarıdır; o insanın hayal dünyasına giren bütün konulara değinir. Bunu yaparken de kendi halkının mizahını, duygularını, özlemlerini ve düşüncelerini dile getirir.

Meddahların başlangıçtaki bazı simgeleri değişik biçimlerde zamanımıza kadar gelmiştir. Meddahların yanında süngü, tuğ (yaygı, lamba, şedde) ve teberzin bulunurdu. Bunlar şu anlamlara gelirdi: Süngü, Hz. Peygamber'e inanan ve Hz. Emîr'in (Ali) kardeşi Ca'fer'i yetiştiren Habeş Kralı Necâşî bu süngüyü vermiştir. Süngüye "elif" de denir, çünkü bu süngüyü ancak elif gibi doğru olanlar kullanabilir. Süngü sonradan değneğe dönüşmüştür. Meddahlar arasında süngü yani "nîze" kelimesinin "nûn"u, "nûr-ı muhabbet alnında parlasın"; "ye"si, "yakīni (inancı) tam olsun"; "ze"si, "zîb ü zînet-i dünyâdan vazgeçsin"; "he"si, "havadârî-i mü'minân ve muhibbân (müminlerin ve dostların yandaşlığı) olsun" demektir. Tuğ, üzerinde flama bulunan süngüdür. Meddahların tuğ diktikleri yerde halk toplanır. Tuğun başı sevgi uğruna baş vermek ve kardeşlerin yücelmesini istemektir. Tuğun sapı dayanıklılık, sevgi ve doğruluk simgesidir. Tuğun dibinde yaygının serilmesi, lambanın yanması ve sürekli bir durumda kalması gerekir. Teberzin (baltacık) meddahın övgüsünü engelleyene karşı kullanılır.

Sonradan meddahın simgeleri (aksesuarı) makreme ile değnek haline dönüşmüştür. Meddah bunları birbirinden farklı eş-yalar olarak kullanır. Makremenin kaynağı şeddedir. Meddahın değneği süngünün ve tuğun bugünkü uzantısıdır. Kâşifî'ye göre ise meddahın özel eşyaları arasında en başta iskemle gelir. İskemlenin ikisi altta, ikisi üstte olmak üzere dört temeli vardır; üstteki iki temelden biri bilgi, diğeri dünya görüşüdür; alttaki iki temelden biri sabır, diğeri kararlılıktır.

BİBLİYOGRAFYA

Battalname (haz. ve trc. Y. Dedes, nşr. Şinasi Tekin - Gönül Alpay Tekin), Harvard 1996, s. 58-59; Yûsufî, Varaka ve Gülşah (haz. İsmail Hikmet Ertaylan), İstanbul 1945, s. 2-3; Hüseyin Vâiz-i Kâşifî, Fütüvvetnâme-i Sulṭânî, British Museum, Ms. Add., nr. 22, 705, vr. 113b, 114b-115b, 117b, 119b-120a, 125b-126a, 201b; Âşık Çelebi, Meşâirü'ş-şuarâ, İÜ Ktp., Halis Efendi, nr. 2406, vr. 39b, 201b; Latîfî, Sıfat-ı İstanbul, İbrahim Olgun Özel Ktp., vr. 18a; Hoca Sâdeddin, Tâcü't-tevârîh, İstanbul 1279, I, 275-276; Âlî Mustafa, Mevâidü'n-nefâis fî kavâidi'l-mecâlis, İstanbul 1956, s. 40, 105; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 525; II, 215; III, 206-207; Fakīrî, Risâle-i Ta'rîfât, İÜ Ktp., TY, nr. 3051, vr. 201b; Belîğ, Güldeste, Millî Ktp., MFA, nr. 1478, vr. 168b-170a, 191b, 192a; Ağazâde Örfî Mahmud Ağa, Târîh-i Cevrî Çelebi, İstanbul 1291, I, 109; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', II, 204; Hızır İlyas, Târîh-i Enderûn, İstanbul 1276, s. 264, 334, 496; Süleyman Fâik Efendi Mecmuası, İÜ Ktp., TY, nr. 3472, vr. 50b, 61b; Mecmua-i Fevâid, İÜ Ktp., TY, nr. 6758, vr. 6b, 9a-b, 10a-b, 13a-b, 18a-b; Stephan Gerlach, Tagebuch, Frankfurt 1674, s. 372, 383; Méry (Joseph-Pierre Agnès), Constantinople et la Mer noire, Paris 1855, s. 333; A. Vambery, Travels in Central Asia, London 1864, s. 347; H. Paulus, Hadschi Vesvese, ein Vortrag des Türkischen Meddahs, Nagif Efendi, Erlangen 1905, s. 13-14, ayrıca bk. Önsöz, s. VII-VIII; H. G. Dwight, Constantinople, Old and New, London 1915, s. 270; Th. Menzel, Meddah, Schattentheater und Ortaojunu, Prag 1941, s. 4, 5, 70; Pertev Naili Boratav, Halk Hikâyeleri ve Halk Hikâyeciliği, Ankara 1946, s. 48, 127; a.mlf., "Maddāḥ", EI² (İng.), V, 951-953; Musâhipzâde Celâl, Eski İstanbul

Yaşayışı, İstanbul 1953, s. 67-68; Köprülü, Edebiyat Araştırmaları I, s. 375, 392; Özdemir Nutku, IV. Mehmet'in Edirne Şenliği (1675), Ankara 1972, s. 4; a.mlf., Meddahlık ve Meddah Hikâyeleri, Ankara 1976, tür.yer.; a.mlf., Bursalı Kıssahanlar ve Meddahlar, Ankara 1997, s. 247-258; Gordlevski, "Aus der Gegenwart und Vergangenheit des Meddahs in der Türkei", Mir Islama, I (1912), s. 322-344; I. Mélikoff, "Le drame de Kerbéla dans la littérature épique turque", REI, XXXIV (1966), s. 134-135; Ahmed Ateş, "Hassan", İA, V/1, s. 343; İnci Enginün, "Meddah", TDEA, VI, 177-180.

Özdemir Nutku

MEDENÎ

(المدني)

Hz. Peygamber’in Medine’ye hicretinden sonraki dönemde veya Medine’de nâzil olan sûre ve âyetler için kullanılan terim

(bk. ÂYET; SÛRE).

MEDENÎ, Hüseyin Ahmed

(حسين أحمد مدني)

(1879-1957)

Hintli âlim ve siyasetçi.

19 Şevval 1296'da (6 Ekim 1879) Hindistan'ın Uttar Pradeş eyaletine bağlı Bangar Meo kasabasında doğdu. Diyûbendîler arasında "şeyhülislâm" unvanıyla meşhurdur. Baba tarafından seyyid olan ecdadı (Muhammed Miyân, s. 81), XV. yüzyılın sonlarında Hindistan'a gelip Feyzâbâd'a bağlı Tanda kasabasına yerleşmişti. Hüseyin Ahmed üç yaşında iken ailesi Bangar Meo'dan ayrılarak ata yurtları Tanda'ya göç etti. Hüseyin Ahmed, ilk eğitimini ilim ve tasavvuf ehli bir zat olan babası Seyyid Habîbullah'tan aldı. 1892'de Diyûbend Dârülulûmu'na gönderildi. Burada başta Şeyhülhind Mahmûd Hasan Diyûbendî, Halîl Ahmed Sehârenpûrî, Habîbürrahman Osmânî ve Reşîd Ahmed Gengûhî olmak üzere pek çok hocadan ders okudu. Medrese programını tamamlamadan 1899'da ailesiyle birlikte Medine'ye hicret etti. Burada kütüphanelerde kitap istinsah etmeye (Abdürreşîd Erşed, s. 464-465), ayrıca Mescidi Nebevî'de ve diğer camilerde ders vermeye başladı. Mekke'de bulunan Çiştî şeyhi İmdâdullah Tehânevî'den tasavvuf ve tarikat dersi aldı. Reşîd Ahmed Gengûhî kendisini Hindistan'a çağırınca Şubat 1901'de oraya gitti, iki yıl seyrü sülûk eğitimi aldıktan sonra Medine'ye döndü. 1908'de tekrar Hindistan'a giderek üç yıl Diyûbend'de kaldı; Mahmûd Hasan Diyûbendî'den hadis dersleri aldı, bir süre de burada ders verip Medine'ye geldi (1912).

Mahmûd Hasan Diyûbendî, İngiliz yönetimine karşı başlattığı mücadeleden dolayı İngiliz yönetiminin kendisini ele geçirmek istediğini haber alınca gizlice Hicaz'a gitmiş ve eski öğrencisi Medenî ile buluşmuştu. Medenî burada Diyûbendî'nin Osmanlı Devleti Harbiye Nâzırı Enver ve Bahriye Nâzırı Cemâl paşalarla yaptığı görüşmeyi organize etti. Ancak İngilizler'le birlikte hareket eden Mekke Emîri Şerîf Hüseyin'in adamları tarafından yakalanarak hocası ve iki arkadaşıyla birlikte İngilizler'e teslim edildi

(Ekim 1916). İngilizler bunları Kahire’de sorgulayıp suçlu bularak savaş esiri statüsüyle Malta’ya sürgüne gönderdi (21 Şubat 1917). Medenî, sürgün hayatının ardından Mahmûd Hasan Diyûbendî ile beraber serbest bırakılınca (12 Mart 1920) bir İngiliz savaş gemisiyle Bombay’a vardı (8 Haziran 1920), oradan Diyûbend’e geçti. Ebü’l-Kelâm Âzâd’ın isteği üzerine bir süre Kalküta’daki kolejde hocalık yaptı. Kurucularından olduğu Câmia Milliyye İslâmiyye’de dört yıl müderris olarak çalıştı. 1927 yılında Diyûbend Dârülulûmu’na başmüderris seçildi; ayrıca burada hadis ve tefsir dersleri verdi. Yaklaşık otuz iki yıl kadar sürdürdüğü bu görevleri sırasında çok sayıda talebe yetiştirdi (Seyyid Mahbûb Rizvî, II, 210).

Medenî, ülkenin yabancı işgalinden kurtarılması için Mahatma Gandi’nin öncülüğünü yaptığı Indian National Congress ile birlikte çalıştı, İngiliz karşıtı silâhsız pasif direniş hareketine destek verdi. Hindistan Hilâfet Hareketi’ne katılarak Karaçi’de yapılan kongrede (Temmuz 1921), müslümanların İngiliz ordusunda görev almalarının ve onlara yardım etmelerinin İslâm’a aykırı olduğunu ilân eden sonuç bildirisini hazırlayanlar arasında yer aldı. Kasım 1921’de, ülkedeki düzeni bozmaya kalkışma suçlamasıyla Muhammed Ali ve Şevket Ali kardeşlerle beraber iki yıl hapse mahkûm edildi. İlmî çalışmalarının yanı sıra siyasî faaliyetlerine devam eden Medenî, Hindistan’ın bağımsızlık mücadelesine katılmasından dolayı 1930, 1932 ve 1942’de çeşitli defalar tutuklandı. 1940’ta Cem‘iyyet-i Ulemâ-yi Hind’in başkanlığına seçildikten sonra Hindistan’ın bütünlüğünü koruması ve bağımsızlığını kazanması konusunda faaliyetlerde bulundu. Başkanlığı 1957’ye kadar devam etti. 1947’de Hint alt kıtasının Hindistan ve Pakistan olarak ikiye ayrılmasının ardından Hindistan’da kaldı ve Hindistan Kongre Partisi komite üyeliğini devam ettirdi. Bölgede iki müstakil devletin kurulması üzerine aktif siyaseti bırakıp kendisini ilmî çalışmalara ve eğitime verdi. 5 Aralık 1957’de vefat eden Medenî, Diyûbend’de Mahmûd Hasan Diyûbendî ve Muhammed Kāsım Nânevtevî’nin yanına defnedildi.

Ebü’l-Kelâm Âzâd’ın ortaya attığı birleşik Hindistan milliyetçiliği teorisini geliştiren Medenî ümmet yerine kavim terimini esas alan siyasî tavrı tercih etmiştir. Ona göre Hz. Peygamber’in yahudilerle yaptığı Medine Antlaşması Hindistan’daki birleşik Hint-müslüman milliyetçiliğinin de dayanağını oluşturur (Ziya-ul-Hasan Faruqi, s. 103-104; Aziz Ahmed, s.

234-237). Medenî ve bazı Diyûbend ulemâsı ile, Muhammed Ali Cinnah'ın başını çektiği müslümanların Hindular'dan ayrı bir devlet kurmalarını savunan Muslim League Partisi arasında fikir ayrılıkları vardı. Milliyetçilik fikrinin İslâm'a aykırı olduğunu kabul eden ve bölgede iki kavim düşüncesini (Doctrine of Two Nations) savunan Muhammed İkbal ile Medenî arasında bu konuda tartışmalar oldu (1937-1938; bu tartışmaları ihtiva eden makale ve mektupları için bk. Hazret Tâlût, Naẓariyye-i Ḳavmiyyet: Mevlânâ Ḥüseyin Aḥmed Ṣâḥib Medenî ve ʿAllâme İḳbâl, Lahor, ts.).

Medenî'nin dinî düşüncesinde tasavvufun derin izleri vardır. Hem Tehânevî hem Gengûhî'den Çiştiyye, Nakşibendiyye, Kādiriyye ve Sühreverdiyye tarikatlarına ait dersler ve hilâfet almıştır. Eserlerinde Muhyiddin İbnü'l-Arabî'yi savunmuş ve İbn Teymiyye'yi eleştirmiştir. Bir dönemde Hindistan'da hayli etkin olan sünnet ve hadis muhaliflerine ve İslâmî şiarları hafife alanlara karşı sert bir tavır ortaya koymuştur (Abdülhay el-Hasenî, VIII, 120). On yılı aşkın bir süre Mescidi Nebevî'de ders verdiği için İslâm dünyasının her bir tarafından öğrencisi olmuş, Türkçe dahil çeşitli yabancı dilleri öğrenmiştir.

Eserleri. 1. eş-Şihâbü'ṡ-ṡâḳıb ʿale'l-müsteriḳi'l-kâẕib (Diyûbend 1907). Diyûbend ulemâsının küfrüne fetva veren Rızâ Han Birelvî'ye karşı yazılan ilk reddiyelerdendir. 2. Mütteḥide Ḳavmiyyet aôr İslâm (Delhi 1938; Lahor 1975 [Lahor baskısında Muhammed İkbal'in Medenî'ye karşı milliyetçilik hakkında yazdığı yazılar da yer almaktadır]). Medenî'nin büyük yankılar uyandıran birleşik Hindistan milliyetçiliğiyle ilgili düşüncelerini içerir. 3. Muslim Lîg Kiyâ he (I-II, Delhi 1945-46). Müellifin, Pakistan'ı kuran parti olan Muslim League hakkındaki düşüncelerinden oluşur. 4. Pâkistân Kiyâ he (I-II, Delhi 1946). 5. Sefernâme-i Şeyẖu'l-Hind (Delhi 1946). Medenî'nin, Hicaz'da Mahmûd Hasan Diyûbendî ve diğer arkadaşlarıyla birlikte İngilizler'e teslim edilmelerini ve daha sonraki dramatik olayları anlattığı eseridir. 6. Mektûbât-i Şeyẖu'l-İslâm (nşr. Necmeddin Islahî, I-IV, Aʻzamgarh 1952; Diyûbend 1963-1966 [?]). 7. Naḳş-ı Ḥayât (I-II, Diyûbend, 1953-1954; Karaçi, ts. [Ferzend-i Tevhîd]; Karaçi, ts. [Dârü'l-işâat]). Medenî'nin otobiyografisidir. 8. Mevdûdî Düstûr aôr ʿAḳāʾid ki Ḥaḳīḳat (Dehli 1956 [?]). Mevdûdî'ye karşı yaptığı eleştirilerden oluşmaktadır. 9. Murâdâbâd Ceyl meyn Ders-i Ḳurʾân ki Sât Meclîseyn

(Dehli 1969). Seyyid Muhammed Miyân tarafından baskıya hazırlanan eser, Medenî'nin 1943 yılında Murâdâbâd Hapishanesi'nde iken okuttuğu Fâtiha sûresi tefsiridir.

10. Melfûẓât-ı Ḥażret Medenî (Lahor 1997). Medenî'nin ilmî ve siyasî yazılarıyla konuşmalarından oluşan bir derlemedir. 11. Miʿrâc Cismânî aôr Sâyns u Felsefe (Diyûbend, ts. [Mektebe-i Dîniyye]). Mi'racın cismanî oluşu hususunu ilim ve felsefe ışığında ele almaktadır. 12. İslâm aôr Farîża-i Teblîġ (Diyûbend, ts. [Mektebe-i Dîniyye]). İslâm'da iman ve tebliğ arasındaki ilişki hakkındadır. Medenî'nin dinî ve siyasî içerikli başka çalışmaları da vardır.

BİBLİYOGRAFYA

Hüseyin Ahmed Medenî, Naḳş-ı Ḥayât, Karaçi, ts. (Dârü'l-işâat), s. 16, 636; Abdülhay el-Hasenî, Nüzhetü'l-ḫavâṭır, VIII, 116, 120-121; Ziya-ul-Hasan Faruqi, The Deoband School and the Demand for Pakistan, Lahore [1962], s. 103-104; P. Hardy, The Muslims of British India, Cambridge 1972, s. 243-245; Ebü'l-Hasan Barabankvî, Ḥayât-ı Şeyḫü'l-İslâm, Diyûbend 1975, tür.yer.; Muhammed Miyân, Esîrân-ı Malṭa, Karaçi, ts. (Şemsi Publishing House), s. 81; Seyyid Mahbûb Rizvî, Mükemmel Târîḫ-i Dârü'l-ʿulûm-i Diyûbend, Karaçi, ts. (Mîr Muhammed Kütübhâne-i Merkezi İlmü Edeb), II, 208, 210; G. Minault, The Khilafat Movement: Religious Symbolism and Political Mobilization in India, New York 1982, s. 140, 164, 170, 205; Abdürreşîd Erşed, Bîs Barey Müselmân, Lahor 1990, s. 464-465, 468, 469; Aziz Ahmed, Hindistan ve Pakistan'da Modernizm ve İslâm (trc. Ahmet Küskün), İstanbul 1990, s. 234-237; Y. Friedmann, "Husain Ahmad Madani (Maulānā) [India, 1879-1957]", Dictionnaire biographique des savants et grandes figures du monde musulman périphérique du XIXe siècle à nos jours (ed. M. Goborieau v.dğr.), Paris 1992, I, 11-12; a.mlf., "The Attitude of the Jam'iyyat-i 'Ulamā'-i Hind to the Indian National Movement and the Establishment of Pakistan", AAS, VII (1971), s. 157-180; a.mlf., "The Jam'iyyat al-'Ulamā'-i Hind in the Wake of Partition", a.e., XI/2 (1976), s. 181-211; "Madani, Husain Ahmad

(Maulana) (1879-1957)", Encyclopaedia of Muslim Biography: India, Pakistan, Bangladesh (ed. N. K. Singh), New Delhi 2001, III, 411-412.

Hilal Görgün

MEDENÎ, Muhammed b. Mahmûd

(bk. TRABZONÎ).

MEDENÎ AZİZ EFENDİ

(bk. AZİZ EFENDİ, Medenî).

MEDENİYET

(مدنيت)

Arapça'da "şehir" anlamına gelen ve müdûn köküne dayanan medîne isminden Osmanlı Türkçesi'nde türetilen medeniyyet kelimesinin, kök itibariyle "yönetmek" (es-siyâse) ve "mâlik olmak" anlamları da bulunan deyn (dîn) masdarıyla ilişkili olduğu da ileri sürülmüştür. Medenî (medeniyye) ve medînî ise "şehre mensup olan, şehirli" mânasına gelmektedir (Lisânü'l-ʿArab, "mdn", "dyn" md.leri). Medine'de nâzil olmuş sûreler de "Medenî" adını alır. Daha sonra medîne kelimesinden temeddün masdarı türetilerek "şehirli veya medenî hayat yaşamak" anlamında kullanılmıştır. Medenî ve medeniyyenin terim olarak kullanılması büyük ölçüde tercüme faaliyetleri dönemine rastlar. Bu çalışmalar esnasında Grekçe'de "şehir ve şehir devleti" mânasındaki polis kelimesi medîne, "devlet ve yönetim" anlamına gelen, aynı zamanda Eflâtun'un diyaloglarından birinin adı olan politeia kelimesi "es-siyâsetü'l-medeniyye" tabiriyle ifade edilmiştir. Bu bağlamda medenî terimi hem sosyal hem siyasal olma niteliğini ifade etmektedir. Nitekim İslâm düşünce literatüründe sık sık tekrarlanan insanın tabiatı itibariyle medenî olduğu (medeniyyün bi't-tab') tanımlaması Aristo'ya ait "siyasal canlı"yı (zoonpolitikon) karşılamaktadır. Bu sebeple insan türünü bir sosyopolitik canlı olarak inceleyen yahut sosyopolitik varlık alanını araştıran felsefî disiplin "el-ilmü'l-medenî, ilmü's-siyâse, ilmü's-siyâseti'l-medeniyye" olarak anılır. Sonraları sosyopolitik durum veya yapıyı ifade etmek üzere umrân kelimesi İslâmî terminolojiye girmiş, hem bedevîlik hem medenîlik (hadarîlik, hadâre) durumunu ifade edecek şekilde kullanılmıştır (aş. bk.). Batı dillerinde "medeniyet" karşılığı olan civilisation da Latince'de "şehirli" anlamına gelen civilis kelimesinden türetilmiştir. "Civilisation" teriminin modern Batı düşüncesi içinde kazandığı anlamları karşılamak üzere son devir Osmanlı Türkçesi'nde medeniyyet kelimesi kullanılmış, modern Arapça'da ise daha ziyade hadâre yaygınlık kazanmıştır. "Belli yasalara uyarak şehirde yaşayan halk" mânasındaki uygurdan türetilen uygarlık kelimesi de günümüz Türkçe'sinde medeniyet karşılığı olarak belli bir yaygınlığa sahiptir. Medeniyet teriminin düşünce tarihi boyunca

kazandığı anlamların ortak noktası şehir hayatının sosyal, siyasal, entelektüel, kurumsal, teknik ve ekonomik alanlarda mümkün kıldığı birikim, düzey ve fırsatları ifade ediyor olmasıdır. Bununla birlikte kelime çeşitli zihniyet dünyalarında farklı şekilde kavranmış ve tanımlanmıştır (aş. bk.).

Klasik İslâm felsefesinde medine, medenî, medeniyye ve es-siyâsetü'l-medeniyye tabirleri arasındaki kavramsal ilişkiyi temel bir felsefî disiplin çerçevesinde kuran düşünür Fârâbî'dir. Filozofun hareket noktası insanın tek başına karşılayamayacağı ihtiyaçlarını dayanışma, yardımlaşma ve iş bölümü çerçevesinde gidermesi ve kendi türüne özgü yetkinliklere ulaşması için toplumsal bir hayat (ictimâ') oluşturma zorunluluğudur. Şehir (medine), millet (ümmet) ve milletler topluluğu (ma'mûre) tarzında örgütlenen toplumlar insana has yetkinliklerin gerçekleşmesini temin edecek yeterliliktedir. Şehirler birleşip milleti, milletler birleşip milletler topluluğunu teşkil eder. Köy, mahalle, sokak ve aile şeklindeki topluluklar, insan türü için gerekli iyilik ve yetkinliklerin kazanılacağı bir ortam hazırlayamaz ve ancak medinenin temel dokusunu oluşturma bakımından anlam taşır. İş birliği ve iş bölümünü sağlamak üzere bir toplum meydana getiren insanlar kendilerince tanımladıkları bir mutluluğa ulaşmayı amaç edinirler. Gerçek anlamdaki mutluluğu amaçlayan toplumların sosyopolitik hayatı hangi ölçekte olursa olsun erdemli olarak anılmalıdır; çünkü erdem mutluluğa gerçek anlamını veren değerdir (el-Medînetü'l-fâżıla, s. 116-117). Fârâbî'nin siyaset felsefesinde medine, söz konusu yetkinlik ve iyiliklerin gerçekleştiği en küçük organik toplumsal yapı olarak ele alınırken bu toplumu oluşturan fertlerin sahip olduğu dünya görüşü, mutluluk ve erdem fikri medinenin değerler sistemini meydana getirir. Bu değerler sistemi metafizikten kozmolojiye, kozmolojiden ahlâk ve siyasete uzanan görüş ve uygulamaların yönlendirici ilkesini oluşturur. Aynı bağlamda Fârâbî dikkatini özellikle medinenin kurucu başkanı (er-reîsü'l-evvel) üzerinde yoğunlaştırmaktadır. Eğer bir şehrin ahalisi tarafından benimsenen ve kuşaklar boyu izlenen dünya görüşü vahiy alan bir kurucu başkan tarafından şekillendirilmişse bu şehir erdemli şehir (el-medînetü'l-fâzıla) adını alacaktır. Aynı durum millet ve milletler topluluğu için de geçerlidir. Böyle olmayan şehirlerin benimsediği mutluluk ve iyilik tasavvurları onları bilgi ve ahlâkın erdeminden uzaklaştırmış olduğundan topyekün erdemli şehrin zıtları olarak adlandırılmalıdır (a.g.e., s. 125, 127,

131 vd.). Bu yaklaşımıyla filozof sosyopolitik (medenî) hayatı açık bir biçimde değer yüklü kabul etmekte ve ayırıcı ölçütü erdem olarak belirlemektedir. Bilgiyi

merkeze alan aklî erdemlerle doğru davranışı esas alan ahlâkî erdemler, bir teori-pratik bütünlüğü içinde gerçek mutluluğa ulaştıracak değerler sistemini oluşturur. Medenî hayatın şartlarını konu edinen sosyopolitik bilim (el-ilmü'l-medenî) bu sebeple dinî hayat hakkındaki ilimler olan kelâm ve fıkhı da içermektedir (İḥṣâʾü'l-ʿulûm, s. 130-138). Fârâbî'nin "es-siyâsetü'l-medeniyye" teorisi erdemli bir toplum esas alındığında ilmî, ahlâkî ve dinî vechelere sahip bulunan yahut bunlar olmaksızın gerçeklik kazanmayan sosyopolitik bir hayatın ilkelerini ortaya koymaya çalışmıştır.

İbn Sînâ da insanî ihtiyaçların giderilmesi fikrinden hareketle toplumsal bir hayatın zorunluluğu üzerinde durmakta, ancak topluluk halinde yaşamakla şehirler kurup medenî bir hayata ulaşmanın şartları arasında ayırıma gitmektedir. Filozofa göre bu şartları yerine getiremeyip yalnızca bir topluluk oluşturan insan grupları insanî yetkinlikleri kazanmada başarılı olamayacaktır. Medenî bir hayatın gerçekleşmesi için sosyal ilişkilerin iş birliği zemininde yürütülmesi kadar adalet ilkesine göre sürdürülmesi de gereklidir. Bu ilkenin hayata geçirilmesi, herkesin adaleti kendi çıkarına göre yorumladığı ve bu yüzden kargaşanın hüküm sürdüğü bir durumda söz konusu olamayacağından adaleti herkes için sağlayacak kuralların konması zorunludur. Filozofa göre bu kuralları koyacak olan kişi vahiy alan bir nebî olmalıdır. Bu fikrin metafizik temeli, Allah'ın "mümkin iyilik düzeni" hakkındaki bilgisi ve bu bilginin gereği olan inâyetidir (eş-Şifâʾ el-İlâhiyyât [2], s. 441-443).

Ahlâk filozofu İbn Miskeveyh, insanın tabiatı itibariyle topluluk halinde yaşamaya eğilimli bir varlık olduğunu vurgularken ahlâkî erdemlerin ancak medenî bir hayat içinde işlerlik kazanabileceğini belirtmek istemiştir (Tehẕîbü'l-aḫlâḳ, s. 38). İbn Sînâ'nın topluluk hayatı, sosyal ilişkiler, bunların adalet ilkesine dayandırılması ve nübüvvetin gerekliliği etrafında geliştirdiği görüşlere temas eden Fahreddin er-Râzî de toplum düzeninin (nizâmü'l-âlem) ancak böyle sağlanacağı fikrini tekrarlamaktadır (el-Mebâḥiṯü'l-meşriḳıyye, II, 556; İbn Sînâ'da görüldüğü gibi kozmik anlamı da bulunan "nizâm-ı âlem" tabiri, klasik Osmanlı düşüncesinde sık sık

bütün boyutları ile “toplumsal düzen” anlamında kullanılacaktır; bk. Görgün, XIII/2 [2000], s. 180-188). Nasîrüddîn-i Tûsî de Aḫlâḳ-ı Nâṣırî adlı eserinde insanın medenî hayata olan ihtiyacını ele almıştır (The Nasirean Ethics, s. 31).

Tarih felsefesi ve sosyolojinin kurucusu kabul edilen İbn Haldûn, İslâm filozoflarının insana özgü toplu halde yaşama olgusunu ifade etmek üzere kullandığı “el-ictimâu’l-insânî, el-ictimâu’l-beşerî, el-medeniyye” gibi tabirlerden çok “umrân, umrânü’l-âlem, el-umrânü’l-beşerî” tabirlerine yer vermektedir. Buna göre beşerî umran kavramı, hem bedevî hem barbar toplulukları hem de uygar toplumları ifade etmektedir. Onun farklı bir terminoloji oluşturma gayretinin, bizzat kendisinin geliştirmek istediği umran ilminin özellikle filozofların siyaset felsefesi geleneğinden farkını vurgulamak istemesiyle ilgisi vardır. Nitekim kendisi, bu ilmin Fârâbî ve İbn Sînâ’nın İslâm dünyasında ortaya koyduğu “ilmü’s-siyâseti’l-medeniyye” ile karıştırılmaması gerektiğini söyler; çünkü söz konusu felsefî disiplin metafizik ve ahlâk felsefesinin temelleri üzerinde yükselir. Halbuki İbn Haldûn, tarihî olay ve sosyal olguların sebep-sonuç ilişkisi içinde nesnel açıklamasını yapmak, böylece toplumsal değişme yasalarını tesbit etmek istemektedir. Zira umran ilmi ideal ve değerlerle değil hayatın gerçekleriyle meşgul olacaktır. Düşünür insan tabiatının medenîliği konusunda filozofların tesbitine katılmakta ve onların toplumsal hayatın zorunluluğuyla ilgili çıkarımlarını benimsemektedir. Ancak İbn Sînâ’nın, adalet ve düzen fikrini birlikte değerlendiren gerçekçi bakış açısını görmezlikten gelerek medenî hayatla nübüvvet arasında zorunlu bir bağ gören yaklaşımını şiddetle eleştirmektedir (Muḳaddime, I, 327, 331-332, 335-339). İbn Haldûn, modern Batı dillerindeki “civilisation” kelimesiyle karşılanabilecek olan “hadâre” terimini daha ziyade bilimler ve sanatların gelişimiyle yahut zevklerin incelmesi ve refahın artmasıyla ilişkilendirmek ister. Halbuki bedevî hayat tarzının hüküm sürdüğü, temeddün etmemiş yörelerde bu tür gelişmelere rastlanmaz (a.g.e., III, 1024). Temeddüne has bu tür hayat tarzları ve birikimlerin İbn Haldûn’un teorisinde toplum ve devletlerin geçirdiği aşamalarla yakından ilgisi vardır ve bunlar her zaman mânevî değerler açısından olumlu gelişmelerin göstergesi sayılmayabilir (ayrıca bk. İBN HALDÛN).

“Medeniyyün bi’t-tab‘” ve “temeddün” tabirlerinin klasik Osmanlı

düşüncesinde de kullanıldığı görülmektedir. Meselâ Molla Lutfî medenî hayatla şer‘î ilimlerin doğuşu arasında irtibat kurarken (Risâle fi’l-ʿulûmi’ş-şerʿiyye ve’l-ʿArabiyye, s. 21, 44-45), tarihçi Tursun Bey bir siyasî otoritenin gerekliliğini vurgularken (Târîh-i Ebü’l-Feth, s. 10-13) bu tabirlere başvurmuştur. Kınalızâde ise Fârâbî’nin siyaset felsefesine dair görüşlerine atıfta bulunarak esasen Kanûnî Sultan Süleyman devrini idrak eden Osmanlı ülkesiyle filozofun idealindeki erdemli devlet ve toplumun çok geniş bir coğrafyaya yayılmış “müdün-i fâzıla” tarzında gerçeklik kazandığını belirtmektedir (Ahlâk-ı Alâî, s. 104-106). Fârâbî ve İbn Sînâ’nın konuyla ilgili düşüncelerini yorumlayan Taşköprizâde de erdemli bir toplum ve uygarlık oluşturmanın medenî hayatla (temeddün) dinî hayat (tedeyyün) arasında sıkı bir irtibat kurmaktan geçtiğini vurgulamıştır (özellikle bk. Miftâḥu’s-saʿâde, I, 26-27, 311, 314-315, 320, 403-405, 407-408; II, 150). İbn Haldûn’un medeniyet, felsefî ilimler ve din arasında kurduğu ilişkileri tekrar gündeme getiren Kâtib Çelebi (Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 678-680), yine İbn Haldûn’un devletlerin ömrü ve geçirdiği aşamalarla ilgili “tavırlar” (etvâr) teorisini Osmanlı Devleti açısından yeniden ele alan tarihçi Naîmâ da (Târîh, I, 30-40) aynı klasik geleneğin birer uzantısıdır (geniş bilgi için bk. Kutluer, sy. 4-5 [2000], s. 13-30).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü’l-ʿArab, “mdn”, “dyn” md.leri; M. Namık Çankı, Büyük Felsefe Lûgatı, İstanbul 1954, I, 375-377; Fârâbî, el-Medînetü’l-fâżıla (nşr. Albert Nasrî Nâdir), Beyrut 1991, s. 116-117, 125, 127, 131 vd.; a.mlf., İḥṣâʾü’l-ʿulûm (nşr. Osman M. Emîn), Kahire 1968, s. 130-138; a.mlf., Taḥṣîlü’s-saʿâde (nşr. Ca‘fer Âli Yâsîn), Beyrut 1403/1983, s. 78, 80; İbn Miskeveyh, Tehẕîbü’l-aḫlâḳ (nşr. İbnü’l-Hatîb), Kahire 1398, s. 38; İbn Sînâ, eş-Şifâʾ el-İlâhiyyât (2), s. 441-443; Fahreddin er-Râzî, el-Mebâḥis̱ü’l-meşriḳıyye (nşr. Muhammed el-Mu‘tasım-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1410/1990, II, 556; Nasîrüddîn-i Tûsî, The Nasirean Ethics (trc. G. M. Wickens), London 1964, s. 31; İbn Haldûn, Muḳaddime, I, 327, 331-332, 335-339; III, 1024; Molla Lutfî, Risâle fi’l-ʿulûmi’ş-şerʿiyye ve’l-ʿArabiyye (nşr. Refîk el-Acem), Beyrut 1994, s. 21, 44-45; Tursun Bey, Târîh-i Ebü’l-Feth (nşr. A.

Mertol Tulum), İstanbul 1977, s. 10-13; Taşköprizâde, Miftâḥu's-saʿâde, I, 26-27, 311, 314-315, 320, 403-405, 407-408; II, 150; Kınalızâde Ali Efendi, Ahlâk-ı Alâî, Bulak 1242, s. 104-106; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 678-680; Naîmâ, Târih, I, 30-40; İlhan Kutluer, "Fârâbî'den Taşköprîzâde'ye: Uygarlık, Din ve Bilim", Akademik Araştırmalar Dergisi (Osmanlı özel sayısı), sy. 4-5, İstanbul 2000, s. 13-30; Tahsin Görgün, "Osmanlı'da Nizâm-ı Alem Fikri ve Kaynakları Üzerine Bazı Notlar", İslâmî Araştırmalar, XIII/2, Ankara 2000, s. 180-188.

İlhan Kutluer

Modern Tartışmalar.

Günümüzde medeniyet terimi esas itibariyle üç ayrı anlamda kullanılmaktadır. a) Gündelik dildeki "medenî insan" deyiminde olduğu gibi başkalarına karşı görgülü davranma konusunda insana kendini kontrol etme yeteneği veren kural ve değerler bütünüdür. b) Gelişmiş olarak kabul edilen toplumu gelişmemiş sayılan toplumlardan ayıran özelliklerdir. Bu anlamıyla medeniyet, insanlığın ulaştığı birikim ve gelişmişlik düzeyini ifade ettiği gibi bu düzeyin Batılı toplumlarca kaydedildiği telakkisiyle zaman zaman modern Batı medeniyetiyle özdeş anlamda kullanılmaktadır. İster insanlığın topyekün birikimini isterse Batı toplumlarının düzeyini ifade ediyor olsun bu anlamıyla kelime tekil olarak kullanılmaktadır. c) Ortak özellikler gösteren sosyal gruplar veya bunların bütünüdür. Bu anlamıyla çoğul olarak kullanılır. Ancak çoğul haliyle bir taraftan, evrimci bir bakış şekliyle insanlığın modern Batılı hayat tarzına ulaşıncaya kadar geçirdiği var sayılan farklı aşamalarını veya bu aşamaların çeşitli bölgelerde ortaya çıkan eserleriyle bunların oluşturduğu bütünü ifade etmek için kullanıldığı gibi, diğer taraftan özellikle XX. yüzyılın ikinci yarısında gittikçe güçlenen bir kullanım şekli olarak her biri diğerine eşdeğer olan, kendi içinde anlamlı bütünler teşkil eden ve unsurları açısından birbiri arasında ileri geri gibi değerlendirici hükümlerin konusu olmaksızın ancak

kendi içerisinde yükselme ve zayıflaması söz konusu edilebilen, genellikle de bir dine nisbetle isimlendirilen büyük tarihî oluşumlar için kullanılmaktadır. Bu kullanımda bütün medeniyetler tarihî anlamda olmasa bile felsefî anlamda birbirinin çağdaşı kabul edilir ve böylece incelenir (meselâ bk. Toynbee, s. 12). Eski Mısır medeniyeti, İslâm medeniyeti, Hint medeniyeti, Ortaçağ hıristiyan medeniyeti gibi kullanımlar bu üçüncü anlamı ifade etmektedir. Aynı şekilde Grek ve Roma medeniyeti, Osmanlı medeniyeti, İngiliz medeniyeti, Fransız medeniyeti gibi bazı milletlerle ve devletlerle bağlantılı olarak da söz konusu edilmektedir (EAm., VII, 1; EUn., IV, 586 vd.).

Medeniyet kelimesi, Batı'da ilk defa Fransızca olarak (civilisation) Marquis de Mirabeau tarafından 1757 yılında kullanılmıştır. İngilizce'de ise bundan on yıl sonra görülmeye başlanmıştır. O dönemde özellikle Fransa'da ve daha sonra İngiltere'de seçkin zümrenin hayat tarzını ifade eden terimin belirleyici anlamı "medenîleştirmek" (Fr. civiliser) fiilinin kullanımında görüldüğü gibi normatiftir. Zaman içinde mânası değişerek içeriği genişlemişse de bu mânasını hâlâ kısmen muhafaza etmektedir (Elias, I, 43-64; EUn., IV, 586). Buna göre medeniyet, son iki veya üç yüzyıl içerisinde Batı'nın kendisini daha önceki dönemlerden ve çağdaşı olan diğer toplumlardan farklı ve ileri olduğu ileri sürülen hayat tarzına verdiği isim olarak ortaya çıkmıştır (ayrıca bk. Toynbee, s. 33). Bu yönden terimin Batı'daki kavramsal gelişimini ilerleme (Fr. progrès) kavramından ayrı olarak ele almak mümkün değildir. Bu açıdan bakıldığında modern bir terim olarak medeniyet, belirli bazı alanlarda gerçekleşen bir kısım aşamalar sayesinde eskisinden daha iyi bir durumun ortaya çıktığı ve bu aşamaları kaydedenlerin böyle olmayanlara göre daha iyi ve üstün bir konum kazanması halini ifade etmektedir. Atılan bu ileri adımlarla sağlanan imkânların artması sonucunda yeni durumun kalıcı bir üstünlük sağladığına olan inanç güçlenmiş, zaman içerisinde geri dönüşü olmayan bir yola girildiği ve bu sürecin mahiyeti gereği hep daha üstün olana doğru devam ettiği kanaati özellikle XIX. yüzyıl düşünürlerinin paylaştığı en esaslı düşünce olmuştur (Die Idee des Fortschritts, tür.yer.; ayrıca bk. Öner, s. 34-48).

Batı dünyası medeniyet kelimesiyle sahibi olmakla gurur duyduğu teknik, tekniğin belirli bir kullanım şekli, bilimsel bilgi veya dünya görüşü, son iki

asır içinde ortaya çıkardığı kurumlar, değerler ve bunlara benzer daha birçok şeyi ifade etmektedir (Elias, I, 1-2). Bu terimin başlangıçtan itibaren içerdiği belirleyici unsur, Batı'nın kaydettiği başarıyı kemal noktası kabul ederek bunun dışındaki her şeyi Batı'nın gerisinde görme tavrıdır. Böyle tasavvur edilen medeniyet kavramı evrimci özellikleriyle kendi dışındaki bütün oluşumları kendisinin bir ön aşaması, diğer hayat tarzlarını da kendisine zorunlu olarak yönelecek geçici bir insanlık hali olarak kabul etmekte, bu kabulün bütün dünyada yaygınlaşması için gayret sarfetmeyi "medenî bir vazife" saymaktadır. Medeniyetin tek çizgili (linear) bir gelişmeyi ifade ettiği inancı ve bundan kaynaklanan belirleyici nitelik sadece propagandası yapılan bir ideoloji olarak kalmamış, Batı dışı toplumlar tarafından da hemen hemen aynı şekilde, hatta biraz daha vurgulu bir tarzda kabul edilerek benimsenmiştir (Kara - Süslü, sy. 4 [2003], s. 275-281). Nitekim sömürgecilik için modern Arapça'da kullanılan terimin, kökü itibariyle "bir yöreyi imar etmeye yönelme, medenîleştirme" mânasına gelen "isti'mâr" olması da bunu ifade eder (Schregle, Deutsch-Arabisches Wörterbuch, s. 686). Kavramın belirleyici anlamı özellikle Fransa'da devlete insanları medenîleştirme gibi bir görev yüklerken aynı zamanda genel olarak Batılılar'a bütün bir dünyayı medenîleştirme, kendi ulaştıkları seviyeden henüz bu seviyeye ulaşamamış olanları haberdar etme ve onların da aynı nimetlerden istifadesini sağlama hak ve yetkisinin esasını teşkil etmiştir ki Batı dışı dünyanın sömürgeleştirilmesi böyle bir medenîleştirme gayretinin adı olarak tarihe geçmiştir (Toynbee, s. 97-122; Özel, s. 106; Latouche, s. 14). Ancak aydınlanma döneminde kültürü (Bildung) "civilisation" kelimesine tercih eden Alman romantikliği (Gadamer, I, 15-24), daha sonra büyük bir felsefeye dönüşerek özellikle Hegel'i takiben Alman ruhunu bütün kurum ve kuruluşlara ulaştırmaya yönelmiştir. Bundan dolayı Almanya'da "civilisation" terimi hiçbir dönemde kültür (Kultur) ve Bildung terimleriyle mukayese edilebilir bir ehemmiyet kazanmamış; "civilisation" daha çok Alman olmayanı, daha doğru bir ifadeyle "herkeste bulunabileni" ifade ederken kültür Almanlar'a ait olanı ifade etmiştir. Bu sebeple Almanca'da genellikle bir kültürmedeniyet ayırımı söz konusu olmamış, bunun yerine mânevî ve maddî kültür tabirleri kullanılmıştır. Nitekim İngilizce ve Fransızca'dan Almanca'ya yapılan tercümelerde "civilisation" umumiyetle kültürle karşılanmıştır.

XX. yüzyıl başlarında medeniyet kelimesi mutlak anlamda ve tekil olarak

kullanılmanın yanı sıra çoğul olarak da kullanılmaya başlanmıştır. Meselâ Grek ve Roma medeniyeti şeklindeki kullanımlarla bir çoğulluk ifade edilmiştir. Ancak bu tutum, Grek ve Roma medeniyetlerini Batı medeniyetinin ön aşaması ve beslendiği kaynak olarak gördüğü için yine de Avrupa merkezci kabul edilmektedir. İslâm toplumları söz konusu olduğunda ise oldukça ciddi sıkıntılar ortaya çıkmıştır. Çünkü İslâm toplumları Batılılar'dan tamamen farklı bir hayat tarzına sahiptiler ve onlar her ne kadar Helenistik birikimi tevarüs etmiş ve Hıristiyanlığı tanımış olsalar da hiçbir zaman değer sistemlerinin onlara dayanması söz konusu değildir. Daha önemlisi müslümanların asırlarca süren özgün ve bağımsız bir hayat tarzları vardı ve XIX. yüzyıla gelinceye

kadar kendilerini Batı'dan üstün görüyorlardı. Batılılar'ın bu çerçevede buldukları çözüm, İslâm toplumunda medeniyet başarısı olarak kabul edilebilecek unsurların esas itibariyle Grek düşüncesinden geldiği, hukuk ve devlet yönetimiyle ilgili esasların Roma, Bizans ve kısmen Fars medeniyetinden aktarıldığı tezini öne çıkarmak olmuştur. İslâm medeniyetinin Grek felsefesini aktarmakla kalmayıp kendi özgünlüğü içinde yeniden ürettiği gerçeği göz ardı edilerek bu aktarımın yalnızca Batı medeniyetinin gelişmesinde önemli bir katkı sağladığı iddia edilmiştir.

XX. yüzyılda yaşanan iki dünya savaşı ve bu savaşlar sonunda ortaya çıkan umutsuzluk hali yavaş yavaş hem medeniyet hakkında hem de Batı medeniyetinin tek çizgili bir evrim içerisinde varlık kazanmış, insanlığın ulaşabileceği yegâne ve en gelişmiş hayat şekli olduğu tezi konusunda şüphe doğurdu. Rousseau'nun daha XVIII. yüzyılda medeniyetin aslında insanlığın kendisine yabancılaşması anlamına geldiğini ileri sürmesi, Gustave Flaubert ve Arthur Rimbaud gibi XIX. yüzyılın ikinci yarısında eser vermiş edebiyatçı ve şairlerin medeniyetin aslında kendi içerisinde kendini imha edecek hastalıkları da taşıdığını vurgulamaları, Batı medeniyetinin bütün bir dünyayı istilâsını tamamladığı bir döneme denk düşmekteydi. Bu tenkitler özellikle I. Dünya Savaşı esnasında ve savaşın ardından daha ciddi yankılar bulmaya başlamıştır. Oswald Spengler'in Der Untergang des Abendlandes'i, Max Weber'in moderniteye yönelik eleştirileri, Clive Bell'in Civilization An Essay isimli denemesi, René Guénon'un La crise du monde moderne adlı eseri, özellikle bu savaşta zarar görenlerin Batı medeniyetinin insanlığı karşı karşıya getirdiği sıkıntılara

dikkat çekmesi olarak görülebilir. XX. yüzyıl boyunca Batı medeniyetinin bir bunalım içinde olduğu şeklindeki tesbitlere, bu bunalımın modernlik öncesi mâneviyat gelenekleriyle temas kurularak aşılabileceği yönündeki bazı fikrî yönelişler eşlik etmiştir. Bu çerçevede medeniyetin bir tane olmayıp aynı anda birden fazla medeniyetin bulunabileceği ve bunlardan birinin baskın olmakla birlikte diğerlerinin de alternatif hayat tarzları şeklinde insanlığın önünde bir imkân olarak durduğu fikri önem kazanmış, medeniyetlerin tamamen yok olma yerine zaman zaman yükseliş ve düşüşler yaşayabileceği, dolayısıyla hem Batı medeniyetinin hem diğer medeniyetlerin, özellikle de İslâm medeniyetinin karşı karşıya olduğu sıkıntıları aşarak yeniden yükselme imkânını özünde taşıdığı düşüncesi yaygın bir kanaat haline gelmiştir.

Modern anlamıyla medeniyet, her ne kadar Batılı kurum ve hayat tarzını benimseme (Batılılaşma) sürecinde tercüme edilmiş bir terim olarak kullanılsa da klasik İslâm düşüncesinde müslümanların medeniyet planında başarılarını ifade etmek üzere belli kelimeler kullanılmaktaydı (yk. bk.). XIX. yüzyıla gelindiğinde ise "civilisation" teriminin içeriğini ifade etmek için benimsenen kelimeler daha çok "nizam" ve "usul" ile belirtilmekte, bunlara "müstahsene, hasene, mergūbe" gibi sıfatlar ilâve edilmekteydi. Bunun yanında "civilisation"a kök anlamı bakımından en yakın kelime olan "hadariyet" de kullanılmakla birlikte muhtemelen İbn Haldûn'un dikkat çektiği refah ve israf dönemini çağrıştırması dolayısıyla bu terime pek yer verilmemiştir. Nitekim daha sonra medeniyet karşısında Mehmed İzzet gibi eleştirel bir tavır alacak olanlar da benzer bir noktaya ulaşacaklardır (Mehmet İzzet, s. 299-314; Baykara, Fikir ve Sanatta Hareket, sy. 25 [1982], s. 9-11). Bu gelişme Kazan ve Hindistan gibi bazı bölgelerde biraz daha erken başlamakla birlikte genel olarak İslâm ülkelerinde XIX. yüzyılda Batı'nın müdahalelerinin yoğunlaşmasıyla farklı bir yön kazanmıştır. Batı'nın istilâ ve hâkimiyet süreci sadece ekonomik, siyasî ve askerî alanlarda belirleyici olmakla kalmamış, aynı zamanda müslümanların hayatın bütün yönleriyle ilişkisini doğrudan etkileyen birçok değişikliği birlikte getirmiştir. Bu değişikliğin yönünü en iyi ifade eden tabir ise "modern medeniyet" olmuştur.

Bununla birlikte Batı'ya ait bazı telakkileri benimseme süreci medeniyet teriminin Batı'daki kullanılışından daha önce başlamıştır. Mustafa Reşid

Paşa medenîleşmekten bahsettiği zaman Osmanlı Devleti'nde askerî alanda görülen Batılılaşma idarî alanda da etkisini göstermiş, bir hayat tarzı olarak özellikle gayri müslim azınlıkların yaşadığı mahalle ve çevreler üzerinden Türkler arasında yavaş yavaş yayılmaya başlamıştır. 1828 yılından sonra "civilisation"un zikredildiği Fransızca-Türkçe ve İngilizce-Türkçe sözlüklerde kelime "ünsiyet ve tehzîb-i ahlâk" olarak tanımlanırken zamanla klasik temeddün ve medeniyet kelimeleri de kullanılmaya başlanmış, nihayet 1870'ten sonra bu terim sadece medeniyet kelimesiyle karşılanmıştır. 1870'te Viyana'da neşredilen Manuel terminologique français-ottoman adlı sözlükte "civiliser" fiili "medeniyet vermek, medeniyet götürmek, medeniyet kesbettirmek" şeklinde tarif edilirken aynı zamanda Fransızca'da kullanıldığı haliyle bu terimin belirleyici ciheti ve bunun gereği olan yayılmacılık eğilimini de ifade etmiş oluyordu (Baykara, Fikir ve Sanatta Hareket, sy. 25 [1982], s. 5-7). Medeniyet kelimesindeki yayılmacı eğilim Osmanlılar'daki ihtiyaçlarla bir araya gelince Nâmık Kemal'in, "Bir de insanın hak ve maksadı yalnız yaşamak değil hürriyetle yaşamaktır. Bu kadar milel-i mütemeddineye karşı kabil midir ki akvâm-ı gayr-i mütemeddine hürriyetlerini muhafaza edebilsinler" şeklindeki ifadelerinde ortaya çıkmıştır (Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi, II, 233).

Medeniyetin XIX. yüzyılın ilk yarısında özellikle seyyahlar tarafından içki, tiyatro, dans, moda ve kıyafetin yanı sıra gazete, patates yemeği, masa, sandalye, bıçak ve çatal gibi klasik İslâm toplumunda yaygın biçimde rastlanmayan unsurlara bağlı olarak tanımlanması, buna karşılık bilim, edebiyat, sanat, sanayi ve ticaretin buna dahil edilmemesi, Batılılaşma hareketinin ne kadar yüzeysel olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Bu dönemde medeniyet bu gibi unsurlarla tanımlanan "tarz-ı hayat" şeklinde algılansa ve medenîleşmenin gerekli olduğu genellikle kabul edilse de Batı medeniyetini bir bütün olarak kabul etmenin doğru olmadığı, hatta bunun imkânsız olduğu ifade edilmekteydi. Nitekim Nâmık Kemal medeniyet kelimesinin birini yaygınlaşan ahlâksızlıklar şeklinde, diğerini sırf teknik ve teknolojik gelişmeler olarak gösteren iki ayrı anlamda kullanıldığına işaret etmiş, bu anlamlardan birini mutlaklaştırmanın doğru olmadığını belirtmiştir. Yeni Osmanlı aydını, medeniyet adına Avrupa'da ortaya çıkan ahlâksızlığa dikkat çekerek bu olumsuzlukları İslâm ahlâkı ile gidermenin mümkün bulunduğunu ve Batı'da gelir dağılımındaki adaletsizlik ve haksızlıkların medeniyetin tamamlanması gereken eksik

yönleri olduğunu ileri sürmüştür (a.g.e., II, 193-202, 231-234). Osmanlı Devleti ve toplumunun bazı tedbirler alarak dünyayı hayran bırakacak bir medeniyet vücuda getirebileceğinden bahseden Nâmık Kemal'den on yıl kadar sonra (1881 ve 1884) Şemseddin Sâmi medeniyeti bütün bir insanlığın kaçamayacağı bir tür kader olarak kabul eder. Ona göre daha

önce gelip geçmiş medeniyetler gibi bu yeni medeniyetin de bir gün yıkılacağı söylenebilir, ancak bu beklenti yanlıştır, çünkü bu yeni medeniyet giderek daha mükemmelini ortaya çıkaracaktır (Kara-Süslü, sy. 4 [2003], s. 275-276). Şemseddin Sâmi ayrıca, müslümanların daha önceki medeniyetlerden bazı unsurları alarak onları geliştirdiklerini ve yeni bir renk verdiklerini, Batılılar'ın da birtakım değerleri İslâm medeniyetinden aldıklarını söylemektedir. Öte yandan Şemseddin Sâmi medeniyetin tek olduğunu, tarihin akışı içinde el değiştirdiğini, bu anlamda Batılılar'ın, İslâm medeniyetinin Grek ve Roma medeniyetleriyle modern medeniyet arasında aracılık yaptığı iddiasını biraz hafifleterek kabul etmiş oluyordu. Bu tez, aynı anda birden fazla medeniyetin bulunabileceği gibi bir düşünceyi dışlamakta, medeniyetin her dönemde bir tane olduğu varsayımına dayanmakta ve Batı medeniyetiyle olan ilişkiyi de bu çerçevede ele almaktaydı (Medeniyeti İslâmiyye, s. 16-20). Ancak Nâmık Kemal'in işaret ettiği iki anlam ve yine onun vurguladığı, müslümanların din ve ahlâk açısından kesinlikle herhangi bir yeniliğe ihtiyacı olmadığı, sadece bunları daha işler hale getirmenin ve Batı'dan "terakkî" olarak nitelenebilecek bazı teknolojik ve siyasî unsurları ithal etmenin yeterli olduğu düşüncesi zaman içerisinde daha da net bir şekilde ortaya konulmuştur. Ahmed Cevdet Paşa bu alanlarda kaydedilmesi gereken gelişmeyi "îcâb-ı hal ve vakt, muvâfık-ı hal ve maslahat, îcâbât-ı zamâniyye" tabirleriyle ifade etmiştir. Ancak bu tutum, onun genel entelektüel tercihleri göz önünde bulundurulduğunda gelişmenin bir süreç olduğu fikri ortaya çıkmaktadır (Anay, s. 70-71). II. Meşrutiyet sonrası İslâmcılık düşüncesi Avrupa karşısında modernleşmeyi bir zorunluluk olarak görmüş ve bu süreci İslâmî değerler açısından bunalıma yol açmayacak şekilde tamamlamayı savunmuştur. Bu tutumun en belirgin ifadesi, medeniyetin iyi ve olumlu yönlerinin esasen İslâm dininde bulunduğu fikri olmuştur (Kara, İslâmcıların Siyasî Görüşleri, s. 24-25; ayrıca bk. İSLÂMCILIK [Düşüncede]). Ancak bu tutum modern Batı medeniyetine tenkitçi bir gözle bakılmasına engel teşkil etmeyecektir.

İbnülemin Mahmud Kemâl'in medeniyet felsefesinde tipik bir örneği görülen bu yaklaşıma göre göz alıcı teknik başarılar sergileyen, ancak mânevî değerlerden mahrum olan medeniyet sözde bir medeniyettir. Toplum hayatındaki maddî ve mânevî taleplerin tam bir denge içinde karşılanmasını mümkün kılacak gerçek anlamdaki bir medeniyetin varlığı ancak İslâmî değerlerin hayata geçirilmesiyle mümkündür (bk. DİA, XXI, 254-255). Türkçülük akımının sözcülüğünü yapan Ziya Gökalp ise evrensel olan medeniyetle millî olan harsı (kültür) tefrik eder. Gökalp bunlardan birincisini kabul etmenin gerekli, ikincisini başka milletlerden almanın ise zararlı olduğunu düşünmüş, Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak adlı eserinde İslâm toplumu ile Batı medeniyeti arasındaki ilişkiyi gerçekleşebilir bir çerçeveye yerleştirmeyi denemiştir (s. 28-42). Bu programda Türkleşmek ile İslâmlaşmak bir ve aynı şeyin iki ayrı ifadesi olmaktadır. Dolayısıyla o günkü şartlarda Batı'dan bazı şeyleri öğrenmeyi kabul etme hususunda Türkiye'de genellikle bir ihtilâf söz konusu değildir. O dönemde gerçekleşen hızlı değişimler yüzünden Ziya Gökalp Türkçülüğün Esasları'nda bazı değişiklikler yapmış olsa da özellikle onun medeniyethars ayırımı ileriki dönemlerde hep tartışma konusu olmuş ve sonradan Peyami Safa, Necati Akder, Mümtaz Turhan, Nurettin Topçu, Mehmet Kaplan ve Erol Güngör gibi birçok düşünürün zihnini meşgul etmiştir.

Türkiye'deki kültürmedeniyet ayırımı belli ölçüde Almanya'daki tavra benzese de önemli noktalarda farklıdır. Bu fark her şeyden önce, Türkiye'de yaygın olan hayat tarzının İslâmî değerlerle ilişkisi bakımından Batılı anlamdaki medeniyetin dayandığı değerler sistemiyle birçok temel noktada uzlaşmaması olgusunda kendisini gösterir. Bu uzlaşmazlık özellikle askerî ve siyasî bir çatışma ortamında belirgin hale geldiği zaman zayıf düşmüş olan Türkler'in siyasî, dolayısıyla dinî varlıklarını da tehdit etmiştir. Halbuki Almanya'da durum oldukça farklıdır. Almanlar'la Fransızlar ve İngilizler arasında en azından temel dinî değerler açısından bazı müşterekler bulunmakla birlikte medeniyet teriminin Almanya'da olumsuz bazı yan anlamlarının olmasını Elias, I. Dünya Savaşı'nda İngilizler'in ve Fransızlar'ın medeniyet adına Almanya ile savaşmasına da bağlamaktadır. Buradan hareketle Alman milletinin, kendine özgü hususiyetlerini vurgulayan kültür kavramını kullanarak medeniyet terimine soğuk bakması anlaşılır bir şeydir (Bell, s. 9-11; Elias, I, 2-42).

Medeniyeti daha çok teknoloji ve bilim alanına ait sayıp derunî ve mânevî olan ciheti bundan ayırmak, fakat her şeye rağmen bu ikisini de birlikte kullanmayı düşünmek fikrî bir başarı olarak değerlendirilebilir. Nitekim Ziya Gökalp, medeniyeti hars terimiyle ifade ettiği kültürden ayırırken aynı zamanda Türk kalarak Batı'nın bazı imkânlarını kullanmanın gerekliliğini vurgulamıştır. Bu yaklaşım, bir bakıma Fransızlar'ın ve İngilizler'in savunduğu "civilisation" ile Almanlar'ın benimsediği "Kultur"u telif etmeyi denemek anlamına gelmektedir. Bu ayırım, entelektüel bir başarıyı ifade etse de XX. yüzyılın ikinci çeyreğinde gerçekleşen ve Mümtaz Turhan tarafından "mecburi kültür değişmeleri" dönemi olarak adlandırılan aşamada dikkate alınmayıp köktenci Batılılaşma süreci yaşanmıştır. Ancak bu süreç, XX. yüzyılın son çeyreğinde problem üzerinde duran bazı araştırmacılar tarafından başarısız bir gayret olarak değerlendirilmiştir (Güngör, Türk Kültürü ve Milliyetçilik, s. 17; Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik, s. 9-46).

Esasen Nâmık Kemal'den Abdullah Cevdet'e kadar hemen bütün düşünürler, Batı medeniyetine yönelmenin inanç açısından olmasa bile pratik açıdan bazı sınırlarının bulunduğunu görmüş ve netice itibariyle dini terketmenin bile dinî bir şekilde temellendirilmesi gerektiğini fark etmişlerdir (Kara, Din ile Modernleşme Arasında, s. 30). Bu sebeple XX. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren aydınların üzerinde ittifak ettiği hususlardan biri Batı'dan mutlaka alınacak bazı şeylerin bulunduğu ve bunun Türkler'in siyasî ve dinî varlığını sürdürebilmesinin ön şartı olduğu düşüncesidir. Ancak aralarındaki ayrılık Batı medeniyetinden neyin hangi ölçüde alınacağı sorusunda düğümlenmektedir. Bu soruya verilen cevaplar Türkçülük, İslâmcılık ve Garpçılık arasındaki farkı ortaya çıkarmıştır.

II. Dünya Savaşı'ndan sonra Batı medeniyetinin geleceği konusunda bir karamsarlık ortaya çıktığı gibi bunun yanı sıra İslâm medeniyetinin her şeye rağmen varlığını devam ettirdiği ve gerekli ihya edici şartlar oluşturulduğunda daha da güçlendirilebileceği hususunda yeni düşünceler ortaya çıkmıştır. Bu çerçevede Mâlik b. Nebî, Seyyid Hüseyin Nasr, Seyyid Nakīb el-Attâs, İsmâil Râci el-Fârûkī, Erol Güngör ve Sezai Karakoç gibi birçok fikir adamı bu yönde aktif ve ciddi bir yekün tutan çalışmalar

yapmıştır. Fakat her şeye rağmen genel olarak bir medeniyeti, özel olarak da İslâm medeniyetini yeniden inşa etmeye çalışmanın

İslâmî değerlerin hayatiyeti açısından doğru bir hedef olmadığı düşüncesini savunanlar da bulunmaktadır (Özel, s. 99-119).

Birden fazla medeniyetin mevcut olduğu ve bunlar arasında en azından bir rekabetin bulunduğu gerçeği Sovyetler Birliği'nin dağılmasından sonra geliştirilen bir tezle tekrar vurgulanmış, bunlar arasında kaçınılmaz bir çatışmanın olacağı düşüncesi son zamanlarda oldukça yankı uyandırmıştır. Ancak bu düşünce, ilmî ve felsefî bir tavır olmaktan çok siyasî bir faaliyet programı olduğu şeklinde eleştirilmiş, birçok yönden bazı siyasî kararları etkilemeye, bazı müdahalelere gerekçe hazırlamaya yönelik bir tez olarak yorumlanmıştır. Buna karşılık farklı medeniyetlerin bulunmasının zorunlu bir çatışmayı gerektirmediği, bunlar arasında bir diyalogun ve iş birliğinin insanlığın geleceği açısından hem faydalı hem zorunlu olduğu noktasında bir bilinç ortaya çıkmış olup bu anlayış gittikçe güçlenmektedir (Huntington v.dğr., Medeniyetler Çatışması, tür.yer.).

İslâm ve medeniyet kavramları arasında bir ilişkinin kurulması, kaçınılmaz olarak İslâm dininin kurucu ve yönlendirici değerlerini ön plana çıkarmak anlamına gelmektedir. Nitekim İslâm, insanların yaşadığı ve ürettiği şeylerin bir parçası olmayıp onların bütün faaliyetlerinin zeminini teşkil etmesi dolayısıyla kültür ve medeniyetin önüne geçen (onları kuran, üreten) bir konumdadır. İslâm'ın aslîlik ve belirleyiciliği, gerek klasik dönemde gerekse modern zamanlarda yaşamış birçok müslüman düşünür tarafından sıkça vurgulanmıştır.

İslâmiyet'in en önemli özelliklerinden biri, ulaştığı insan ve toplumları dönüştürerek onlar arasında daha önce bulunmayan tayin edici müşterekler ortaya çıkarmasıdır. Günümüzde İslâm coğrafyası dikkate alınacak olursa bölge, ırk, soy, sosyal ve kültürel farklılıklar ne olursa olsun müslümanlar arasında bütün bunları geri plana iten, bunlardan daha önemli ve bunların ötesinde etkili olan bir ortak değerin mevcut olduğu görülür. İslâm medeniyeti denildiğinde genel olarak müslüman olan insanların müslüman olmakla birlikte ortaya koydukları maddî ve mânevi bütün başarılar kastedilmektedir. Bu yönden İslâm'ı, kültürün unsurlarından biri değil

kültüre takaddüm ederek müslümana ne yaptıysa onu öylece yapmasını sağlayan bir yönlendirici ilke olarak görmek gerekir.

İslâm vahyinin tarihe verdiği yön, günümüz araştırmacılarının İslâm medeniyeti adını verdiği tarihî tecrübe ve birikimin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Her medeniyet gibi İslâm medeniyeti de tarih sahnesine çıkarken kendi dışındaki birikimleri tevarüs etmiş, fakat kısa süre içinde her alanda kendi özgün formlarını üretmeyi başarmıştır. Marshall G. S. Hodgson'un kullandığı terimlerle bu medeniyetin "İslâmî" (Islamic) veya "İslâmîleşmiş" (Islamicate) başarılarından söz etmek için İslâm dininin özgünlüğü ve İslâm âleminin (Islamdom) gerçekliği üzerinde yoğunlaşmak icap eder (İslâm'ın Serüveni, I, 3, 28-29). İslâm medeniyetinin tarihî başarılarını ve bunlar hakkında yapılmış modern araştırmaları başlıklar halinde tesbit etmek için bile ciltler dolusu katalogların ve indekslerin yayımlanması gerektiği göz önüne alındığında söz konusu medeniyet tecrübesinin göz alıcı varlığını inkârın mümkün olmadığı anlaşılır. Ancak böyle bir kabulün anlamlı olabilmesi için İslâm medeniyeti denilen tarihî hadisenin bütün özgün formlarıyla ilkelerini İslâm vahyinden aldığını kavramak gerekir. Dolayısıyla kendi imkân alanında nisbeten zaafa düşmüş olan bu medeniyetin bütün insanlık için yararlı olacak şekilde yeniden var olma şartının aynı ilkelerle sağlıklı bir temas kurmak olduğu her sağ duyu sahibinin kabul edeceği bir husustur.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Haldûn, Muḳaddime, I, 327, 331-332, 335-339; III, 1010 vd., 1024; a.mlf., Tercüme-i Mukaddime-i İbn Haldûn (trc. Pîrîzâde Mehmed Sâhib Efendi), Bulak 1274, tür.yer.; Şemseddin Sami, Medeniyeti İslâmiyye (İstanbul 1879), (haz. Remzi Demir), Ankara 1996, tür.yer.; Mehmet İzzet, "Medeniyet Ölçüsü", Mehmet İzzet (1891-1930) ve Ulusalcı Sosyal Felsefesi (haz. Mahmut Coşkun Değirmencioğlu), Ankara 2002, s. 299-314; Nâmık Kemal, "Terakki", Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi (haz. Mehmet Kaplan v.dğr.), İstanbul 1993, II, 193-202; a.mlf., "Medeniyet", a.e., II, 231-234; Ziya Gökalp, Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak (İstanbul

1918), (haz. İbrahim Kutluk), Ankara 1976, s. 29-42; O. Spengler, Der Untergang des Abendlandes, München 1923, II, tür.yer.; Ağaoğlu Ahmed, Üç Medeniyet, Ankara 1928, s. 37-40; A. Rimbaud, Une Saison en Enfer, Sämtliche Dichtungen, Hamburg 1963, s. 204-245; Die Idee des Fortschritts (ed. E. Burck), München 1963; Necati Öner, Fransız Sosyoloji Okuluna Göre Mantığın Menşei Problemi, Ankara 1965, s. 34-48; Clive Bell, Uygarlık (trc. Vedat Günyol v.dğr.), İstanbul 1966, s. 6-13 (İngilizcesi: Civilization an Essay, London 1928); Seyyed Hossein Nasr, Science and Civilization in Islam, Cambridge 1968 (Türkçesi: İslâm'da Bilim ve Medeniyet [trc. Nabi Avcı v.dğr.], İstanbul 1991); Das Problem des Fortschrittes-Heute (ed. Rudolf W. Meyer), Darmstadt 1969; R. Maurer, "Kultur", Handbuch philosophischer Grundbegriffe (ed. H. Krings v.dğr.), München 1973, III, 823-832; G. Schregle, Deutsch-Arabisches Wörterbuch, Beyrut 1977, s. 686; N. Elias, Über den Prozess der Zivilisation, Frankfurt 1978, I, 1-64; R. Guenon, Modern Dünyanın Bunalımı (trc. Nabi Avcı), İstanbul 1979; G. Flaubert, Bouvard und Pécuchet (trc. G. Goyert), Frankfurt / Main 1979; A. J. Toynbee, Medeniyet Yargılanıyor (trc. Ufuk Uyan), İstanbul 1980; L. Baier, "Aus der Enzyklopädie der menschlichen Dummheit", Der Traum der Vernunft Vom Elend der Aufklärung, Darmstadt 1985, s. 135-178; H. G. Gadamer, Wahrheit und Methode, Tübingen 1986, I, 15-24; İsmâil Râci el-Fârûkī - Luis Lâmia el-Fârûkī, İslâm Kültür Atlası (trc. Mustafa Okan Kibaroğlu - Zerrin Kibaroğlu), İstanbul 1991, tür.yer.; W. H. McNeill, The Rise of the West, A History of the Human Community, Chicago 1991, tür.yer.; a.mlf., "Civilization", EAm., VII, 1-6; İsmet Özel, Üç Mesele, İstanbul 1992, s. 99-119; Tuncer Baykara, Osmanlılarda Medeniyet Kavramı ve Ondokuzuncu Yüzyıla Dair Araştırmalar, İzmir 1992; a.mlf., "Bir Kelime-Istılah ve Zihniyet Olarak 'Medeniyet'in Türkiye'ye Girişi", Fikir ve Sanatta Hareket, VII. Devre, sy. 25, İstanbul 1982, s. 3-13; Serge Latouche, Dünyanın Batılılaşması (trc. Temel Keşoğlu), İstanbul 1993, s. 14; Hodgson, İslâm'ın Serüveni, I, 1-32; İsmail Kara, İslâmcıların Siyasî Görüşleri, İstanbul 1994, s. 17-27; a.mlf., Din ile Modernleşme Arasında. Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri, İstanbul 2003, s. 30; a.mlf. - Zeynep Süslü, "Şemseddin Sâmi'nin 'Medeniyet'e Dair Dört Makalesi", Kutadgubilig, sy. 4, İstanbul 2003, s. 259-281; Harun Anay, "Ahmet Cevdet Paşa'nın Modernizme Bakışı", Ahmet Cevdet Paşa (Sempozyum: 9-11 Haziran 1995), Ankara 1997, s. 67-77; Erol Güngör, Türk Kültürü ve Milliyetçilik, İstanbul 1999, s. 17; a.mlf.,

Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik, İstanbul 1999, s. 9-46; S. P. Huntington v.dğr., Medeniyetler Çatışması (der. Murat Yılmaz), Ankara 2001, tür.yer.; R. Williams, "Culture and Civilization", The Encyclopedia of Philosophy (ed. P. Edwards), New York 1972, II, 273-276; J. Casaneuve, "Civilisation", EUn., IV, 586-590; P. Kaufmann, "Culture et Civilisation", a.e., V, 232-239; Ömer Faruk Akün, "İbnülemin Mahmud Kemal", DİA, XXI, 254-255.

Tahsin Görgün

MEDENİYET

(مدنيت)

1933-1944 yılları arasında Bulgaristan'da eski harflerle Türkçe olarak yayımlanan dinî, ilmî ve içtimaî gazete.

Bulgaristan topraklarının Osmanlı hâkimiyetinden çıkması ve bölgede bağımsız bir devletin kurulmasının ardından yeni devletin sınırları içinde kalan müslümanlar kendi kültür ve geleceklerini korumak amacıyla önemli adımlar attılar.

Medeniyet gazetesi, dönemin başmüftüsü Hüseyin Hüsnü Efendi'nin tâlimatıyla Hacı Mehmed Ahmedov'un sorumlu müdürlüğünde neşir hayatına başladı. 26. sayısından itibaren Dîn-i İslâm Müdafileri Cemiyeti'nin yayım organı olarak neşredilen Medeniyet Bulgaristan müslümanlarının tarihindeki önemli faaliyetlerden biridir. "Dinî, İlmî ve İçtimaî Gazete" logosuyla çıkan gazetenin ilk sayısı 19 Ağustos 1933 tarihinde Filibe'de yayımlandı. 7. sayıdan itibaren Sofya'da başlangıçta haftada bir, 15. sayıdan itibaren on günde bir, daha sonra da on beş günü geçmemek üzere değişik süre ve periyotlarla 12 Ağustos 1944 tarihindeki 375. sayısına kadar devam etti. Gazete kendi ilgi alanında o bölgede en uzun süreli yayın olma özelliğine sahiptir. Gazetede Ahmed Hikmet'ten itibaren sırasıyla Yûsuf Şinâsi Efendi, Hâfız Yûsuf Yakubof, Mehmed Fikri, Sâlih Ahmed Pehlivanof başmuharrirlik yapmıştır. Ahmed Hikmet dışında kalanlar aynı zamanda Medresetü'n-nüvvâb mezunudur.

Türkiye'deki gelişmeleri Bulgaristan'a taşımak isteyen bazı cemiyetlerin engellemesine rağmen yayımını sürdüreceğini ifade eden başmuharrir Ahmed Hikmet gazetenin hedefini, "Hakiki müslümanların bir araya gelip mahzâ dinlerini müdafaa, dîn-i İslâm'a karşı vâki olan nâ-revâ isnâdâtı red, dîn-i İslâm'ın makāsıd-ı aliyye-i ahlâkiyye ve içtimâiyyesini neşrederek gafil ve zayıf gençleri dalâletten kurtarmak, kendilerine memleket kanunlarından istifade ederek tarîk-i müstakīmi göstermek" şeklinde ifade etmiştir (Medeniyet, sy. 14 [1934], s. 3). İlk sayısındaki "Mesleğimiz"

başlıklı yazıda da belirtildiği üzere medeniyet kelimesine yüklenen yanlış mânaya işaretle yola çıkan gazete gerçek medeniyetin İslâm medeniyeti olduğuna vurgu yapan bir yayım politikası izlemiştir (meselâ bk. Hâfız Yûsuf Yakubof, sy. 151 [1938], s. 1).

Büyük boy dört sayfa halinde neşredilen gazetede çoğunlukla tefrika şeklinde olmak üzere bilhassa siyasî ve fikrî içerikli yazılara yer verilmiştir. Gazete aracılığıyla, harf inkılâbı başta olmak üzere Türkiye'deki gelişmeleri bölgeye taşımak isteyen Batı hayranı gazetecilere karşı ciddi bir mücadele sürecine girilmiştir. Medeniyet eski harflerle Türkçe yayımlanan bir gazete olup jenerikte yer verilen Bulgarca isim ve adresler dışında Bulgarca çıktığına dair ifadeler doğru değildir. Gazetede dönemin siyasî ve ilmî gelişmelerine ışık tutacak çok sayıda fotoğraf yayımlanmış olup bu fotoğraflar bölgeyle ilgili daha sonraki neşriyata önemli ölçüde kaynaklık etmiştir.

Haziran 1934'ten itibaren gazetenin neşrini gerçekleştiren Dîn-i İslâm Müdafileri Cemiyeti kurulduğu andan itibaren, Tanzimat'ın ilânıyla birlikte Balkanlar'da görülmeye başlanan fikir hareketleri ve bunların ortaya çıkardığı tartışmalar hususunda Bulgaristan dışındaki gelişmelere kapalı ve ayrıca dinî değerleri öne çıkaran bir yol izlemiştir. Bu yüzden gazete İttihat ve Terakkî yanlılarına karşı girişilen ciddi mücadelelerin odağı olmuş, benzer görüşleri savunanlara karşı gazetede hayli sert yazılar yayımlanmıştır (sy. 25 [1934], s. 1, 4). Özellikle ilk dönemlerindeki bu üslûbu dolayısıyla Türkiye'den gelen şiddetli eleştirilere mâruz kaldığı gibi müslüman toplumun büyük bir kesimini oluşturan bölge Türkler'inin çoğunun da hedefi haline gelmiştir (Acaroğlu, s. 32).

Hüseyin Hüsnü Efendi, 1906 yılında İstanbul'a gelerek devrin hocalarından Hâfız Abdurrahman Efendi'den ders okuyup icâzet almış, 1913 yılında girdiği Medresetü'l-kudât'ta üç yıl okuduktan sonra I. Dünya Savaşı dolayısıyla memleketine dönmek zorunda kalmıştı. İstanbul'da kaldığı on yıl boyunca bu şehirde meydana gelen büyük değişiklikleri yakından izleyip Hürriyet ve İtilâf Fırkası ile İttihat ve Terakkî fırkası arasındaki mücadelelerde birincileri savunmuştur. Ayrıca Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi'yi yakından tanımış ve onun "bilâ kaydü şart taraftarı ve muhibbi" olmuş, gerek Medeniyet gazetesinin neşrinde gerekse Bulgaristan'daki

diğer faaliyetlerinde ondan aldığı ilham belirleyici rol oynamıştır.

Medeniyet'in yayımlandığı ilk yıllar, Türkiye'de çeşitli alanlardaki ıslahatların

yaşandığı döneme rastlaması dolayısıyla siyasî içerikli eleştirel yazılara ve yenilikleri ihtiyatla karşılayan yorumlara yer verilmiş, bundan dolayı özellikle bölge müslümanlarının şiddetli tepkisine yol açmıştır. Önceleri yayım politikasına hâkim olan bu anlayış, daha sonra ilmî nitelikli ciddi eleştiri yazıları ve sosyolojik tahliller içeren bir mahiyet kazanmıştır. Gazetede yayımlanan ve bölge müslümanlarının ilmî birikimini yansıtan "İçtimaî Hayat ve İslâmiyet", "Milleti İfsad Eden Tehlikeli Zihniyetler", "Bulgaristan Müslümanlarının Vaziyeti", "İçtimaiyatta Taklitçilik", "İslâmiyet Mâni-i Terakkîdir İddiasının Menşei ve Mânasızlığı", "Ulemâ Milletin Kalbi Demektir", "Zelzelenin Esbâb-ı Maddiyye ve Mâneviyyesi", "Mâneviyatı Sukut Eden Muhitleri Islah Çareleri", "İslâm'da Usûl-i Tedâvî", "Târîh-i Kur'ân", "Sahâbe Devrinden Kalma Mushaflar", "Gazzâlî Hayatı ve Felsefesi" gibi pek çok yazı gazetede tefrika edilmiştir. Medeniyet'teki görüş ve düşünceler, başlangıçta esas itibariyle Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi'nin muhafazakâr fikirleri çizgisinde iken Medresetü'n-nüvvâb'ın ıslahatçı düşünceye sahip hocaları ve onların talebeleri sayesinde gazetenin yayım politikası önemli ölçüde değişmiştir. M. Reşîd Rızâ, Mehmed Âkif Ersoy, Elmalılı Muhammed Hamdi gibi kimselerin ölümü üzerine yazılan oldukça duygusal içerikli yazılar bu değişimi yansıtır. Dolayısıyla Batı medeniyetinin iyi yönlerinin alınmasını, Batılı ilim adamlarına olumlu atıflar yapılmasını savunan yazılara da yer veren, bir bütün olarak değerlendirildiğinde, Medeniyet'in ilk birkaç yılın ardından yavaş yavaş ıslahatçı çizgiye yaklaştığı görülür.

Medeniyet'te yazıları çıkan başlıca yazarlar arasında Yûsuf Şinâsi, Hâfız Yûsuf Yakubof, Hüseyin Hüsnü Efendi, Celâleddin Sabri, Mehmed Fikri, Osman Seyfullah (Keskioğlu), Yûsuf Ziyâeddin Ezherî (Ersal) gibi kimseler bulunmaktadır. Türkiye kütüphanelerinde koleksiyonu mevcut olmayan Medeniyet'in çeşitli sayılarına Bulgaristan'ın değişik kütüphanelerinde dağınık vaziyette rastlamak mümkündür.

BİBLİYOGRAFYA

Ahmed Hikmet, “Açık Söz”, Medeniyet, sy. 14, Sofya 1934, s. 3; Hâfız Yûsuf Yakubof, “Medeniyetin Esası Dindir”, a.e., sy. 151 (1938), s. 1; Bılgarski Periodiçen Peçat 1844-1944 Anotiran Bibliografski, Sofia 1969, III, 41-47; M. Türker Acaroğlu, Bulgaristan’da 120 Yıllık Türk Gazeteciliği: 1865-1985, İstanbul 1990, s. 32-33; Yusuf Kerim, “Bulgaristan’da Türkçe Süreli Basın: 1865-1944”, Balkan Ülkelerinde Türkçe Eğitim ve Yayın Hayatı Şöleni (Bildiriler), Ankara 1999, s. 176-177; a.mlf., “Bulgaristan’da Türkçe Basın”, Ümit, IV/19, Sofya 1998, s. 8-9; İbrahim Hatiboğlu, “XX. Yüzyılın İlk Yarısında Bulgaristan Müslümanları Arasında Dinî Islâhat Çabaları”, Balkanlar’da İslâm Medeniyeti Milletlerarası Sempozyumu Tebliğleri, İstanbul 2002, s. 350, 354-355, 361-362; a.mlf., “Bulgaristan Türkleri Arasında İstikrar Arayışları: XX. Yüzyılın İlk Yarısına Eleştirel Bir Bakış”, Akademik Araştırmalar Dergisi, IV/14, İstanbul 2002, s. 67-69.

İbrahim Hatiboğlu

MEDENİYYE

(المدنيّة)

Şâzeliyye-Derkāviyye tarikatının Muhammed Hasan b. Hamza Zâfir elMedenî’ye (ö. 1263/1847) nisbet edilen bir kolu

(bk. DERKĀVİYYE; ŞEYH ZÂFİR).

MEDH

(bk. MEDİH).

MEDHİYE

(bk. METHİYE).

MEDÎD

(المديد)

Aruz sisteminde bir bahir.

Halîl b. Ahmed'in aruz sisteminde "muhtelife" denilen birinci dâirede ve klasik genel sıralamada ikinci bahir olarak yer alır (DİA, III, 428; IV, 484). Veznin tam ve sahih şekli bir şatrda iki (bir beyitte dört) defa "fâilâtün fâilün" (-˘-/-˘-) tef'ilelerinin tekrarıyla meydana gelir. Uygulamada her iki şatrın sonundaki fâilün (-˘-) cüzlerinin düşmesiyle bir beyitte iki defa "fâilâtün fâilün fâilâtün"ün (-˘-/-˘-/-˘-) tekrarıyla oluşan meczû' (bir cüzü düşmüş) şekil kullanılır. Halîl b. Ahmed'in sistemini farklı tarzda yorumlayıp sadeleştiren İsmâil b. Hammâd el-Cevherî'nin "müfredât" ve "mürekkebât" olmak üzere yaptığı tertibe göre medîd bahri remel ile mütedârikten teşekkül eden mürekkep bir bahirdir (Kitâbü ʿ Arûżi'l-varaḳa, s. 55 vd.; krş. DİA, III, 429). Medîdin hafîf ve serî' bahirleriyle de yakın ilgisi vardır (medîd bahrinin aslının hafîf bahrinden oluştuğuna ve serî' bahriyle olan alâkasına dair görüşler için bk. Celâl el-Hanefî, s. 287 vd., 573 vd.).

Bahrin adı "uzatmak" anlamındaki Arapça medd kökünden türemiş bir sıfat olup "uzatılmış, yaygın" gibi mânalara gelir. Kaynaklarda bu adlandırmanın sebebi olarak sübâiyye (yedi harfli, meselâ فَاْعِلاَتُنْ) veya hümâsiyye (beş harfli, meselâ فَاْعِلُنْ) tef'ilelerinin birbiri etrafında yayılmış olması, her sübâiyye tef'ilede ikişer hafîf sebebin (bir harekeli, bir sâkin iki harften oluşan grubun) yaygın biçimde yer alması ve sübâiyye tef'ilelerinin ortasında mecmû' vetidlerin (ikisi harekeli, biri sâkin üç harfli grubun) yayılmış bulunması gibi gerekçeler zikredilmiştir. Bu hususlar bahrin vezinlerinin ritmini ağırlaştırıp kıvraklığını giderdiği için özellikle nesîb, gazel, gınâ (şarkı) vb. aşk terennümlerini icra etmede onu yetersiz ve elverişsiz kılmaktadır. Bundan dolayı bilhassa Câhiliye şairleri, ritim ve hareket bakımından katı ve icrası güç olan bu bahirden uzaklaşmışlardır (Safâ Hulûsî, s. 56; Abdürrızâ Ali, s. 132 vd.). Ancak yukarıda anılan konularda Câhiliye şairlerinin fazla rağbet etmediği bu bahrin ilk tertibi (aş.

bk.) sağlam bir yapıya ve kuvvetli bir ifade gücüne sahiptir (Abdürrızâ Ali, s. 133). İkinci tertibi ise (aş. bk.) Abbâsî şairleri tarafından nesîb (gazel) şiirleri için uyumlu görülüp benimsenmiştir (a.g.e., s. 133).

Aruz âlimleri medîd bahrinde altı farklı şekil olduğunu belirtirlerse de gerek kadîm gerekse muhdes şairler tarafından yalnız aşağıdaki şekilleri kullanılmıştır (kullanılmayan şekiller için bk. a.g.e., s. 130; Celâl el-Hanefî, s. 301-303). Buna göre medîd bahrinin üç aruzu ve altı darbı vardır. İlk şekilde aruzu ve darbı sahihtir. İkinci tertipte aruzu hazf ile (son hafif sebebin atılması (فَاْعِلاَتُنْ → فَاْعِلُنْ) (فَاْعِلُنْ ← فَاْعِلاَتُنْ) fâilün (-˘-), kasr ile (son hafîf sebebin sâkin harfini atıp harekeli harfini sâkin okuma) (→ فَاْعِلاَتْ فَاْعِلاَتُنْ veya فَاْعِلاَنْ) fâilât veya fâilân (-˘=), betr ile (önce hazf, sonra kat‘, yani mecmû‘ vetidin son harfini atıp kalan son harfini sâkin okuma) (فَعْ لُنْ فَاْعِلاَتُنْ → فَاْعِلْ →) fa‘lün (-) şekillerini alır. Üçüncü tertipte aruzu, hazf ve habn ile (ilk hafîf sebebin sükûnlu harfini okumama) (فَعِلُنْ → فَاْعِلاَتُنْ) feilün (˘˘-), betr ile fa‘lün (-) olur. Buna göre elde edilen vezin grupları I. aruz (sahih) ve 1. darb (sahih) ile: (-˘-/-˘-/-˘-//-˘-/-˘-/-˘-); II. aruz (mahzuf) ve 2. darb (mahzuf) ile: (-˘-/-˘-/-˘-//-˘-/-˘-/-˘-); II. aruz (mahzuf) ve 3. darb (maksûr) ile: (-˘-/-˘-/-˘-//-˘-/-˘-/-˘=); III. aruz (mahzuf) ve 4. darb (ebter) ile:

(-˘-/-˘-/-˘-//-˘-/-˘-/-), III. aruz (mahzuf, mahbûn) ve 5. darb (mahzuf, mahbûn) ile: (-˘-/-˘-/˘˘-//-˘-/-˘-/˘˘-); III. aruz (mahzuf, mahbûn) ve 6. darb (ebter) ile: (-˘-/-˘-/˘˘-//-˘-/-˘-/-) şeklindedir.

Yukarıda aruz, darb ve haşivde geçen bütün fâilâtün (-˘-) ve fâilün (-˘-) tef‘ilelerine habn uygulanarak feilâtün (˘˘-) ve feilün (˘˘-) elde edilir. Ayrıca fâilâtün (-˘-) tef‘ilesine keff ile (son hafif sebebin sükûnunu atma) (فَاْعِلاَتُ فَاْعِلاَتُنْ →) fâilâtü (-˘-˘), şekl ile (habn ve keffin birlikte uygulanması) feilâtü (˘˘-˘) elde edilir. Bu değişiklik aruz tef‘ilelerine uygulanmaz. Kısa hece ile biten (mekfûf) bir tef‘ileyi kısa hece ile başlayan (mahbûn) bir tef‘ilenin takip etmemesi gerekir. “Muâkabât” adı verilen bu durum uygun görülmemiştir. Aynı kaide remel, müctes ve hafif bahirlerinde de geçerlidir (İbn Reşîḳ el-Kayrevânî, I, 127; krş. DİA, XV, 114).

Yukarıda üç aruz ve altı darbdan teşekkül eden vezin grupları, aruza dair klasik kitaplarda ve bunlara muhteva bakımından bağlı kalan yeni eserlerde medîd kalıpları olarak zikredilir. Bunun yanında sanatkârların nazım

tekniğinde yaptıkları yenilikleri de içeren bazı eserlerde bu bahrin başka vezin grupları da yer alır. Celâl el-Hanefî'nin tesbit etmiş olduğu on bir vezinden anılan altı klasik vezin grubu dışındakiler illet ve zihaf kaidelerinin uygulanmış şekilleriyle aşağıda verilmiştir (el-ʿArûż, s. 290-300).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Abdürabbih, el-ʿİḳdü'l-ferîd, V, 444-447; İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, Kitâbü ʿArûżi'l-varaḳa (nşr. Sâlih Cemâl Bedevî), Mekke 1406/1985, s. 55 vd., 60-62; İbn Reşîḳ el-Kayrevânî, el-ʿUmde (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1353/1934, I, 127 vd.; Hatîb et-Tebrîzî, el-Vâfî fi'l-ʿarûż ve'l-ḳavâfî (nşr. Ömer Yahyâ - Fahreddin Kabâve), Dımaşk 1399/1979, s. 47-56; İbn Ebû Şeneb, Tuḥfetü'l-edeb, Paris 1954, s. 28-32; Safâ Hulûsî, Fennü'ṭ-ṭaḳṭîʿi'ş-şiʿrî ve'l-ḳāfiye, Beyrut 1966, s. 55-62; Celâl el-Hanefî, el-ʿArûż, Bağdad 1398/1977-78, s. 287-303, 573 vd.; M. Saîd İsbir - Bilâl Cüneydî, eş-Şâmil, Beyrut 1985, s. 821-823; Mîşâl Âsî - Emîl Bedîʿ Yaʿkūb, el-Muʿcemü'l-mufaṣṣal fi'l-luġa ve'l-edeb, Beyrut 1987, I, 306-307; Abdürrızâ Ali, el-ʿArûż ve'l-ḳāfiye, Musul 1409/1989, s. 130-135; Gotthold Well, "Arûz", İA, I, 626; G. Meredith-Owens, "ʿArūḍ", EI² (İng.), I, 677; Nihad M. Çetin, "Arûz", DİA, III, 428-430; a.mlf., "Bahir", a.e., IV, 484.

Tevfik Rüştü Topuzoğlu

MEDİH

(bk. METHİYE).

MEDİH

(المدح)

Bir kimseyi güzel bir niteliği dolayısıyla övme anlamında ahlâk terimi.

Sözlükte medh kelimesi, “bir insanı veya bir nesneyi yahut eylemi üstün bir özelliği dolayısıyla övme” anlamında masdar ve bu şekilde övücü söz ve davranışları ifade etmek üzere isim olarak kullanılmaktadır. Karşıtı zem ve hicivdir. Yaranmak ve çıkar elde etmek maksadıyla birine abartılı sözlerle methiyeler düzenlere meddah denir. “Hamd” kelimesi de methe yakın bir mâna taşımakla birlikte kaynaklarda ikisi arasında fark bulunduğu belirtilmektedir. Râgıb el-İsfahânî’ye göre her hamd medihtir, ancak her medih hamd değildir. Nitekim medih, kişinin yaratılıştan sahip olduğu ve kendi iradesiyle sonradan kazandığı üstün özellikleri, hamd ise sadece ikincileri övmek üzere kullanılır (el-Müfredât, “ḥmd” md.; iki kavram arasındaki ortak ve farklı anlamlarla ilgili daha geniş bilgi için bk. Tehânevî, Keşşâf, I, 288-289).

Kur’ân-ı Kerîm’de medih kelimesi geçmemekle birlikte hamd ve tezkiye kavramları kullanılarak kişinin kendisini övmesinden söz edilmiştir. Hadislerde ise medih ve aynı kökten kelimelerle bazı ahlâkî tavsiyelerde bulunulmaktadır. Ayrıca gerek Kur’an’da gerekse hadis mecmualarında Allah’ın zâtını, peygamberleri ve bilhassa Resûl-i Ekrem’i, ashabı, sâlih müminleri metheden; buna karşılık inkârcıları, münafıkları, Allah ve peygamber düşmanlarını zemmeden çok sayıda âyet ve hadis vardır. Doğruluk, dürüstlük ve adaletle ilgili âyet ve hadisler, insanın kendisini veya başkasını methederken hak ve adalet ölçülerinden sapmaması gerektiği sonucuna götürmektedir. Özellikle övgüyü hak edecek değerde güzel bir iş yapmadan övülmek isteyenler (Âl-i İmrân 3/188; krş. Râgıb el-İsfahânî, ez̠-Z̠erîʿa, s. 277) ve haksız yere kendilerini temize çıkarma çabası içinde olanlar (en-Nisâ 4/49) yerilmektedir. Diğer âyet ve hadisler yanında bilhassa Hz. Yûsuf’un Mısır yöneticisine, “Beni ülkenin hazinelerine tayin et, çünkü ben -onları- çok iyi korurum ve bu işi bilirim” diyerek (Yûsuf 12/55) yöneticilik talebinde bulunurken kendisini övücü ifadeler kullanılmış

olduğu dikkate alınarak bir kimsenin kibir ve böbürlenme amacı taşımadan sahip olduğu üstün nitelikler hakkında bilgi vermesinin sakıncalı olmadığı belirtilmektedir. Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'ye göre Hz. Yûsuf'un bu ifadesi Kur'ân-ı Kerîm'in yasakladığı kendini tezkiye etme kapsamına girmez. Çünkü o bu sözüyle hakkında bilgi sahibi olmayanlara kendini tanıtmayı amaçlamış veya ortada ehil kimse bulunmadığı için âyette sözü edilen görevi yüklenmenin gerekli olduğunu düşünmüştür (Aḥkâmü'l-Ḳurʾân, III, 1092).

Ahlâk ve fıkıh kitaplarıyla hadis şerhlerinde çeşitli durumlarda methin câiz olup olmadığı konusu tartışılmıştır. İslâm âlimlerinin çoğunluğu, konuyla ilgili hadisleri bir bütün halinde değerlendirerek bir insanın yüzüne karşı methedilmesinin onun kibirlenip böbürlenmesine ve şımarmasına yol açması durumunda onu övmenin doğru olmadığını, ayrıca her durumda gerçeğin dışına çıkmamak ve övgüde aşırı gitmemek gerektiğini belirtmişlerdir. Nitekim Hz. Peygamber, huzurunda bir kişiyi aşırı şekilde metheden birine, “Yazık sana! Arkadaşının boynunu kopardın” demiş ve bu sözü birkaç defa tekrarlamış, ardından da birini överken, “Şöyle şöyle olduğunu zannediyorum” gibi ihtimalli bir üslûp kullanılarak işin aslının Allah'a havale edilmesinin lüzumunu ifade etmiştir (Buhârî, “Şehâdât”, 16; “Edeb”, 54; Müslim, “Zühd”, 65). Hadiste yer alan, “Arkadaşının boynunu kopardın” (diğer rivayette “bel kemiğini kırdın”) cümlesiyle övgüye lâyık olmayan veya abartılı bir şekilde övülen kimsenin kendisini gerçekten övüldüğü gibi zannedip kibir ve gurura kapılması, şımarıp azması tehlikesine işaret edilmiştir. Başka bir hadiste Resûlullah, meddahların aşırı övgüleriyle bu gibi tehlikelere yol açabileceklerini dikkate alarak, “Meddahlarla karşılaştığınızda yüzlerine toprak serpiniz” buyurmuştur (Müslim, “Zühd”, 69; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 9). Ancak övülmekten kötü yönde etkilenmeyenlerin gerçek özellikleriyle övülmesinde bir sakınca görülmemiş, bunun iyilikleri teşvik edeceği düşünülmüştür. Özellikle hadis mecmualarının

“fezâil” ve “fezâilü'l-ashâb” gibi bölümlerinde bu anlayışı teyit eden pek çok rivayet bulunmaktadır. Hassân b. Sâbit, Kâ‘b b. Züheyr, Abdullah b. Revâha gibi şairlerin Hz. Peygamber'i metheden şiirlerinin onun tarafından memnuniyetle karşılanması da bu anlayışı güçlendirmektedir (Kandemir v.dğr., VII, 389-391).

Bazı âlimler ise gerçeği ifade etse dahi insanları methetmenin gerek öven gerekse övülen bakımından doğru olmadığı görüşündedir. İbn Hazm'a göre akıllı ve gerçekçi kimse başlangıçta kendisine acı verse de yerilmeyi övülmeye tercih eder. Çünkü medihte hakikat payı olsa bile insanı kibir ve gurura götürür, sonuçta er-demlerine zarar verir. Eğer medih gerçek dışı ise bu övgüden memnun olan kişi, hakkında söylenen düzmece iltifatlara aldanmış olur ki bu önemli bir kusurdur. Haklı yergiye mâruz kalan kişinin bunu kendisi için bir uyarı sayıp ahlâkını düzeltmesi, haksız yergiyle karşılaştığında ise bunu sabır ve hilimle karşılayıp erdemine erdem katması mümkündür. Sonuçta her durumda akıllı kişi için methedilmek zemmedilmekten daha zararlıdır.

İnsanın övülmekten hoşlanmasının ve yerilmekten çekinmesinin temelindeki psikolojik sebepleri, övülme tutkusu ve yerilme korkusunun doğurduğu ahlâkî ve dinî bakımdan tehlikeli sonuçları, bu komplekslerden kurtulmanın yollarını derin bir vukufla inceleyen Gazzâlî, övgünün -gerçeğin ifadesi bile olsa-hem öven hem de övülen bakımından zararlı sayıldığı görüşüne varmaktadır. İnsanların kendileri hakkındaki övgüler karşısında tutumlarını sıralayarak en olumlu tutumun her türlü övgüye dürüstlük ve içtenlikle karşı çıkmak olduğunu belirtmektedir.

İyilikle anılma ve övülme arzusunun insanın tabiatında mevcut bir eğilim olduğunu belirten başka ahlâkçılar da bulunmakla birlikte bunlar söz konusu eğilime ahlâkî bakımdan olumlu bir motif olarak bakılabileceğini düşünmüşlerdir. Meselâ Râgıb el-İsfahânî, pek çok insanın adalete yönelmesinde övülme arzusunun yapıcı rol oynadığını, yerilmekten sakınmayan, övülmekten sevinç duymayan insanların kötü işler yapmasının ancak baskı ile mümkün olabileceğini söyler. Nitekim insanların akıl, hayâ, övgü ve yergi, teşvik ve korkutma ile kötülükten nefret ettirilip iyiliğe sevkedilebileceği, yerginin kötülükten alıkoyamadığı, övgünün iyiliğe yöneltemediği bir kimsenin artık hayvandan veya cansız bir nesneden farksız olduğu belirtilmiştir. Râgıb el-İsfahânî, övgü ve yerginin özü itibariyle iyi yahut kötü olmayıp bunların güdülen amaçlara bakarak değerlendirilmesi gerektiğini ifade eder. Buna göre iyi bir amacın gerçekleşmesi için övgüye başvurmak iyidir. Buna Hz. İbrâhim'in, "Bana, sonra gelecek nesiller içinde iyilikle anılmayı nasip eyle" (eş-Şuarâ 26/84)

meâlindeki duasını delil gösteren İsfahânî âyeti, “Bana öyle işler yapmayı nasip et ki beni o işlerle öven kişi doğruyu söylemiş olsun” şeklinde açıklar. “Birini iyiliği sevindiriyor, kötülüğü üzüyorsa o kişi mümindir” meâlindeki hadis de (Müsned, I, 18, 26; Tirmizî, “Fiten”, 7) insanın iyilikleriyle anılmasından memnun olmasında sakınca bulunmadığına işaret etmektedir. Bununla birlikte erdemli insan dalkavukluğuyla tanınanlardan, aldatıcı dostlardan, insanları övme tabiatında olanlardan ve nabza göre şerbet verenlerden gelen övgüleri nefretle karşılamalıdır. Bir kimsenin kendisini övmesi ise kötü bir huydur (eẕ-Ẕerîʿa, s. 277).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ḥmd” md.; a.mlf., eẕ-Ẕerîʿa ilâ mekârimi’ş-şerîʿa (nşr. Ebü’l-Yezîd el-Acemî), Kahire 1405/1985, s. 277-278; Tehânevî, Keşşâf, I, 288-289; Müsned, I, 18, 26; Buhârî, “Şehâdât”, 16, “Edeb”, 54; Müslim, “Zühd”, 65, 69; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 9; Tirmizî, “Fiten”, 7; Mâverdî, Edebü’d-dünyâ ve’d-dîn, Beyrut 1398/1978, s. 234-236; İbn Hazm, el-Aḫlâḳ ve’s-siyer, Beyrut 1405/1985, s. 17-18; Gazzâlî, İḥyâʾ, III, 159-161, 286-293; Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, Aḥkâmü’l-Ḳurʾân (nşr. Ali M. el-Bicâvî), Kahire 1394/1974, III, 1092; Kurtubî, el-Câmiʿ, V, 246-247; M. Yaşar Kandemir v.dğr., Riyâzü’s-sâlihîn: Peygamberimizden Hayat Ölçüleri, İstanbul 1998, VII, 389-391; “Medḥ”, Mv.F, XXXVI, 275-282.

Mustafa Çağrıcı

MEDİNE

(المدينة)

Hz. Peygamber’in mescidiyle kabrinin bulunduğu hicret yurdu, İslâm’da iki Harem bölgesinden biri, Resûl-i Ekrem ve Hulefâ-yi Râşidîn döneminin başşehri.

Arap yarımadasının batısında Hicaz bölgesinde Kızıldeniz kıyısına yaklaşık 130 km. uzaklıkta, Mekke’nin 350 km. kadar kuzeyinde olup deniz seviyesinden yüksekliği Harem-i şerif’te 619 metredir. Şehrin kurulmuş olduğu geniş düzlüğün kuzeyini Uhud, güneyini Âir dağları, doğusunu Vâkım harresi (volkanik lav akıntısı), batısını Vebere harresi kuşatır. İbn Kesîr’in verdiği bilgiye göre 19 (640) yılında ve Hz. Osman zamanındaki lav püskürtmeleriyle 654’te (1256) “Hicaz ateşi” olarak tarihe geçen volkanik faaliyetler, Medine ve çevresindeki bu volkanik etkinliklerin o dönemde henüz tam olarak sona ermediğini gösterir. Medine ve yöresi su kaynakları bakımından oldukça zengindir. Şehrin içerisinde ve etrafındaki akarsular, tabanında suya elverişli yumuşak tabakalı vadilerin yer aldığı volkanik alanlarda bulunan yer altı kaynakları bu zenginliğin en önemli unsurlarıdır. Yağmur fazla yağdığında bu alanlardan gelen sular zaman zaman sel baskınlarına sebep olmaktaydı. Hz. Osman döneminde Mehzûr vadisinden gelen sel baskınlarını önlemek maksadıyla bir set yapılmıştır (İbn Şebbe, I, 169; Belâzürî, Fütûh, s. 13). 156’da (773) yağmur suları bütün Medine vadilerini doldurarak Mescidi Nebevî’yi tehdit etmiş, kanallar açılıp suyun dağılması sağlanmıştır (İbn Şebbe, I, 169). Ovalık bölgede eskiden beri çok sayıda kuyu bulunmaktadır. Ancak kuyuların suyu çoğunlukla acı olduğundan içme suları daha çok güneydeki kuyulardan temin edilmeye çalışılmıştır. İbn Şebbe, bunlardan Hz. Peygamber’in su içtiği ve abdest aldığı on dört kuyunun adını zikretmektedir (a.g.e., I, 152, 156-162).

Medine’nin bilinen en eski adı Yesrib olup bu adın, buraya ilk yerleşen kişi olduğu rivayet edilen Yesrib b. Vâil b. Kâyine b. Mehlâbil’in isminden geldiği kaydedilmektedir (Semhûdî, I, 156). Şehrin adı Batlamyus ve

Bizanslı Stephanus’ta Iathrippa olarak verilmiştir (EI^2 [İng.], V, 994). “Zarar vermek, karıştırmak, kötülemek, başa kakmak, bozmak” gibi anlamlara gelen, serb kökünden türeyen Yesrib kelimesi, Kur’an’da Medine’nin adı olarak bir yerde geçmektedir (el-Ahzâb 33/13). Yesrib adı önceleri, kuzeyde ilk yerleşmenin gerçekleştiği tahmin edilen Curf ile Kanât vadileri arasında kalan kesimi belirtirken daha sonra şehrin tamamı için kullanılmıştır. Hicretin ardından Hz. Peygamber şehre Tâbe, Taybe (hoş ve güzel) gibi olumlu anlamlar içeren adlar verilmesini istemiştir (Müsned, IV, 285). İslâm kaynaklarında Medine’ye Tayyibe, Miskîne, Azrâ, Câbire, Mecbûre, Mahabbe, Mahcûbe, Kur’an’da Medine için kullanılan “dâr” kelimesinden hareketle (el-Haşr 59/9) Dârülhicre, Dârülîmân, Dârüssünne, Resûl-i Ekrem’e nisbetle Medînetürresûl (Medînetünnebî) ve el-Medînetü’l-münevvere gibi isimlerin verildiği görülmektedir. Çoğunluğu şehrin kutsallığına, hicret yurdu ve başşehir olmasına, hicretten sonra gerçekleşen medenîleşmeye

vurgu yapan bu isimlerin sayısı doksan yediye kadar çıkarılmakta ve bunların bir kısmının Tevrat’ta da yer aldığı kaydedilmektedir (İbn Şebbe, I, 162-165; İbnü’n-Neccâr el-Bağdâdî, s. 33-34). Medîne kelimesinin kökeni konusunda farklı görüşler vardır. Medine, Ârâmî dilinde önceleri “mahkeme yeri”, daha sonra “şehir” anlamında kullanılan medinta kelimesinden alınmış ve buradan aktarıldığı İbrânî dilinde “bir yöneticinin nüfuz alanına giren yer” mânasında kullanılmıştır. Medine kelimesi Kur’an’da on yerde geçmekte, bunların dördünde (et-Tevbe 9/101, 120; el-Ahzâb 33/60; el-Münâfikūn 63/8) Medine şehri kastedilmektedir (Küçükaşcı, Cahiliye’den Emevîler’in Sonuna Kadar Haremeyn, s. 209-212). Medine’nin Arapça müdûn veya deyn kökünden türediği ileri sürülür. İbn Manzûr, kelimenin “şehre gelmek, ikamet etmek, yerleşmek” gibi anlamlara gelen müdûn kökünden türediğini ve yeryüzünün yerleşmeye uygun ve kale yapılan her yerine medine adı verildiğini kaydeder (Lisânü’l-ʿArab, “mdn” md.). Emevîler, Hz. Peygamber’in güzel isimler verdiği Medine’ye halkının kendilerine muhalif olması sebebiyle Ümmünetn (kirli şehir) veya Habîse adını vermişlerdir (Belâzürî, Ensâb, II, 305-306; İbnü’l-Esîr, IV, 359).

Mekke ile birlikte iki Harem’den (Haremeyn) biri olan Medine, hicret yurdu olması ve halkının herhangi bir zorlama olmaksızın İslâmiyet’i

benimsemesinden dolayı “Kur’an’la fethedilmiş” kabul edilir (Belâzürî, Fütûh, s. 8; İbnü’n-Neccâr el-Bağdâdî, s. 45). Hicretten sonra Resûl-i Ekrem, “Hz. İbrâhim Mekke’yi harem yaptığı gibi ben de Medine’yi harem yaptım” sözleriyle şehri harem ilân etmiştir (Buhârî, “Büyûʿ”, 53, “Cihâd”, 71, 74; Müslim, “Ḥac”, 454). Medine vesikasında kayıt altına alınan bu hüküm (İbn Hişâm, II, 145; Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, s. 217), Hendek Gazvesi ile Hayber seferinde elde edilen başarı üzerine bütün Arap kabileleri tarafından kabul edilmiştir (Küçükaşcı, Cahiliye’den Emevîler’in Sonuna Kadar Haremeyn, s. 255-256). Medine’nin haremi güneydeki Âir ve kuzeydeki Küçük Sevr ile doğuda Vâkım, batıda Vebere harreleri arasında kalan yaklaşık 22 km. yarıçapındaki daireden ibaret olup bu sınırlar işaretler konularak belirtilmiştir.

Medine’ye ilk yerleşmenin ne zaman başladığı hakkında kesin bilgi yoktur. Tarih sahnesine çıkışından itibaren Medine’ye yerleşen üç topluluktan (Amâlika, yahudiler ve Evs-Hazrec) bahsedilir. Ancak şehre bunlardan hangisinin daha önce geldiği bilinmemektedir. Genellikle kabul edilen rivayete göre Yesrib’e ilk olarak Amâlika kavminden Amelâk b. Erfahşed b. Sâm b. Nûh veya aynı kabileden Yesrib adlı bir kişi ve beraberindekiler yerleşmiştir. Bu topluluk hakkında verilen bilgiler Amâlika kavminin Arabistan’daki tarihiyle de örtüşmektedir. Yahudilerin Medine’ye gelişini Hz. Mûsâ dönemine kadar götürenler olduğu gibi Suriye’nin Yunanlılar veya Filistin’in Romalılar tarafından işgaliyle bağlantılı görenler de vardır. Bir başka görüş de Bâbil Kralı Buhtunnasr’ın Kudüs’ü işgal edip Süleyman Mâbedi’ni yıkmasından sonra (m.ö. 586) buradan çıkarılan yahudilerin Yesrib’e gelip yerleştikleridir. Yahudilerin Yesrib’e gelişinde sadece zikredilen zorunluluk rol oynamamış, kutsal kitaplarında geleceği bildirilen peygamberin buraya hicret edeceğinin kaydedilmesi de etkili olmuştur (İbnü’n-Neccâr el-Bağdâdî, s. 37). Yesrib’e yerleşen İsrâiloğulları, burada kaleye benzeyen konaklar (ütum, ücum) inşa etmişler, tarım ve çeşitli sanatlarla uğraşıp kısa sürede güçlenmişler, diğer unsurlara göre daha çabuk çoğalmışlar, Amâlika ve Cürhümlüler’i Yesrib’den çıkarıp şehre hâkim duruma gelmişlerdir. Yesrib’in yerleşim birimi olarak gelişmesinde yahudi kabileleri Benî Kurayza, Benî Kaynukāʿ ve Benî Nadîr’in önemli rol oynadıkları rivayet edilmektedir. Anavatanları Yemen olan Evs ve Hazrec kabileleri Arim selinden sonra muhtemelen V. yüzyılda Yesrib ve civarına yerleştiler. Yahudilere tâbi olarak yaşamaya başlayan bu kabileler siyasal ve

ekonomik baskılara, hatta bazan onur kırıcı çirkin davranışlara mâruz kaldılar. Sayıca daha az olan Evsliler Kurayza ve Nadîroğulları ile, Hazrecliler de Benî Kaynukā‘ ile ittifak kurdular. Hazrec reislerinden Mâlik b. Aclân, Gassânîler ve müttefik Arap kabilelerinden aldığı destek sayesinde yahudilere üstünlük sağladı ve Medine'de hâkimiyet Evs ve Hazrec'in eline geçti (492). Bir süre sonra yahudilerin kışkırtması ile bu iki kabile birbirine düşerek yaklaşık 120 yıl boyunca birçok defa savaştı. Bunlardan sonuncusu ve en kanlısı olan Buâs savaşı hicretten beş yıl kadar önce vuku bulmuş ve Hazrecliler'in mağlûbiyetiyle neticelenmiştir.

Buâs savaşı, ilk Akabe buluşmasından hicrete uzanan sürecin başlangıcı olması açısından İslâm tarihinde büyük öneme sahiptir. Bu dönemde Evs ve Hazrecliler aralarındaki düşmanlığı kaldıracak birleştirici bir lidere ihtiyaç duyuyorlardı. Bu arada bir peygamber çıkacağını yahudilerden duymuş olmaları onlarda yeni din konusunda fikrî bir zemin oluşturmuştu. Mekke'de güçlü bir destek bulamayan Hz. Peygamber, Tâif'e giderek yeni bir çevrede davasını anlatmayı denediyse de aynı olumsuz tavırla karşılaşmış, buna mukabil Akabe'de tanıştığı bazı Medine (Yesrib) sakinlerinin İslâmiyet'e girmesi üzerine şehir halkının çoğunluğunu meydana getiren Hazrec ve Evs kabileleri arasında Müslümanlık süratle yayılmaya başlamıştı. İkinci Akabe Biatı'nda Medineli müslümanların, Resûl-i Ekrem'i ve Mekkeli müslümanları şehirlerine davet ederek her türlü tehlike ve sıkıntıda onları ve arkadaşlarını koruyacaklarına dair ant içip söz vermelerinin ardından (622) Medine hicrete uygun bir yer haline geldi. İslâmiyet'in çevreye kolayca yayılmasını sağlayacak merkezî bir konumda ve savunmaya elverişli coğrafî bir yapıda olması siyasî ortamın uygunluğu, ayrıca kervan yollarının üzerinde bulunması Medine'nin hicret yurdu olarak seçilmesini kolaylaştırdı. Hz. Peygamber'in hicrete izin vermesiyle sahâbîler Mekke'den Medine'ye göç etmeye başladılar. Ashabın büyük çoğunluğu Medine'ye gittikten sonra Resûl-i Ekrem de oraya hicret etti (8 Rebîülevvel 1 / 20 Eylül 622). İslâm ve dünya tarihinde bir dönüm noktası teşkil eden ve önemli sonuçlar

doğuran hicret Mekke'nin fethine kadar (20 Ramazan 8 / 11 Ocak 630) sürdü. Yesrib'e hicretin ardından göçün ortaya çıkardığı ilk problemler çözüldü ve Resûlullah'ın etrafında şehirdeki bütün unsurların katıldığı bir beraberlik oluşturuldu. Hicretten sonra Medine'de bazı iç düzenlemeler

yapıldı. İlk olarak şehri dışarıdan gelecek tehditlere karşı güvence altına almak ve gayri müslim unsurlarla Kureyş'in iş birliğini engellemek üzere Hz. Peygamber'in nihaî söz sahibi kabul edildiği, Medine toplumunun bütün unsurlarının katıldığı siyasî birliğin temelini atan Medine vesikası kaleme alındı (geniş bilgi için bk. ANAYASA). Resûl-i Ekrem'in hicretten sonra hazırladığı bir anayasa niteliği taşıyan bu ilk metinde Evs ve Hazrec kabilelerinin kolları ve onların yahudi müttefikleri hakkında ayrıntılı bilgi vardır. Kabileyi esas alan üyelik anlayışı ve dar otorite kalıpları yerine yeni bir siyasî üyelik tanımı getirmiş olan Medine vesikasının yazılmasının ardından ensarla muhacirler arasında kardeşlik bağı (muâhât) kuruldu. Evs ve Hazrec kabileleri, eski düşmanlıklarını unutarak kendilerine verilen ensar unvanına uygun biçimde yaşamaya devam ettiler. Yahudiler Evs ve Hazrec kabilelerinin oluşturduğu ittifakı bozmaya çalıştılarsa da başarılı olamadılar.

Hicretten sonra Medine ile Mekke arasındaki mücadelenin ilk safhasını Mekke'nin ekonomik baskı altına alınması oluşturur. Mekkeliler, müslümanların tehdidi altındaki kervan yollarının emniyetini yeniden sağlamak ve Medine'yi ele geçirmek amacıyla harekete geçtiler. Medine-Mekke arasındaki ilk büyük savaş olan Bedir Gazvesi'nde düşmanlarını mağlûp eden Medineliler, Arabistan içerisinde itibarlı bir konumda bulunan Mekke müşriklerine ilk darbeyi vurmuş oldular. Bedir Gazvesi'nden sonra Mekke müşrikleri bir yandan Medine'ye yürümek için hazırlık yaparken öte yandan kervanları için alternatif yollar bulmaya çalışıyorlardı. Uhud Gazvesi Kureyşliler'e bu anlamda yeni bir ümit oldu. Fakat savaş meydanında kazandıkları başarıyı siyasî üstünlükle pekiştiremediklerinden Medine bir tehdit unsuru olmaya devam etti. Uhud Gazvesi'nde kazanılan başarının ancak Medine'nin ortadan kaldırılmasıyla devamlılık kazanacağını düşünen Mekkeliler Medine'ye öldürücü darbeyi vurmak için yeni bir seferin hazırlıklarına başladılar. Bütün güçlerini toplayarak giriştikleri ve Medine'nin içeriden savunulduğu Hendek Gazvesi, Mekkeliler açısından olumlu sonuç vermediği gibi itibarlarını da sarstı. Medine'ye karşı bu son hamleleri de başarısızlığa uğrayan Mekkeliler geri çekilip taarruz konumundan savunma konumuna geçmek zorunda kaldılar. Müslümanların kazandıkları psikolojik üstünlük ve Medine'de oluşturulan birliktelik, Arap yarımadasında İslâm'ın yayılması açısından daha elverişli imkânlar ortaya çıkardı. Bu arada Medine vesikasının hükümlerine

uymayan yahudi kabilelerinden Benî Kaynukā‘ Zilkade 2'de (Mayıs 624), Benî Nadîr Rebîülevvel 4'te (Ağustos 625) Medine'den sürüldü. Hendek Gazvesi'nde müslümanlara ihanet eden Benî Kurayza kabilesi de cezalandırıldı (Zilhicce 5 / Mayıs 627) ve şehirde hiçbir yahudi kabilesi kalmadı. Bu noktadan hareket eden Hz. Peygamber, Mekke ile Medine arasındaki husumeti ortadan kaldırmak ve Kâbe'nin müslümanlar tarafından benimsendiğini göstermek istiyordu. Bu amaçla çıkılan umre yolculuğu sırasında Hudeybiye Antlaşması imzalanarak bir barış ortamı oluşturuldu. Antlaşmanın daha sonra Kureyş tarafından bozulması Mekke'nin fethedilmesi sürecini başlattı. Resûl-i Ekrem Mekke'nin fethinden sonra muhacirlerle birlikte Medine'ye döndü ve ensara karşı vefa duygusuyla hareket edip kurduğu devletin başşehri yaptığı Medine'de yaşamayı tercih etti. Medine Hz. Ebû Bekir, Ömer ve Osman dönemlerinde çok geniş bir alanda gerçekleştirilen fetihlerin sevk ve idare edildiği, çeşitli idarî ve sosyal düzenlemelerin yapıldığı hilâfet merkezi olarak önemini korudu. Hz. Osman'ın Medine'de kuşatılarak katledilmesi (18 Zilhicce 35 / 17 Haziran 656), buradaki siyasî otoriteye karşı dışarıdan yapılan ilk müdahale olduğu gibi bu olay aynı zamanda Medine'nin insanların zihnindeki kutsiyetinin çiğnenmesi anlamına da geliyordu. Hz. Ali'ye biat bu hususta söz sahibi Medineliler'in çoğunluğunun katılımıyla gerçekleşti. Hz. Ali halife olunca gelişen olayları Medine'den çözmeyi denedi. Bir sonuç alamayınca Medine halkının ve yakın çevresinin bütün çabalarına rağmen şehirden ayrıldı. Başta ensar olmak üzere Hz. Ali'nin bu kararına muhalefet edenler Medine'nin tekrar hilâfet merkezi olamayacağı endişesini taşıyorlardı. Hz. Ali'nin buradan hangi amaçla çıktığı, ilk olarak nereye gittiği ve hilâfet merkezini nakletmek isteyip istemediği hususları açık değildir. Bazı kaynaklarda Medine'nin Hz. Hasan'ın hilâfeti Muâviye'ye bıraktığı yıla kadar (41/661) başşehir kabul edilmiş olması (Kalkaşendî, III, 183), en azından başlangıçta Hz. Ali'nin Medine'yi fitneyi bastırmak amacıyla terkettiği ve daha sonra geri döneceği şeklinde yorumlanmıştır. Temelde siyasî olan bu kararın alınmasında dinî, içtimaî ve iktisadî faktörlerin rol oynadığı görülmektedir. Hz. Ali halife seçildiğinde İslâm dünyasında siyasî ağırlığın Hicaz'dan Suriye ve Irak'a kaymakta olduğu ve iki bölge arasında üstünlük mücadelesine dönüştüğü dikkati çekmektedir.

Hz. Ali'yi halife olarak tanımayıp isyan eden Muâviye, Hicaz'a Büsr b. Ebû Ertât kumandasında 4000 kişilik bir kuvvet gönderdi. Medine'ye gelen Büsr

halka zulmederek Muâviye için zorla biat aldı. Hz. Ali'nin şehid edilmesi ve Hz. Hasan'ın hilâfeti Muâviye'ye bırakıp Medine'ye yerleşmesiyle Emevî hânedanı iktidarı ele geçirdi. Emevîler'in hilâfet merkezini Dımaşk'a nakletmeleri Medine'nin siyasî üstünlüğünü zayıflattı. Ancak Asr-ı saâdet'in güzel hâtıralarını ve Hz. Peygamber'in mescid ve kabrini bünyesinde barındırması Medine'nin dinî ve kültürel merkez olarak önemini sürdürmesi için yeterliydi. Bu durumdan rahatsızlık duyan Muâviye, şehre bu önemi kazandıran değerleri buradan naklederek Medine'nin siyasî hüviyetinden sonra dinî merkez olma özelliğini de kaybetmesini istiyordu. Bu amaçla Vali Mervân b. Hakem'den Mescidi Nebevî'nin minberini söküp Resûl-i Ekrem'in asâsıyla birlikte Dımaşk'a göndermesini istedi. Ancak Medine'de oluşan muhalefeti aşamadı. Ardından gelen bazı Emevî halifeleri Hz. Peygamber'in minberini Dımaşk'a nakletmeyi düşünmüşlerse de bunu gerçekleştirecek uygun bir ortam bulamamışlardır. Muâviye'nin ölümünden (60/680) sonra Hz. Hüseyin ve Abdullah b. Zübeyr Medine valisinin baskılarına rağmen Muâviye'nin oğlu Yezîd'e biatı reddedip Mekke'ye gittiler. Yezîd'in iktidara gelmesinin ardından müslümanlar Medine'de Emevîler'e karşı yeniden muhalefet hareketi başlattılar. 63'te (683) meydana gelen Harre Savaşı'nda şehir Suriye'den gönderilen Emevî ordusu tarafından yağmalandı; Medineliler Yezîd'e zorla biat ettirildi. Bundan sonra Medine bazan Emevîler'in, bazan da Hicaz'da halifeliğini ilân eden Abdullah b. Zübeyr'in gönderdiği valiler tarafından yönetildi. Abdülmelik halife olunca Hicaz ve Irak'a hâkim olmakla birlikte giderek güç kaybeden Abdullah b. Zübeyr'e yönelmeye karar verdi. Haremeyn'i

hâkimiyeti altına almanın yolunun Medine'den geçtiğini çok iyi bilen Abdülmelik ilk olarak bu şehri yeniden Emevî idaresine katmayı hedefliyordu. Bu maksatla üç ayrı orduyu Medine'ye gönderdi. Şehre girişleri yasaklayıp Mekke ile bağlantısını ve buradan yapılacak mal sevkiyatını kesti. Ardından yola çıkardığı Haccâc b. Yûsuf, Medine'de herhangi bir engelle karşılaşmayıp Mekke'ye ulaştı. Abdullah b. Zübeyr özellikle Harre faciasının ardından siyasetle uğraşacak hali kalmadığından Medine halkından tam bir destek görmedi. Emevî hâkimiyetinin sonuna doğru Ebû Hamza eş-Şârî kumandasındaki Hâricîler, Kudeyd yakınlarında yapılan savaş neticesinde Medine'yi ele geçirdi (13 Safer 130 / 23 Ekim 747). Ancak hemen ardından Abdülmelik b. Atıyye kumandasındaki Emevî

ordusu şehre yeniden hâkim oldu.

İlk Abbâsî halifesi Ebü'l-Abbas es-Seffâh'a biat edilmesinden sonra Haremeyn valisi olan Dâvûd b. Ali, Mekke'de başladığı Emevî ailesi ve taraftarlarını cezalandırma işini Medine'de tamamladı (Küçükaşçı, Cahiliye'den Emevîler'in Sonuna Kadar Haremeyn, s. 305). Siyasî merkez özelliğini kaybetmesinin ardından merkezî otoriteye karşı oluşan muhalif hareketlerin odağı haline gelen Medine, Abbâsîler döneminde de Hz. Ali'nin soyundan gelenlerin öncülüğünde Abbâsî iktidarına muhalif olanlara merkezlik yaptı. Hz. Hasan'ın hilâfeti Muâviye'ye bırakmasından ve Hz. Hüseyin'in Kerbelâ Vak'ası'nda şehid edilmesinden sonra çocukları ve ailelerinin Medine'ye yerleşmesi Ali evlâdını bu şehirde önemli bir siyasî güç haline getirdi. Abbâsî idarecileri, destekleriyle iktidara geldikleri Ali evlâdını sadece iktidardan uzaklaştırmakla kalmayıp sürekli gözetim altında tutarak en sert şekilde cezalandırdılar. 1 Receb 145'te (25 Eylül 762) Abbâsîler'e karşı hilâfet iddiasıyla harekete geçen Ali evlâdından Muhammed b. Abdullah en-Nefsüzzekiyye, İmam Mâlik'ten fetva aldığı kaydedilen şehir halkının desteğiyle Medine'ye hâkim oldu. Ancak kısa bir süre sonra Îsâ b. Mûsâ kumandasındaki Abbâsî ordusu şehri ele geçirdi (14 Ramazan 145 / 6 Aralık 762); Muhammed en-Nefsüzzekiyye ve teslim olmayan Medineliler öldürüldü (Taberî, VII, 599-600). Harre Vak'ası'ndan sonra Medine tarihinde en çok iz bırakan bu olayın ardından Medine, merkezî hükümete karşı Ali evlâdının ve özellikle Hz. Hasan neslinden gelenlerin öncülüğünde gerçekleşen muhalefet hareketinin merkezine dönüştü. Medine'de isyan eden Sâhibü Fah Hüseyin b. Ali'nin öldürülmesi üzerine (169/786) Medine vali vekili Ömer b. Abdülazîz b. Abdullah, Ali evlâdından olanlarla Sâhibü Fah Hüseyin'e destek veren bazı kimselerin evlerini yakarak mallarına el koydu. 230'da (845) Benî Süleym kabilesinden bir grup eşkıyanın Medine'de isyan edip Mekke ve Medine arasında yol kesmesi ve bazı köyleri yağmalaması üzerine Abbâsî Halifesi Vâsiḳ-Billâh tarafından gönderilen Boğa el-Kebîr lakaplı Ebû Mûsâ et-Türkî Medineliler'in de yardımıyla âsileri cezalandırdı (a.g.e., IX, 129-131).

266'da (880) Ali evlâdından Hasenîler ve Hüseynîler arasında çıkan ihtilâf şehrin çeşitli yerlerinde silâhlı çatışmalara sebep oldu (a.g.e., IX, 552-553). Kökleri Emevîler dönemine kadar uzanan mücadeleden Hüseynîler galip

çıkınca Hasenîler Mekke'ye gitmek zorunda kaldı. Medine idaresini ele geçiren Hüseynîler, Abbâsîler'in ikinci döneminden itibaren İslâm dünyasında kurulan bütün devletlerin Haremeyn'e hâkim olarak İslâm dünyasının liderliğini üstlenmek için gösterdikleri mücadele ve rekabetten en iyi şekilde yararlanıp Medine'deki güçlerini pekiştirdiler. IV. (X.) yüzyıldan itibaren şehrin yerel yöneticisi konumundaki Hüseynîler çıkarlarına göre bazan Fâtımîler, bazan da Abbâsîler adına hutbe okuttular. Diğer taraftan Medine ekonomik yönden bağımlı olduğu Mısır'a siyasî yönden de bağımlı hale geldi. Bundan sonra Mısır'da kurulan devletlerle diğer devletler arasında rekabete sahne olan Medine IV. (X.) yüzyıldan itibaren Mısır'a bağlı olarak yönetildi. Medine'nin siyasî açıdan Mısır ile bağlantısı Tolunoğulları döneminde (868-905) gerçekleşti. İhşîdîler de Medine'ye hâkim olmaya çalıştılar. Ancak onların hükümranlığı kısa sürdü (965-969) ve Abbâsî valileri şehri yeniden hâkimiyetleri altına aldılar. 358 (969) yılında tekrar Medine'ye hâkim olan Hüseynîler, Abbâsîler yerine Fâtımîler adına hutbe okutmaya başladılar (Makrîzî, I, 172). 365'te (976) tekrar Abbâsî idaresine geçen Medine bundan sonra iki devletin önemli rekabet alanı haline geldi ve şehirde hâkimiyet Abbâsîler ile Fâtımîler arasında sık sık el değiştirdi. Medine emîrleri menfaatleri doğrultusunda güçlüden yana tavır takındılar. Fâtımîler, Abbâsîler'le doğrudan çatışmaya girmek yerine İslâm dünyasında fiilî hâkimiyetin Haremeyn'de adına hutbe okunan devlet başkanına ait olduğu gerçeğinden hareketle Mekke ve Medine'ye hâkim olma siyasetini benimsediler. 359'da (970) Medine içerisinde Fâtımîler, Medine dışında ise Abbâsîler adına hutbe okunmuştu (İbnü'l-Esîr, VIII, 220; Necmeddin İbn Fehd, II, 407). Abbâsî-Fâtımî rekabetinin yanında Mekke ve Medine emîrleri arasında mücadele devam ediyor, bazan Medine, Mekke emîrleri tarafından istilâ ediliyor (Sehâvî, II, 222), bazan da Medine'den Mekke'ye sefer düzenleniyor ve iki grup arasında çatışmalar oluyordu (Necmeddin İbn Fehd, II, 408). Bazan kendi adlarına hareket eden Mekke emîrleri Medine'yi kendilerine bağlamak istiyorlardı (Makrîzî, I, 278-279). İdarî bakımdan zaman zaman Mekke emîrine bağlanan Medine'de Hüseynîler'in yönetimi uzun süre devam etti. Bununla birlikte Hüseynî emîrlerinin siyasî hareket alanları genellikle Medine ile sınırlı kalmış, Mekke emîrleri gibi Hicaz bölgesi ve dışına nâdiren taşmıştır. Fâtımîler'in Haremeyn'e hâkim olması, Sünnîliği benimseyen Selçuklular'ın Medine'yi Sünnî hâkimiyetine sokmak için mücadele etmelerine yol açtı. Mekke'de adına hutbe okunduğunu haber

alan (462/1070) Selçuklu Sultanı Alparslan bundan memnun oldu ve Medine emîrine adına hutbe okutursa tahsisat bağlamayı ve çeşitli hediyeler göndermeyi vaad etti (İbnü'l-Esîr, X, 61; Necmeddin İbn Fehd, II, 473). Ancak Mekke emîrinin Medine'ye Türkler'den meydana gelen bir ordu göndermesi ve burada bazı faaliyetlerde bulunmasına rağmen Selçuklu sultanının bu arzusu gerçekleşmedi. Selçuklular'ın Medine ile ilgisi Sultan Melikşah zamanında devam etti ve 482-483'te (1089-1090) Medine'de Halife Muktedî-Biemrillâh ile birlikte Melikşah adına hutbe okundu. Sultan Melikşah'ın vefatı üzerine Medine'de hutbe hükümdar olan oğlu Mahmud adına okundu (22 Şevval 485 / 25 Kasım 1092). Daha sonra şehre bazan Selçuklular, bazan Fâtımîler hâkim oldular. Yemen'in önemli bir kısmını ele geçiren Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin kardeşi Turan Şah'ın gayretleriyle Fâtımî hâkimiyetinden çıkan Medine'de hutbe 569 (1174) yılından itibaren Abbâsî halifesinin yanı sıra Nûreddin Mahmud Zengî adına okunmaya başlandı (Fâsî, Şifâ'ü'l-ġarâm, II, 366-367). Nûreddin'in ölümünün (569/1174) ardından bağımsızlığını ilân eden Selâhaddîn-i Eyyûbî Medine ile özel olarak ilgilenip buradaki Sünnî hâkimiyetinin devamını sağladı. Adları hutbede Abbâsî halifeleriyle birlikte zikredilen Eyyûbî hükümdarlarının Medine ile

ilgileri Selâhaddin'den sonra da devam etti.

Abbâsî halifelerinin İslâm dünyasında siyasî etkinliklerinin azalması ve "hâdimü'l-Haremeyn" unvanını kullanan Memlük Sultanı I. Baybars'ın Moğol istilâsıyla ortadan kaldırılan Bağdat Abbâsî hilâfetini Mısır'da yeniden kurmasının ardından Medine Memlükler'e bağlandı. Haremeyn'e hizmet konusunda zaman zaman Osmanlılar'la rekabete ve mücadeleye girişen Memlükler'in Medine hâkimiyeti Yavuz Sultan Selim'in Mısır seferine kadar (1517) sürdü.

İdarî Yapı. Hicretten önce idarî yapıya dair herhangi bir düzenlemenin bulunmadığı Medine'de her kabile veya grup kendi içinde bağımsızdı ve kendi kurallarına göre yaşıyordu. Bununla birlikte şehrin iktisadî hayatına hâkim olan yahudiler zaman zaman idarî alana giren bazı hususlarda Araplar'ı kendilerine tâbi kılıyordu. Hz. Peygamber'in Yesrib'le ilgili yaptığı ilk düzenleme, kendisi hicret edinceye kadar buradaki müslümanlarla irtibatı sürdürmek üzere Evs ve Hazrec kabilesinden on iki

nakib seçtirmesidir. Resûl-i Ekrem ve muhacirlerin Medine'ye gelmesinin ardından meydana getirilen yeni siyasî-hukukî yapı içinde sosyal, askerî ve ekonomik teşkilâtlanma gerçekleştirildi ve Medine kurulan devletin başşehri oldu. Bu dönemden itibaren hisbe ve şurta teşkilâtları oluşmaya başladı. Hz. Peygamber Medine dışına çıktığında yerine vekil bırakırdı. Hulefâ-yı Râşidîn, sınırları Arap yarımadasının dışına ulaşan ve hızla büyüyen devleti Medine'den yönetmeyi sürdürdü. Hz. Ali zamanında hilâfet merkezinin Kûfe'ye taşınmasından sonra Medine, merkezden atanan, Emevîler ve Abbâsîler döneminde çoğunlukla burada oturan ve Haremeyn valisi adı verilen yöneticiler tarafından idare edildi. Emevîler devrinde başlayan ve Abbâsî döneminde yaygınlaşan Medine merkezli isyanlar bazan valilerin şehirden çıkarılmasına veya şehri terketmelerine sebep olmuştur. Bundan dolayı aynı anda Medine'de isyancılar ve merkezî hükümet tarafından görevlendirilen iki vali olabiliyordu. Emevîler ve Abbâsîler Medine'ye ayrı bir önem vermişler, tayin ettikleri özel görevliler vasıtasıyla hem yöneticileri hem de halkı sürekli denetim altında tutmuşlardır. Muhammed en-Nefsüzzekiyye hareketini bastırıp Medine'ye tekrar hâkim olan Abbâsîler şehirdeki halkı daha sıkı denetleyip takip edecek tedbirler aldılar. Medine bir süre Tolunoğulları ve İhşîdîler'e bağlı valiler tarafından yönetildi. İhşîdîler'den sonra Hüseynîler şehri genellikle kendi adlarına, zaman zaman da Hasenî Mekke emirlerine tâbi olarak idare ettiler. Bu durum Osmanlı döneminde Medine'nin Mekke Emirliği'ne bağlanmasına kadar sürdü (Abdülbâsit Bedr, II, 342). Eyyûbîler ve Memlükler'in Medine'deki otoriteleri idarî ve siyasî bakımdan en önemli görevli sayılan, aynı zamanda Harem-i şerif'te vazifelendirilen hâdimlerin başkanı olan şeyhülharem tarafından temsil edilmiştir.

Fizikî Yapı. Hz. Peygamber Yesrib'e hicret ettiği zaman buranın mahalle sayısı Mekke'den daha azdı. Arap ve yahudi kabileleri kendilerine ait mahallelerde yaşıyorlardı. Evlerin birbirine paralel ve bitişik olarak sıralandığı, Resûl-i Ekrem'in şehre girerken geçmiş olduğu güzergâhın tasvirinden anlaşılmaktadır (Belâzürî, Fütûh, s. 5). Ayrıca şehrin üç tarafı bahçeler ve bunları birbirinden ayıran çit ve alçak duvarlarla çevrilmişti. Bunlar arasında uzanan yollar çok dardı. Hz. Peygamber Medine'ye geldiğinde şehirde daha çok yahudilerin oturduğu taştan, üç katlı, sayıları altmışa kadar çıkan ve kale olarak kullanılabilecek büyüklükte evler vardı. Resûlullah şehrin fizikî yapısında önemli bir yeri bulunan bu yapıların

korunmasını istemiş ve hicretten sonra bunlara yenileri eklenmiştir.

Medine hicret esnasında tam anlamıyla şehirleşmemiş, tarıma dayalı bir ekonomik yapıya sahipti. Bundan dolayı kentleşme teşvik edilmiş ve şehrin İslâmlaşması ile medenîleşmesi arasında paralellik kurulmak istenmiştir. Bu bağlamda idare ve savunma, ekonomi ve pazar, dinî hayat gibi medenî hayatın en önemli üç fonksiyonu sırasıyla düzenlendi; şehir planı Mescidi Nebevî merkez olmak üzere geliştirildi ve bazı yapılar korundu. Gerçekleştirilen yeni yerleşme düzeninde mahallelerin sayısı artarken bazı kenar semtler de şehrin bir parçası haline getirildi. Fetihlerle birlikte gelirlerin artması üzerine geniş ve güzel evler, konak tarzı yapılar inşa edilmeye başlandı. Emevîler döneminde Akīk vadisi, yapılan köşklerle Medine şehrinin en mûtena semtlerinden biri haline geldi. Mescidi Nebevî, bir ibadethane işlevinin yanında daha sonraki devirlerde ortaya çıkacak olan birçok sosyal kurumu bünyesinde barındıran ve külliye adı verilen geleneğin de çekirdeğini teşkil etti. Harem-i şerif'in Hz. Ömer, Osman, I. Velîd, Mehdî-Billâh ve Sultan Kayıtbay tarafından genişletilmesi ve çevresinin düzenlenmesi şehrin fizikî yapısında önemli değişikliklere sebep oldu. Su şebekesi, kamu ve çevre sağlığı ile şehir içi ulaşımın sağlanması yolunda sürekli tedbirler alınarak şehrin fizikî yapısına sosyal ve kültürel bina kompleksleri ilâve edildi. Medine'de Mescidi Nebevî'nin dışında bir kısmının planlanması ve kıble tesbiti bizzat Hz. Peygamber tarafından yapılan mescidler inşa edildi. Resûl-i Ekrem, ashabından vefat edenlerin defni için Bakī' mevkiini mezarlık olarak şehir planına kattı ve burası Cennetü'l-bakī' adıyla tanındı. Medine'de Abbâsîler döneminden itibaren halifeler, hânedan mensupları ve diğer ileri gelenler tarafından oluşturulan zengin vakıflar sayesinde idarî binalar, mescid, medrese, tekke, zâviye, ribât, imaret ve sebiller inşa edilmiş, bunlar bir taraftan şehrin fizikî yapısını güzelleştirirken diğer taraftan ekonomik hayata önemli katkılar sağlamıştır. Bunlardan medrese, tekke, zâviye ve ribâtlar hac mevsimlerinde Medine'ye gelenler için misafirhane görevi de yapıyordu. Malzemelerin genellikle Hicaz dışından getirilmesi inşaatların maliyetini arttırmasına rağmen şehrin mukaddes konumu dolayısıyla burada inşaat yapmak bir prestij vasıtası olarak görülmüştür.

Şehri bedevî kabilelerin saldırısından korumak için surlarla çevirmek gerekiyordu. Büveyhî Hükümdarı Adudüddevle tarafından 360'ta (971) taş

ve kerpiç kullanılarak yaptırılan surların Cennetü'l-bakī', Uhud, Kubâ ve Akīk'a çıkan dört adet ahşap kapısı vardı. Bu surlar zamanla harap olmuş ve 540'ta (1145-46) Medine'de bir medrese yaptırmış olan Zengîler'in ünlü veziri Cemâleddin el-İsfahânî tarafından yeniden inşa edilmiştir. Şehri kısmen kuşatan surlar bedevî hücumlarına karşı yetersiz kalınca Nûreddin Mahmud Zengî 557'de (1162) yeni bir sur yaptırmış, bunlar daha sonraki dönemlerde tamir edilmiştir. Adudüddevle'nin yaptırdığı hastahaneyi de Memlük Sultanı I. Baybars tamir ettirmiştir (İbn Kesîr, XI, 320; XIII, 291).

Ekonomik Yapı. Hicretten önce Mekke Arap yarımadasında önemli bir ticaret merkezi iken Medine'nin bu alandaki rolü çevresiyle sınırlıydı. Fazla gelir kaynağına sahip olmayan şehrin çevresindeki tarıma elverişli araziler temel ihtiyaçları ancak karşılayabiliyordu. Halk genellikle ziraatle geçinmekle birlikte değişik dallarda sanat erbabı da bulunuyordu. Şehirdeki

Arap kabilelerinden Evs ve Hazrec'in yanında Benî Kurayza ve Benî Nadîr tarım ve hayvancılık, ekonomik bakımdan daha güçlü olan Benî Kaynukā' ise silâh imalâtı ve kuyumculukla meşguldü. Bütün unsurlar ticaretle uğraşıyorsa da şehrin batısında kendi adlarına bir çarşıları bulunan Benî Kaynukā'ın öncülüğünde yahudiler şehrin ekonomik hayatında daha fazla söz sahibi olmuşlardı.

Hicret öncesinde Yesrib'de mahallî hüviyetleri ağır basan pazar yerleri mevcuttu. Mescidi Nebevî'nin inşasından sonra şehir planının tamamlayıcı unsurlarından biri olan çarşı, yeri bizzat Hz. Peygamber tarafından belirlenerek faaliyete geçirildi. Çarşının işleyişine dair bazı düzenlemeler yapıldı. Tarım ve hayvancılık konusunda bilgi sahibi olan ensarla ticaret konusunda mahir olan muhacirlerin tecrübelerinin birleştirilmesi çarşının işleyişi konusunda güçlü bir geleneği ortaya çıkardı. Kamu malı sayılan çarşıda yer edinmeye, kiralama veya bazı eşyaların sabitlenmesine izin verilmiyor ve açık bir alan olarak kalmasına dikkat ediliyordu. Hz. Ömer döneminde ticaret hayatıyla ilgili harbî tüccarlardan 1/10 oranında vergi alınması gibi bazı düzenlemeler yapıldı. Emevîler'in iktidara gelişiyle çarşıya kamuya ait bazı binalar yapıldı ve Hişâm b. Abdülmelik zamanında kapalı bir alan haline getirildi. Tamamı kiraya verilen ve dışarıdan mal getirenlerden ücret alınan çarşıda esnaf ve sanatkârlara meslek gruplarına göre müstakil bölümler ayrıldı. Ekonomik bakımdan dışa bağımlı olan ve

Emevîler'in şehirlerine yönelik politikalarından memnun olmayan Medine halkı Halife Hişâm'ın vefatının (125/743) ardından çarşıyı tahrip ederek Emevîler'den önceki şekline dönüştürdü. Bundan sonra Medine çarşısı, hac mevsimleri dışında ara sıra ticaret kervanlarının uğradığı bir pazar olarak faaliyetini sürdürdü.

Hz. Ömer zamanında kurulan divan teşkilâtı Medine halkının geçim şartlarını kolaylaştırmış ve fetihlerin ardından buraya getirilen ganimet gelirleri şehrin ticarî hayatını canlandırmıştı. Ancak hilâfet merkezinin nakledilmesinden sonra Medine'nin mevcut ekonomik yapısı sakinlerinin ihtiyaçlarını karşılayamaz oldu. Hac mevsimleri dışında şehirde herhangi bir ticarî faaliyet imkânı kalmadı. Emevîler döneminde Medine'ye bazı yardımlar yapılmışsa da bunun düzene girmesi Abbâsîler devrinde gerçekleşti ve devlet bütçesinde "nafakātü'l-Haremeyn" adıyla bir fon oluşturuldu. Ayrıca halifeler hac için Mekke'ye giderken Medine'ye uğrayarak halka hediye verip ihsanlarda bulunuyorlardı. Eyyûbîler ve Memlükler Medine için kurulan vakıflara yenilerini ilâve etmişlerdir.

Nüfus. Medine'nin hicret öncesi nüfusu hakkında fazla bilgi yoktur; bu dönemde şehirde yaklaşık 10-20.000 kişinin yaşadığı tahmin edilmektedir. Hicretten sonra ilk nüfus sayımı olarak nitelendirilebilecek, ensar-muhâcirîn arasında gerçekleştirilen muâhâttan 1500 müslümanın varlığı anlaşılmakta ve gayri müslim unsurlar buna ilâve edildiği zaman nüfusun 10.000'i aştığı görülmektedir. Hicretin ardından şehrin nüfusu sürekli arttı. Hz. Peygamber vefat ettiğinde Medine'de 30.000 sahâbînin bulunduğu kaydedilmektedir (Abdülhay el-Kettânî, III, 206). Yahudilerin buradan ayrılmasına rağmen şehir ve çevresinde 60.000 kişinin yaşadığı tahmin edilmektedir (M. Şevkī b. İbrâhim Mekkî, Sükkânü'l-Medîneti'l-münevvere, s. 30). Medine'nin nüfusu ilk fetihlerden sonra da artmaya devam etti. Hz. Ömer ve Osman zamanlarında Mescidi Nebevî'nin ihtiyacı karşılayamamasından dolayı genişletilmesi nüfus artışının sürdüğünü göstermektedir. İlk İslâm fetihleri sırasında bazı müslümanların fethedilen şehirlere yerleşmeye başlaması ve hilâfet merkezinin nakledilmesi nüfus artışını durdurdu. Emevî ve Abbâsîler'in Medine'ye yönelik siyasetleri, Harre Savaşı gibi şehre önemli kayıplar verdiren olaylar ve kıtlık sebebiyle bazı yıllarda görülen ekonomik sıkıntılar yüzünden şehrin nüfus kaybı artarak sürdü. Şehrin dış tehditlere açık olması da nüfusu azaltan diğer bir etkendi. 1502'de sur içindeki ev

sayısının 300 civarında verilmesi, Osmanlı öncesi dönemde şehir ve çevresinde 3000-8000 civarında bir nüfusun yaşadığına işaret etmektedir (a.g.e., s. 32-33).

İlim ve Kültür Hayatı. Hz. Peygamber, Birinci Akabe Biatı'ndan sonra Yesrib halkına İslâm'ı ve Kur'an'ı öğretmesi için Mus'ab b. Umeyr'i görevlendirdi. Bu eğitim ve öğretim faaliyetleri Resûl-i Ekrem'in şehre gelmesi, Mescidi Nebevî'nin inşası ve ehl-i Suffe'ye yer ayrılmasından sonra artarak devam etti. Mescidi Nebevî'nin yanında bazı evlerde de eğitim ve öğretim faaliyetleri yapılıyordu (İbn Sa'd, IV, 155). Ayrıca Hz. Peygamber'in Bedir Gazvesi'nde esir alınan müşriklerden okuma yazma bilenleri on müslümana okuma yazma öğretmesi şartıyla serbest bırakması da onun ilme verdiği önemi göstermektedir.

Hicretin ardından kısa sürede gelişerek İslâm dünyasının en önemli kültür merkezi haline gelen Medine'nin bu özelliği Hz. Ali'nin hilâfet merkezini Kûfe'ye nakletmesinden sonra da sürdü. Resûl-i Ekrem'in İslâm'ı tebliğ görevinin ibadetlere ve beşerî ilişkilere ait hükümleri bildirme ve öğretme yönü ağırlıklı olarak Medine döneminde gerçekleşmiştir. Bu sebeple Medine halkının örfüne Hz. Peygamber'in yaşayan sünneti olarak özel bir önem verilmiş ve buradaki zengin hadis malzemesi en ince ayrıntısına kadar incelenmiştir. Medine'de İslâm'ın erken döneminde başlayan bu kültürel canlılığın tabii bir sonucu olarak dinî ilimlerde yetkin âlimlerin yetişmesi, şehri İslâm dünyasının diğer bölgelerinde yaşayan âlimler ve ilim öğrenmek isteyenler için bir cazibe merkezi haline getirmiştir.

Medine'de Resûl-i Ekrem tarafından başlatılan ilmî faaliyetler sahâbe ve tâbiîn döneminde devam etmiş, tefsir, hadis, fıkıh ve tarih (siyer ve megāzî) gibi alanlarda şehrin adıyla anılan ekoller oluşmuş, bu ilimleri tedvin hareketlerine en büyük katkıyı şehrin âlimleri yapmıştır. Übey b. Kâ'b tarafından kurulan Medine tefsir ekolünün önemli temsilcileri arasında Ebü'l-Âliye er-Riyâhî, Muhammed b. Kâ'b el-Kurazî ve Zeyd b. Eslem el-Adevî sayılabilir. Medineli kıraat âlimleri Nâfi' b. Abdurrahman el-Leysî, Ebû Ca'fer el-Kārî,

Abdurrahman b. Hürmüz el-A'rec Übey yoluyla Resûlullah'a ulaşır.

Medine halkının uygulamalarına ayrı bir önem veren Medineli fakihler ve bilhassa fukahâ-i seb‘a, “amel-i ehli Medîne” kavramının İslâm hukuk metodolojisine girmesine zemin hazırlamıştır. Medine’de Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Zeyd b. Sâbit, Hz. Osman, Hz. Ali, Hz. Âişe, Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Abbas gibi fakih sahâbîler, tâbiîn döneminin birinci nesil fakihleri ve bunlar arasında ayrı bir konuma sahip bulunan fukahâ-i seb‘a Kur’an ve hadis bilgisinin, fıkhî görüş ve usullerinin Nâfi‘, İbn Şihâb ez-Zührî, Ebü’z-Zinâd, Rebîatürre’y, Yahyâ b. Saîd el-Ensârî gibi bir sonraki nesilden Medineli fakihlere aktarılmasının yanı sıra Medine fıkıh ekolünün oluşmasında da önemli katkıları olmuştur. Medine halkının uygulamalarına ve teşrîî bir konudaki ittifakına Mâlikî mezhebi başta olmak üzere bütün Sünnî fıkıh mezheplerince önem verilmiştir.

İslâm tarih yazıcılığı, Hz. Peygamber’in vefatından sonra onun hayatına dair bilgileri toplamayı kendileri için bir görev sayan sahâbîler tarafından Medine’de başlatıldı. Siyer ve megāzîye dair bilgilerle hadisleri bir araya toplayan ve İslâm tarih yazıcılığında iki önemli ekolden biri olan Medine tarih ekolü âlimleri (diğeri Basra ve Kûfe merkezli Irak ekolü), bu çalışmalar sonunda elde ettikleri malzemeyi kronolojik ve coğrafî mekân içine yerleştiren sistematik eserler yazmaya başladılar. Bunlar arasında sahâbeden Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Amr b. Âs ve Berâ b. Âzib; tâbiînden Ebân b. Osman, Hz. Ali’nin torunu İmam Zeynelâbidîn Ali b. Hüseyin; ensardan Sa‘d b. Ubâde’nin torunu Şürahbîl b. Saîd, Âsım b. Ömer b. Katâde, Abdullah b. Ebû Bekir b. Muhammed sayılabilir. Siyer ve megāzî ilminin ilkelerini tesbitte öncülük yapan Urve b. Zübeyr, İbn Şihâb ez-Zührî ve İbn İshak malzemenin önemli bir kısmını Medine’de derlemişler ve kullandıkları rivayetlerin büyük çoğunluğunu Medineli râvilerden almışlardır.

Emevîler döneminde İslâm dünyasındaki kültürel değişimin bir sonucu olarak Mekke’deki gibi Medine’de de şiir ve mûsiki alanında önemli gelişmeler olmuştur (Mes‘ûdî, IV, 137). Ayrıca Emevîler’e ve Abbâsîler’e karşı Medine’de ortaya çıkan muhalefet ve yaşanan mücadele şiirlere konu olmuş ve Haremeyn’e yapılan saldırılar itikadî konulara dair eserlerde işlenmiştir.

Abbâsîler döneminin ikinci yarısından itibaren Medîne’de inşa edilmeye

başlanan medreselerin sayısı Zengîler, Eyyûbîler ve Memlükler zamanında hızla çoğaldı. Eyyûbîler devrinde dört Sünnî mezhebe göre eğitim yapan ve zengin bir kütüphaneye sahip olan Şihâbiyye Medresesi Medine'deki en önemli eğitim ve öğretim kurumları arasında yer alıyordu. 886'da (1481) yangın geçiren Mescidi Nebevî'yi yenileyen Memlük Sultanı Kayıtbay tarafından yaptırılan medrese uzun süre şehrin eğitim merkezlerinden biri olarak kaldı.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "mdn" md.; Müsned, I, 270, 294; II, 364; III, 79, 240; IV, 185, 285; Buhârî, "ʿÎdeyn", 2, "Feżâʾilü'l-Medîne", 1-2, 7-10, "Taʿbîrü'r-rüʾyâ", 39, "Menâḳıb", 25, "Büyûʿ", 53, "Cihâd", 71, 74; Müslim, "Ḥac", 85, 454, 467, "Rüʾyâ", 20; Tirmizî, "Menâḳıb", 72; İbn Hişâm, es-Sîre (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Kahire 1987, II, 77, 82, 108-109, 143-146; Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, Kitâbü'l-Emvâl (nşr. M. Halîl Herrâs), Kahire 1401/1981, s. 215-219; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt (nşr. M. Abdülkādir Atâ), Beyrut 1410/1990, I, 126-127; III, 87, 341-343; IV, 155, 231; V, 429; İbn Şebbe, Târîḫu'l-Medîneti'l-münevvere, I, 152, 156-165, 169; Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 1-31; a.mlf., Ensâb (Zekkâr), I, 274-275; II, 299, 305-306; IX, 301, 427; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), III, 140-141; IV, 455; V, 238-240; VII, 374-375, 599-600; IX, 129-131, 552-553; ayrıca bk. İndeks; Mes'ûdî, Mürûcü'ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), II, 367; IV, 137; İbn Abdülber, et-Temhîd (nşr. Mustafa b. Ahmed el-Alevî - M. Abdülkebîr el-Bekrî), Mağrib 1387, VI, 310; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, I, 655-658; IV, 359; V, 391; VIII, 220; X, 61, 214; İbnü'n-Neccâr el-Bağdâdî, ed-Dürretü'ṡ-ṡemîne fî târîḫi'l-Medîne (nşr. M. Zeynühüm M. Azeb), Kahire 1416/ 1995, s. 33-39, 45, 101-109; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, XVI, 265, 313, 321, 338-339; XXIX, 449-455; İbn Kesîr, el-Bidâye, VII, 239; VIII, 46; XI, 320; XII, 199-205; XIII, 291; Fîrûzâbâdî, el-Meġānimü'l-muṭâbe fî meʿâlimi ṭâbe (nşr. Hamed el-Câsir), Riyad 1389/1969; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ, III, 183; Fâsî, el-ʿİḳdü'ṡ-ṡemîn, I, 117; III, 292; a.mlf., Şifâʾü'l-ġarâm (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Beyrut 1405/1985, II, 366-367; Makrîzî, İttiʿâẓü'l-ḥunefâ (nşr Cemâleddin eş-Şeyyâl), Kahire 1416/1996, I, 172, 278-279; Necmeddin İbn

Fehd, İtḥâfü’l-verâ bi-aḫbâri ümmi’l-ḳurâ (nşr. Fehîm M. Şeltût), Kahire 1404/1983, II, 407-408, 473; Sehâvî, et-Tuḥfetü’l-laṭîfe fî târîḫi’l-Medîneti’ş-şerîfe, Medine 1979, I, 385; II, 222; III, 410-411; Semhûdî, Vefâʾü’l-vefâ bi-aḫbâri dâri’l-Muṣṭafâ (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Beyrut 1404/1984, I-IV, tür.yer.; Mir’âtü’l-Haremeyn, II, tür.yer.; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü’l-idâriyye (Özel), II, 237 vd.; III, 206; Nûra bint Abdülmelik, el-Ḥayâtü’l-ictimâʿiyye ve’l-iḳtiṣâdiyye fi’l-Medîne fî ṣadri’l-İslâm, Cidde 1403/1983; Abdülkuddüs el-Ensârî, Âs̱ârü’l-Medîneti’l-münevvere, Medine 1985; Ahmed İbrâhim eş-Şerîf, Mekke ve’l-Medîne fi’l-Câhiliyye ve ʿahdi’r-Resûl, Kahire 1985; M. Şevkī b. İbrâhim Mekkî, Aṭlasü’l-Medîneti’l-münevvere, Riyad 1985; a.mlf., Sükkânü’l-Medîneti’l-münevvere, Riyad 1405/1985; Subhî Abdülmün‘im Muhammed, el-ʿAlâḳāt beyne Mıṣr ve’l-Ḥicâz zemene’l-Fâṭımiyyîn ve’l-Eyyûbiyyîn, Kahire, ts., bk. İndeks; İbrâhim Beydûn, el-Hicâz ve’d-devletü’l-İslâmiyye, Beyrut 1987; W. M. Watt, Muhammad at Medina, Karachi 1988; a.mlf., “al-Madīna”, EI[2] (İng.), V, 994-998; Şevkī Dayf, eş-Şiʿr ve’l-ġınâʾ fi’l-Medîne ve Mekke li-ʿaṣri benî Ümeyye, Kahire 1990, s. 7-143; Hamîdullah, İslâm Peygamberi (Tuğ), I, 198 vd., 216 vd., 615-616, 621; Sâlih b. Hâmid b. Saîd er-Rifâî, el-Eḥâdîs̱ü’l-vâride fî feżâʾili’l-Medîne, Medine 1413/1992; Cengiz Kallek, Hz. Peygamber (S. A. S.) Döneminde Devlet ve Piyasa, İstanbul 1992, bk. İndeks; Abdülbâsit Bedr, et-Târîḫu’ş - şâmil li’l - Medîneti’l - münevvere, Medine 1993, I-III; Abdülazîz ed-Dûrî, Baḥs̱ fî neşʾeti ʿilmi’t-târîḫ ʿinde’l-ʿArab, Beyrut 1993, s. 19, 31, 48, 57, 61-102, 118-119; Mustafa Sabri Küçükaşcı, Emevîler Döneminde Medine (yüksek lisans tezi, 1993), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; a.mlf., Cahiliye’den Emevîler’in Sonuna Kadar Haremeyn, İstanbul 2003, s. 209-212, 305, ayrıca bk. İndeks; Ârif Abdülganî, Târîḫu ümerâʾi’l-Medîneti’l-münevvere, Dımaşk 1996, s. 25-322; Yûsuf Ragdâ el-Âmilî, Meʿâlimü Mekke ve’l-Medîne beyne’l-mâżî ve’l-ḥâżır, Beyrut 1418/1997; Ahmed b. Yâsîn el-Hıyârî, Târîḫu meʿâlimi’l-Medîneti’l-münevvere ḳadîmen ve ḥadîs̱en, Riyad 1419/1999; Abdurrahman Müdeyris el-Müdeyris, el-Medînetü’l-münevvere fi’l-ʿaṣri’l-Memlûkî (648-923 h./1250-1517 m.), Riyad 1422/2001; R. B. Serjeant, “The Constitution of Medina”, IQ, VIII/1-2 (1964), s. 3-16; a.mlf., “Jami’ah Pacts with the Yathrib Jews, and the Tahrim of Yathrib”, BSOAS, XLI (1978), s. 1-42; M. J. Kister, “The Market of the Prophet”, JESHO, VIII (1965), s. 272-276; M. Gil, “The Origin of the Jews of Yathrib”, Jerusalem Studies in Arabic and Islam, IV, Jerusalem

1984, s. 203-220; a.mlf., “The Medinan Opposition to the Prophet”, a.e., X (1987), s. 65-96; M. Lecker, “Muhammad at Medina: A Geographical Approach”, a.e., VI (1985), s. 29-59; a.mlf., “On the Markets of Medina (Yathrib) in Pre-Islamic and Early Islamic Times”, a.e., VIII (1986), s. 133-147; Fr. Buhl, “Medine”, İA, VII, 459-471.

Nebi Bozkurt - Mustafa Sabri Küçükaşcı

Osmanlı Dönemi.

Mekke ve Medine başta olmak üzere İslâm’ın kutsal bölgelerine yönelik Osmanlı ilgisinin başlangıcı Yavuz Sultan Selim’den daha önceye gider. Fâtih Sultan Mehmed’in hac yolu hizmeti konusunda Memlükler’le baş gösteren ihtilâfı bu ilginin ilk dikkat çekici yansımasıdır. Mısır’ın fethinden (1517) sonra huzura gelen Mekke heyetini Yavuz Sultan Selim’in çeşitli hediyelerle ve Şerîf Berekât’ı Mekke Emirliği’ne tayin ettiği menşurla birlikte Mekke’ye göndermesi üzerine Medine Osmanlı hâkimiyetine girmiş ve o tarihten itibaren hutbeler Osmanlı padişahları adına okunmuştur (Feridun Bey, I, 429).

Halifeliği Abbâsîler’in mirası değil İslâm’ı ve mukaddes yerleri koruma, onlara hizmet etme olarak algılayan Osmanlılar, kutsal yerlere ve peygamber sülâlesinden gelen emîr ailesine duydukları saygıdan dolayı Medine’nin Memlükler devrindeki imtiyazlı statüsünü aynen korudular ve Mekke Emirliği’ne bağlı konumunu değiştirmediler. İlk dönemlerde hâkimiyeti zorlaştıracak hareketlerden kaçındıkları gibi önce Aden’i, ardından Yemen’i ele geçirmek suretiyle Kızıldeniz’i kontrol altına alıp Haremeyn’i dış tehditlerden emin hale getiren Osmanlılar, hac mevsimi dışında da buraya ulaşımın güvenlik içerisinde gerçekleşebilmesi için en önemli iç tehdit olan bedevî saldırılarını önlemeye yönelik tedbirler aldılar, hac yolunda güvenliğin sağlanmasını ve Haremeyn’de yaşayan halkın ihtiyaçlarının karşılanmasını öncelikli politika edindiler. Medine, Osmanlı hâkimiyeti sırasında aileler arasındaki çatışmalar (1767) ve bedevî baskınları gibi bazı ufak çaplı olaylar dışında -İbn Suûd ve taraftarlarının ortaya çıkışına kadar-genellikle sakin bir dönem geçirdi. 1744’te Necid’de dinî bir hareket olarak ortaya çıkan Vehhâbîlik Suûd ailesinin bu hareketi benimsemesiyle siyasî bir hüviyet kazandı. Vehhâbîler, Hicaz’da

gerçekleştirdikleri bir dizi faaliyetten ve Mekke'yi ele geçirdikten sonra Medine'nin erzak ambarı Yenbu' ile bağlantısını keserek burayı da hedef aldılar. Şehri koruyamayacağını anlayan Medine muhafızı Vehhâbî tehlikesinin engellenemez duruma geldiğini İstanbul'a bildirerek destek istedi (15 Muharrem 1219 / 26 Nisan 1804). Fakat Medine halkının sabırsızlıkla beklediği Osmanlı yardımının gelmemesi ve halkın bir kısmının Suûd b. Abdülazîz ile anlaşması üzerine Vehhâbîler şehri kuşattılar; bazı küçük çatışmaların ardından işgal edip (Haziran 1805) halkına kendi akîdelerini benimsemeleri şartıyla eman verdiler. Bu arada en önemli su kaynağı Aynüzzerkā Kanalı'nı tahrip ederek susuzluğa yol açtılar; Hz. Peygamber'in kabri hariç bütün ziyaretgâhları yıkıp Mescidi Nebevî'yi yağmaladılar. Türkler'e Mekkeliler'den fazla mütemayil olmalarından dolayı Vehhâbî işgalinden daha çok zarar gören Medineliler'in bir kısmı şehirden ayrılmak zorunda kaldı. Birkaç yıl sonra Osmanlılar, Haremeyn'de yeniden hâkimiyet kurmak ve Vehhâbî tehlikesini ortadan kaldırmak için harekete geçtiklerinde Mısır Valisi Mehmed Ali Paşa'nın oğlu Tosun Paşa kumandasında 3500 kişilik bir kuvvet Hicaz'a gönderildi ve iki hafta kadar süren bir kuşatmanın ardından 3 Aralık 1812'de Medine geri alındı; İstanbul ve Mısır'da büyük kutlama törenleri yapıldı. Tosun Paşa'nın daha fazla kan dökülmemesi için babasının yerine emîr olan Abdullah b. Suûd ile yaptığı anlaşmayı Mehmed Ali Paşa onaylamadı; emîrin İstanbul'a gitmesini, ayrıca Mescidi Nebevî'den yağmalanan ve daha sonra bir kısmının dağıtıldığı, bir kısmının Hindistan'da satıldığı anlaşılan bütün malların geri verilmesini istedi. Bu istekleri kabul edilmeyince diğer oğlu İbrâhim Paşa kumandasındaki ikinci bir orduyu Hicaz'a yolladı. İbrâhim Paşa'nın Medine'ye geldiği günlerde (Ekim 1816) Vehhâbîler'in şehirde yaptıkları tahribatın tamiri için İstanbul'dan gönderilen ustalar ve işçiler de çalışmalarına başlamışlardı (Burckhardt, s. 170). İbrâhim Paşa, Vehhâbîler'in merkezi Dir'iye'yi ele geçirdiğinde (Eylül 1818) önde gelen Vehhâbî liderleri Medine'de teşhir edildi; sonra da Mısır'a, ardından Mescidi Nebevî'den aldıkları eşyanın bir kısmıyla birlikte İstanbul'a gönderildi ve idamla cezalandırıldı. Söz konusu eşya daha sonra surre emini tarafından Medine'ye götürülerek tekrar Mescidi Nebevî'ye konuldu (BA, HH, nr. 19661; Şânîzâde, III, 16-17).

Osmanlı Devleti, Tanzimat'tan itibaren Haremeyn'de merkezî hükümetin etkinliğini arttıran birtakım tedbirler aldı. Tedrîcî fakat istikrarlı bir şekilde

Hicaz demiryolunun Medine'ye ulaştırılması ve telgraf hattı çekilmesi gibi pratik sonuçları da görülen bu çalışmalar başlangıçta ayrılıkçı ve milliyetçi hareketler yerine merkezî idareye entegrasyonu hızlandırdıysa da sonraki dönemde bazı ayrıcalık ve özerkliklerini yitiren Medine eşrafı arasında huzursuzluğa sebep oldu. Medine, Arabistan'ın çeşitli kesimlerinde meydana gelen olaylar karşısında Osmanlı Devleti'nin güneydeki ileri karakolu haline getirildi. Güç ve itibarlarını korumak isteyen eşrafın bir kısmı Medine muhafızı Ali Paşa'nın koyduğu bir vergiyi bahane ederek ayaklandı (1903). Ali Paşa görevden alındı; Yemen ve Şam'dan gönderilen takviye birlikleriyle bastırılabilen olayların sonunda eşraftan kırk iki, şehirde görevli zâbitlerden kırk kişi tutuklanarak Tâif Kalesi'ne hapsedildi. Medine'de törenlerle kutlanan II. Meşrutiyet'in ilânının ardından hız verilen merkeziyetçi politikalar, muhalefeti kırmak yerine daha da güçlendirerek yerli halk ile merkezden gönderilen idareciler arasındaki mücadelenin artmasına yol açtı. Hicaz'da çok düzensiz olarak gerçekleşen 1908 seçimlerinde Medine'den Seyyid Abdülkādir mebus seçildi. Medine'nin idarî statüsüyle ilgili kararlardan sonra şehrin kendi denetiminden çıkmasından rahatsızlık duyan Mekke Emîri Şerîf Hüseyin demiryolunun Mekke'ye kadar uzatılacağını, böylece hareket alanının daha da kısıtlanacağını düşünerek Medine-Mekke arasındaki bedevîleri ayaklandırdı. Bunun üzerine hükümet Medine'ye kuvvet gönderip savunma tedbiri aldı. Şerîf Hüseyin'in arzusuna uygun olarak demiryolunun uzatılmasından vazgeçen Bâbıâli, Medine'de hecin develi bir süvari birliği teşkiline karar verdi (Beyoğlu, s. 3). I. Dünya Savaşı sırasında İngilizler'in desteklediği Şerîf Hüseyin, bir taraftan İstanbul'a Medine'deki idarecilerle ilgili şikâyetlerde bulunurken diğer taraftan da isyan için uygun fırsat kollamaya başladı. Medine'de oturan oğlu Şerîf Ali de emrindeki bedevî birliğine dayanarak rahatsızlık çıkarmaya uğraşıyor ve emirlik hukukuna istinaden şehrin kendisine bırakılmasını istiyordu. Osmanlı Devleti'nin iki önemli ismi Enver ve Cemal paşalar, beraberlerinde bazı Arap şehirlerinin müftüleri ve eşrafıyla birlikte Medine'yi ziyaret edip (20 Şubat 1916) şehrin ileri gelenlerine verdikleri para ve kıymetli hediyelerle, ayrıca askerî takviye ve propaganda yoluyla hükümetin konumunu güçlendirmeye çalıştılar. Fakat Şerîf Ali aldığı paraları isyan etmeleri için kabile şeyhlerine dağıtmaya başladı. İsyanın yaklaştığını anlayan Medine muhafızı Basri Paşa âcilen yardım istedi. Bunun üzerine Musul'da bulunan 12. Kolordu Kumandanı Fahreddin Paşa (Türkkan) görevlendirildi. İleride "Medine

müdafii Gazi Ömer Fahreddin Paşa" adıyla anılacak olan Fahreddin Paşa'nın Medine'ye ulaşmasından (31 Mayıs 1916) üç gün sonra Şerîf Hüseyin ve dört oğlu şehir çevresindeki demiryolu ve telgraf hatlarını tahrip ederek isyanı başlattılar, 5-6 Haziran'da da Medine karakollarına saldırdılar; ancak Fahreddin Paşa'nın aldığı tedbirler sayesinde geri püskürtüldüler. Osmanlı Devleti'nin Şerîf Hüseyin'in yerine Mekke Emirliği'ne getirdiği Zevî Zeyd ailesinden Şerîf Ali Haydar, Mekke'ye gidemeyince Osmanlı hâkimiyetindeki tek merkez olan Medine'ye geldi (17 Temmuz 1916); halkı Osmanlı Devleti'ne itaate çağıran beyannâmesi Medine ve çevresi dışında etkisiz kaldı. Mondros Mütarekesi'nin 16. maddesine göre Osmanlı askerlerinin geri

çekilerek Filistin'e kaydırılması kararıyla Medine'de Osmanlı hâkimiyeti resmen sona erdi (30 Ekim 1918). Fakat Medine'yi kısıtlı imkânlarla iki yıl yedi ay boyunca başarıyla savunan ve Osmanlı hükümetinin Hicaz'ı kısmen boşaltma kararına rağmen herhangi bir yağmaya veya İngilizler'in eline geçmesine fırsat vermemek için Mescidi Nebevî'deki mukaddes emanetleri İstanbul'a nakletmeyi başaran Fahreddin Paşa, şehrin İngilizler'e teslimine ancak Mondros Mütarekesi'nden yetmiş iki gün sonra razı edilebildi (10 Ocak 1919); üç gün sonra da Şerîf Abdullah'ın kuvvetleri şehre girdi. 5 Aralık 1925'te, şehir Suûdîler'in eline geçti.

Medine, Osmanlı hâkimiyetine girdikten sonra merkezî denetimle mahallî iktidar arasındaki denge gözetilerek farklı bir hükümet sistemi geliştirildi ve mevcut yapının değiştirilmeden aynen sürdürülmesi sağlandı. Bundan dolayı önceki devletlerden intikal eden kanun ve âdetlerin bir kısmı aynen bırakılırken bir kısmı tedrîcen ıslah edilerek Osmanlı sistemi içinde uygulanması yoluna gidildi. Şerifler görevlerinde bırakılıp Medine içindeki yetkilerini kullanmalarına izin verildi. Buradaki kale ve burçlara, Osmanlı hâkimiyetini göstermek üzere bayrak çekilmesi zorunluluğunun ortaya çıktığı Sultan Abdülaziz zamanına kadar Osmanlı bayrağı asılmadı (Mir'âtü'l-Haremeyn, I, 685). Daha önceleri idarî bakımdan Mekke'ye bağlı olan ve Mekke emîrinin tayin ettiği nâib tarafından yönetilen Medine'de bu uygulama sürdürülerek hutbelerde Osmanlı padişahı, Mekke emîri ve Medine nâibinin adlarının zikredilmesi âdeti benimsendi. XII. yüzyıldan itibaren Mekke'yi ellerinde tutan Hasenîler, Mekke ve Medine emirliklerini birleştirip Hüseynîler'e Medine nâibliği ve az miktarda bir

vergiyi toplama yetkisi dışında hâkimiyet alanı bırakmadılar (Abdülbâsit Bedr, II, 342). Medine emîri Mekke emîrine tâbi olup herhangi bir siyasî etkinliği bulunmuyor, şehirde Osmanlı otoritesi merkezî hükümetin tayin ettiği şeyhülharem ve ordu kumandanı tarafından temsil ediliyordu; bazan bu iki görev tek kişinin uhdesinde bulunabiliyordu. Memlükler zamanından itibaren şehirde merkezî otoritenin en büyük temsilcisi sayılan şeyhülharemlerin İstanbul'da meşihat makamından yetişmeleri ve kadılık seviyesine kadar yükselmiş olmaları gerekiyordu. Osmanlı idaresinin yerleşmesi paralelinde bu iki görevliye genellikle merkezden gönderilen ve ilk zamanlarda Türklük şartı aranan (Ali Hâfız, s. 35) kadı, nâzır-ı emvâl ve şurta reisi de eklendi.

Şehri korumak, asayiş ve emniyeti sağlamak için kalede görevlendirilen Türk askerlerinden başka sayıları 200-600 arasında değişen yaya ve atlı birliklerinde -üst düzey kumandanların dışında-Araplar'dan da faydalanılmıştır. Osmanlı idaresine girdikten sonra Medine'nin bütün malî ve idarî işleri Mısır beylerbeyine bırakıldı. Ancak idare Mısır üzerinden yürütülmekle birlikte görevliler merkezden tayin ediliyor ve bütün masrafları Mısır hazinesinden ve Cidde gümrük gelirlerinden karşılanıyordu. XVII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Mısır'dan ayrılan Medine Cidde sancak beyinin idaresine verildi. 1701'den itibaren müstakil olmaktan çıkarılan Habeş eyaleti Cidde sancağı ile birleştirildikten sonra aynı zamanda şeyhülharemliği de yürüten beylerbeyi Medine'de oturmaya başladı. Her hafta cuma günü kadı, şurta reisi, muhtesib, dört mezhep müftüsü ve şehrin âyanından belli sayıda kimsenin oluşturduğu şehir meclisinin onun konağında toplanması idarî bir gelenek halini aldı. Mısır eyaleti veraset yoluyla Mehmed Ali Paşa'ya bırakılınca (1840) Medine yeniden düzenlenen Hicaz eyaletine bağlandı ve 1864 tarihli Vilâyet Kanunu'na göre sancak merkezi haline getirilerek yine şeyhülharemliği uhdesinde bulunduran bir muhafızın idaresine verildi. 1869'da yeni bir düzenleme ile muhafızlık ve şeyhülharemlik görevleri birbirinden ayrıldı. Hicaz demiryolunun açılmasından (1908) sonra ise şehir idarî bakımdan Hicaz'dan ayrılıp doğrudan İstanbul'a bağlı bir sancak merkezi oldu (BA, BEO, nr. 230615, 330554); bu şekilde bölge üzerinde daha güçlü bir denetim sağlanması hedeflendi. Tanzimat'tan sonra yapılan düzenlemede Dâhiliye Nezâreti'nde oluşturulan üç büyük müfettişlikten biri Arap dünyasına tahsis edildi ve nezâret bünyesinde Medine'nin sağlık ve temizlik

işlerini denetleyen özel birimler kuruldu. 1910'da Medine muhafızı Ali Rızâ Paşa zamanında hisbe teşkilâtı şehremâneti, muhtesib ise şehremini haline dönüştürüldü.

Medine'de Osmanlı döneminde mülkî ve askerî teşkilâtlanmanın yanında din, hukuk ve eğitim konularında da çeşitli düzenlemeler yapıldı. Osmanlı idaresine girdikten sonra buraya bir kadı tayin edildi; ardından halkın önemli bir kısmı Hanefî mezhebi dışındaki mezheplere mensup olduğu için diğerlerinden de kadılar görevlendirildi ve Hanefî kadısı şer'î mahkemeye başkanlık yapmayı sürdürdü. Medine'de dinî işler şeyhülharemler, dört mezhep müftüleri ve geç dönemde ortaya çıkan Harem-i şerif müdürleri vasıtasıyla yürütülüyordu.

Şehir Osmanlı hâkimiyetine girdikten sonra miras alınan fizikî plana sadık kalınarak

Mescidi Nebevî merkez olmak üzere gerçekleştirilen sosyal ve kültürel bina inşaatlarıyla yeni bir çehre kazandı. Bilhassa hac mevsimlerinde yoğunlaşan bedevî saldırıları sebebiyle şehrin surlarının yenilenmesi için halk Kanûnî Sultan Süleyman'a başvurdu. 939'da (1532-33) başlanan ve toplam 100.000 dinar harcanan inşaat 946'da (1539) tamamlandı. Çevresi 3072 arşın olan ve Cennetü'l-bakī'in de önemli bir kısmını içine alan surlarla burçlar yükseltilip surların içine bir kale yapıldı ve buraya doksan kişilik bir askerî birlik yerleştirildi (Abdülbâsit Bedr, II, 347). Surun dışarıyla ilişkisini sağlayan dört kapısı vardı. XVII ve XVIII. yüzyıllarda kısmen tamirat gören sur ve iç kale 1868'de tamamen yenilenerek sayıları kırka tamamlanan burçların yüksekliği 25 metreye çıkarıldı (İbrâhim Rifat Paşa, II, 411-413). Zamanla mahalleler surun içinde ve dışında aynı oranda gelişmişse de sur içindeki evlerin daha düzenli, dışarıdakilerin ise dağınık ve düzensiz olduğu ve bunlarda genellikle bedevîlerin ikamet ettiği görülür (Ali Hâfız, s. 35-38). Medine'nin Osmanlı medeniyetinin çeşitli unsurlarını yansıtan bir merkez haline getirilmesine çalışılmış, özellikle buraya padişahlar, hânedan mensupları ve diğer ileri gelenler, ayrıca oluşturulan zengin vakıflar tarafından idarî binalar, mescidler, medreseler, tekkeler, zâviyeler, ribâtlar, imaretler ve sebiller yaptırılmıştır. 1568'de şehirde daha sonra Sultan Abdülmecid döneminde geliştirilen bir de bîmâristan bulunuyordu. XVII. yüzyılda umuma açık iki hamamın varlığı tesbit

edilmektedir. Geç dönemlerde Sultan Abdülaziz hükümet konağı, hapishane, tophane ve II. Abdülhamid tabya, karakol, istasyon, postahane gibi resmî binalarla Medine'nin sosyal ve kültürel yapılaşmasını tamamladılar.

Medine'nin Osmanlı dönemindeki nüfusu hakkında XIX. yüzyıla kadar doğrudan resmî tesbitlere dayanan bilgi bulunmamaktadır. 1579 yılında Medine'ye ayrılan tahsisattan şehrin nüfusunun 40.000 civarında olduğu tahmin edilmekteyse de (Faroqhi, s. 93) bu rakamın abartıldığı anlaşılmaktadır. Nitekim Evliya Çelebi burada 14.000 kişinin yaşadığını söylerken (Seyahatnâme, IX, 643) şehri 1815'te gören John Lewis Burckhardt da nüfusunu 16.000-20.000 arasında tahmin eder (Travels in Arabia, s. 400). 1877-1914 yılları arasında merkezî hükümetin etkinliğini arttırıcı tedbirlerin alınması, görevli memurlar tayin edilmesi ve Hicaz demiryolunun açılmasından sonra Medine'nin nüfusu önemli ölçüde arttı; 1909'da Muhammed Lebîb el-Betenûnî çoğunluğu Türkler'le Hintliler'den oluşan 60.000 kişiden bahseder (er-Riḥletü'l-Ḥicâziyye, s. 351). Osmanlılar tarafından Medine'nin tahliyesinin ardından Hâşimîler döneminde şehrin nüfusu 6000'e kadar inmiştir (EI² [İng.], V, 999). Medine, Osmanlı hâkimiyetindeki topraklarda yaşayan insanların yerleşmek istediği bir şehirdi. Müslümanların burayı tercihlerinde, kutsallığın yanında Osmanlı Devleti'nin mukaddes yerlere yönelik siyaseti çerçevesinde şehre özen göstermesi de önemli rol oynamıştır. Farklı kültürlere mensup insanlar, Medine'ye beraberlerinde getirdikleri mahallî âdetleriyle kültürel senteze katkıda bulundular. 1073'te (1662-63) burayı ziyaret eden Faslı Ayyâşî, şehirde Arap olmayan unsurların çokluğundan dolayı ortaya çıkan farklılığın halkın sosyal hayatında açık biçimde görüldüğünü vurgular. Medine'de gayri müslimlerin ikametine ise daha önce ve halen olduğu gibi Osmanlı döneminde de izin verilmemiştir.

Ekonomik açıdan fazla gelir kaynağı bulunmayan Medine'nin çevresindeki tarıma elverişli araziler temel ihtiyaçları dahi karşılamada yetersizdi; şehir, bazan buraya uğrayan Şam kervanı ve hac mevsimi hariç tutulursa ticarî faaliyetlerin tamamen dışında idi. Hemen hemen tek geçim yolu dinî statüsünden ve Osmanlı Devleti'nin buraya gösterdiği ilgiden kaynaklanan yardımlardı; halk büyük ölçüde vakıflarla İstanbul ve Mısır'dan gönderilen bağışlardan besleniyordu. Ticaretin canlandığı hac mevsiminde ise

Hindistan’dan gelen mallar başta olmak üzere kumaş, baharat, kahve gibi emtianın Anadolu’ya ulaşmasında ara merkez görevi yapıyordu. XX. yüzyılın başlarında özellikle hediyelik eşya alanında önemli gelişmeler oldu ve sayıları 10.000’e yaklaşan dükkân ve mağazalarda Medine üretimi mallar yaygınlaştı (Hicaz Vilâyeti Salnâmesi [1309], s. 240).

Medine’deki yerli halka İstanbul ve Mısır’dan her yıl düzenli biçimde gönderilen surre, cevâlî ve cerâye yanında Cidde gümrük gelirlerinin bir kısmı ile tesis edilen vakıflar kanalıyla çeşitli şekillerde para ve mal yollanırdı. Medine’nin sürekli sakinlerinin ihtiyaçlarını karşılamak için Mısır’da Eyyûbî ve Memlük dönemlerinden kalan vakıflar aynen muhafaza edilip Suriye ve Anadolu’dan bunlara yenileri eklendi; Haremeyn evkafı Kanûnî Sultan Süleyman’dan itibaren avârız-ı dîvâniyye, tekâlîf-i örfiyye ve öşür gibi vergilerden muaf tutuldu (Akgündüz, VII, 54). Mısır’ın fethedildiği yıl Medine divanında kayıtlı 4000 kişiye 2000 irdeb buğday dağıtılarak başlatılan ve her yıl düzenli biçimde dağıtımı sürdürülen erzakın miktarı zamanla 17.000 irdebbe çıkarıldı. Yıllık tahsisatlarını bir defada peşin olarak alan Medineliler’in yılın bir kısmını zorluk içinde geçirmeleri üzerine II. Mahmud bu usulü kaldırıp şehirde teşkil edilen müdüriyet hazinesi vasıtasıyla aylık ödeme sistemini uygulamaya koydu. Başta Hürrem Sultan’ın yaptırdığı olmak üzere Medine’deki imaretlerde “deşîşe” dağıtma işi de sürdürülerek ilâve sadakalarla desteklendi. Bunların dışında zaman zaman Suriye ve Mısır’da toplanan verginin bir kısmı Haremeyn’e gönderildi (3 Numaralı Mühimme Defteri, s. 133-134; 7 Numaralı Mühimme Defteri, I, 173-174).

Hz. Ali’nin hilâfet merkezini Kûfe’ye nakletmesinden sonra dinî ilimlerle uğraşan

ulemâ için bir câzibe merkezi haline gelen Medine bu özelliğini Osmanlı döneminde de sürdürdü. Bu devirde kültürel canlılığın korunmasında Mescidi Nebevî’de kurulan ilim halkaları, şehre yerleşen âlimler, yenileri eklenerek sayıları arttırılan kütüphanelerle medreseler ve bunların etrafında canlanan tasavvufî düşüncenin önemli rolü oldu. Bilhassa mahallî edebiyatın çok ilerlediği şehirdeki kültürel hayatın canlı kalmasında Anadolu, Suriye, Mısır, Mağrib ve Orta Asya’ya kadar geniş bir çevreden gelip yerleşen âlimlerin büyük katkıları vardı. Kanûnî Sultan Süleyman

zamanından itibaren Mescidi Nebevî'de ders veren âlimler dâimî statüde değerlendirilmiş, bu konumda olmayanlara ise yıllık tahsisat ayrılmıştır. Osmanlılar miras aldıkları medreselerin ayakta kalmasını sağlamış ve onlara yenilerini eklemişlerdir. Bunların en eskileri III. Murad'ın inşa ettirdiği Murâdiye ile (1589-1590) III. Mehmed zamanında yaptırılan (1596-1597) ve döneminin en yüksek pâyeli medresesi olan müessesedir (Atâî, s. 444, 509). Evliya Çelebi'nin sayılarını kırk altı olarak verdiği (Seyahatnâme, IX, 642), 1892'de on yedisi ayakta duran (Hicaz Vilâyeti Salnâmesi [1309], s. 240) medreselerin başlıcaları Rüstemiye, Hasekiye, Mahmud Ağa, Şifâ, Kara Paşa, Sakızlı, Köprülü, Beşir Ağa, Hamîdiye ve Mahmûdiye idi. Hac mevsiminde dışarıdan gelenlerin barındığı tekke, zâviye ve ribâtlarda da ilmî hareketlilik görülmekte, buraların bağlı bulunduğu Kādiriyye, Senûsiyye, Nakşibendiyye, Mevleviyye, Rifâiyye ve Şâzeliyye gibi tarikatlar şehrin dinî ve kültürel hayatına önemli katkılar sağlamaktaydı (Ali b. Mûsâ, s. 53).

Medine'de 1885'te rüşdiye ve 1909'da idâdî açıldı. Yine aynı yıl eğitime başlayan erkek öğretmen okulu ise (dârülmuallimîn) dört yıl sonra öğrenci azlığı sebebiyle kapandı (M. Abdurrahman eş-Şâmih, s. 77). 1912'de üniversite için harekete geçildi ve ertesi yıl Arap ve Türk aydınlarının kurduğu Cem'iyyet-i Hayriyye-i İslâmiyye'nin gayretiyle fen ve ilâhiyat konularının okutulduğu Medrese-i Külliyye-i İslâmiyye kuruldu (BA, A.DVN, nr. 71/7). Medine'nin eğitim ve kültür hayatının önemli kurumlarından biri de en eskisi Mescidi Nebevî'de bulunan kütüphanelerdi. Bunlar arasında Beşir Ağa ve Hamîdiye gibi medrese ve ribâtlara, Feyzullah Efendi gibi özel şahıslara ait olanlar çoğunluktaydı. II. Mahmud tarafından inşa ettirilen (1821-1822), içerisinde 4569 kitabın yer aldığı Mahmûdiye ile Şeyhülislâm Ârif Hikmet Bey'in 5404 nâdide eser göndererek yaptırdığı (1853-1856) Ârif Hikmet Kütüphanesi en meşhurlarıdır. Hicaz için hazırlanan ilk salnâmede Medine'nin on sekiz kütüphanesinde toplam 22.914 Kur'an ve diğer kitapların bulunduğu kayıtlıdır (Hicaz Vilâyeti Salnâmesi [1301], s. 152-153).

1909'da Medine'ye gelen Betenûnî burada Türkçe ve Arapça yayımlanan el-Medînetü'l-münevvere adında bir gazetenin çıktığını kaydeder (er-Riḥletü'l-Ḥicâziyye, s. 348). Medine'de ilk matbaa İlmiyye adıyla 1910'da kuruldu. Osmanlı Devleti I. Dünya Savaşı sırasında Medine'de faaliyete

geçirdiği Hicaz adlı matbaada şehrin tahliyesine kadar aynı adı taşıyan bir gazete çıkardı.

Medine'nin tarihi, coğrafyası ve faziletine dair müstakil eserler yazılmıştır. I ve II. (VII-VIII.) yüzyıllarda kaleme alınan eserler bugün mevcut değilse de bunların bir kısmı sonraki dönem müellifleri tarafından iktibas edilerek korunmuştur. İbn Zebâle'nin 199'da (814) yazdığı Kitâbü'l-Medîne ve aḫbâruhâ adlı eser bilinen en eski Medine tarihidir; bunun bir kısmı Semhûdî'nın iktibaslarıyla günümüze ulaşmıştır. Başı ve sonu eksik üç bölümden meydana gelen İbn Şebbe'nin (ö. 262/876) Târîḫu'l-Medîneti'l-münevvere adlı eseri Fehîm Muhammed Şeltût tarafından neşredilmiştir (I-IV, Cidde 1399/1979). Medine tarihine dair diğer eserler arasında şunlar sayılabilir: İbnü'n-Neccâr el-Bağdâdî, ed-Dürretü'ṣ-ṣemîne fî târîḫi'l-Medîne (nşr. Muhammed Zeynühüm Muhammed Azb, Kahire 1416/1995); Cemâleddin el-Matarî, et-Taʿrîf bimâ eniseti'l(esseseti'l)-hicre min meʿâlimi dâri'l-hicre (nşr. Saîd Abdülfettâh, Mekke 1997); Zeynüddin Ebû Bekir el-Merâgī, Taḥḳīḳu'n-nuṣra bi-telḫîṣi meʿâlimi dâri'l-hicre (nşr. Saîd Abdülfettâh, Mekke 1997); İbnü'z-Ziyâ el-Mekkî, Târîḫu Mekkete'l-müşerrefe ve'l-Mescidi'l-ḥarâm ve'l-Medîneti'ş-şerîfe ve'l-ḳabri'ş-şerîf (nşr. Alâ İbrâhim el-Ezherî - Eymen Nasr el-Ezherî, Beyrut 1418/1997); Muhammed Kibrît, el-Cevâhiru'ṣ-ṣemîne fî meḥâsini'l-Medîne (TSMK, Medine, nr. 515). Abdülhak b. Seyfeddin ed-Dihlevî'nin, Cez̠bü'l-ḳulûb ilâ diyâri'l-maḥbûb adlı Farsça eseri Hakîm Seyyid Ali İrfan tarafından Urduca'ya tercüme edilmiştir (Lahor 1988). Fîrûzâbâdî'nin Medine ve civarının tarihi ve coğrafyasına dair el-Meġānimü'l-müṭâbe fî meʿâlimi Ṭâbe

adlı eserinin coğrafî adlarla ilgili beşinci bölümünü Hamed el-Câsir neşretmiştir (Riyad 1389/1969). Şemseddin es-Sehâvî'nin alfabetik olarak düzenlediği, “M” harfine kadar mevcut olan et-Tuḥfetü'l-laṭîfe fî târîḫi'l-Medîneti'ş-şerîfe adlı eseri Medine ricâline aittir (I-II, Beyrut 1993). Medine'nin faziletine dair haberler bir araya toplanarak şehri ve meşâirini öven Arapça, Farsça ve Türkçe müstakil kitaplar kaleme alınmıştır. Hasan-ı Basrî ile başlayan bu tür eserler ve Medine'nin faziletine dair haberler üzerine Sâlih b. Hâmid b. Saîd er-Rifâî el-Eḥâdîs̠ü'l-vâride fî feżâʾili'l-Medîne adıyla bir doktora çalışması yapmıştır (Medine 1413/1992).

Medine daha çok hac rehberi niteliğinde pek çok risâle ve kitaba konu olmuştur. Eski Türk edebiyatında genellikle “menâsik-i hac” ve “menâzil-i hac” adlarıyla anılan bu eserlerde yer yer manzum bölümlerle Medine ve meâlimi hakkında şiir ve kasideler de bulunur (bk. HAC [Literatür]). İslâm dünyasını gezip görmek ve hac görevini ifa etmek isteyen seyyahlar tarafından kaleme alınan seyahatnâmelerde Medine geniş bir şekilde yer alır (bk. HAC [Seyahatnâmeler]). Medine’nin tarihi, coğrafyası ve ricâline ait eserlerden günümüze ulaşmayanlar arasında Zübeyr b. Bekkâr’ın Aḫbârü’l-Medîne, Şuʿarâʾü’l-Medîne, İbn Şebbe’nin Kitâbü Ümerâʾi’l-Medîne, Ubeydullah b. Ebû Saîd el-Verrâk’ın Kitâbü’l-Medîne ve aḫbâruhâ, Medâinî’nin, Kitâbü’l-Medîne, İbn Şâzân’ın Aḫbârü’l-Medîne, İbn Hacer el-Askalânî’nin el-Muġnî fî żabṭi’l-esmâʾ ve’l-ensâb’ı sayılabilir.

Bugünkü Medine. Medine Suûdî hâkimiyetine girdiği 5 Aralık 1925 tarihinden itibaren bu aileden bir emîr tarafından yönetilmektedir. Medine’nin eşrafından oluşturulan ve daha çok belediye başkanıyla çalışan şehir meclisinin geniş yetkileri vardır. Medine Belediyesi 2 Temmuz 1978’de birinci dereceye yükseltilerek Emânetü’l-Medîneti’l-Münevvere adını almıştır. Ayrıca Kral Fehd b. Abdülazîz, başşehir Riyad’da Medine’nin idarî ve içtimaî işleriyle ilgilenen, başbakanlığa bağlı özel bir kurul oluşturmuştur.

Asıl yerleşme ve ticaret alanı sur içinde ve Harem-i şerif’in çevresinde yoğunlaşan Medine’nin çekirdeğini Mescidi Nebevî çevresinde bulunan ve kuruluşu Hz. Peygamber zamanına kadar giden semtler oluşturur. Şehrin nüfusu 1930’lu yıllarda 15.000 kadardı. Sur dışında daha çok bedevîlerin ikamet ettiği dağınık ve basit tarzda kurulan bazı mahalleler de vardı (Ali Hâfız, s. 35-38). Sur içindeki bazı mahallelerin sokakları ancak yüklü bir hayvanın geçebileceği kadar dar olup evler bitişik nizamda sıralanmıştı. Böylece sokaklarda gölge yoğunluğu arttırılarak özellikle yaz aylarında yükselen sıcaklığın etkisinin azaltılması hedeflenmişti (Medine’de yaz aylarında ortalama sıcaklık 28º-42ºdir). Günümüzde bilhassa Mescidi Nebevî ile Mescidi Kubâ arasında rastlanan bu evlerden pek azı ayakta kalmıştır. Evler inşa edilirken iklim ve coğrafya şartları gözetilmiş ve sıcakların mümkün olduğunca az hissedilmesi için gerekli düzenlemeler yapılmıştır.

Tarih boyunca Mescidi Nebevî'nin çevresine sıkışıp kalan Medine, XX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren ülkenin artan petrol gelirleri sayesinde Arap yarımadasında çok hızlı gelişen şehirlerden biri oldu. Bu dönemden önce Medine tarihî çekirdeğin çevresinde dairevî biçimde uzanan dış surların ötesine taşmayan, yaklaşık 6000 kişinin yaşadığı bir şehir durumundaydı. Medine, XX. yüzyılın ikinci yarısında Mescidi Nebevî'nin genişletilmesi faaliyetleri sırasında âdeta yeniden kurulma sürecine girdi. Şehrin alt yapı ihtiyacı sistemli olarak ele alındı. Medine'nin şehir planında ilk önemli değişiklikler ve şehrin sur dışına doğru gelişmesi 1955 ve 1973'te Mescidi Nebevî'yi büyütme çalışmaları sırasında gerçekleşti. Harem-i şerif ve çevresinde düzenlemeler yapıldı. Bu faaliyetler neticesinde, 1930'lu yıllarda Medine'nin merkezinden uzak ve âdeta birer köy konumunda olan güneydeki Kubâ, güneydoğudaki Avâlî ve Kurbân, kuzeybatıdaki Cürf ve batıdaki Akīk gibi yerleşim birimleriyle şehrin merkezî kesimi arasında bulunan boş alanlarda da yerleşim başladı ve şehir adı geçen yerlerle birleşti. Bu arada Medine'nin kenar semtlerinde Medine toplumundan ayrı yaşayan Neklâvîler gibi bazı bedevî grupları da şehre yerleşmeye başladı (EI² [İng.], V, 999). Bu gelişmeler, Medine'nin mekânsal büyümesinin yanında nüfusunun da süratle artmasını beraberinde getirdi. İlk resmî sayımın yapıldığı 1962'de 71.998 olan nüfus 1971'de 136.557'ye, 1974'te 198.186'ya, 1978'de 311.284'e ulaştı. Medine'nin

görünümünde en önemli değişiklik, 1980'li yıllardan itibaren şehrin çevresinde oluşturulan yeni mahallelerle birlikte ortaya çıktı. Bu dönemde yeniden planlanan Medine'nin daha önce yaygın bir yapılaşmanın olmadığı Harretülgarbiye, Harretüşşarkıye, Seyyidüşşühedâ, Sultâne, Bi'rüalî, Kubâ, Uhud'un kuzey tarafı ve Câmiatülislâmiye bölgelerinde devlet destekli yerleşmeler yaygınlaştı ve bu kesimlere genellikle üç katlı evler inşa edildi. 1955, 1973 ve 1994'te Harem-i şerif ve çevresinde gerçekleştirilen düzenlemelerle Mescidi Nebevî'den şehrin muhtelif istikametlerine on kadar cadde açıldı. Kral Hâlid adlı çevre yoluyla kuşatılan, bu caddeler arasında güneye doğru Bâbüsselâm, doğuya doğru Melikabdülazîz, kuzeye doğru Bâbülmecîd ve batıya doğru Ayniye caddeleri sayılabilir. Bu yıllarda Medine'de mahalle sayısı 110'a kadar ulaştı. Mescidi Nebevî'nin çevresinden açılan sokaklar üzerinde yer alan ve genellikle hazır mal alıp satan esnafın oluşturduğu çarşı ile Kubâ yolunda mevcut dükkânların eski özellikleri korunurken şehrin muhtelif yerlerine büyük alışveriş merkezleri

kuruldu. Suudi Arabistan'ı oluşturan 13 idârî birimden (mıntaka) birinin merkezi olan Medine bugün hızla artan nüfusuyla (1992'de 608.000, 2004 yılı başlarına ait tahminlere göre de 868.000) başta Hz. Peygamber'in kabri olmak üzere İslâm'ın ilk döneminden hâtıralar taşıyan eserleri ziyaret için gelen insanların etkinliklerine sahne olan, iç ve dış göç hareketleriyle farklı kültür ve geleneklerin çeşitliliğini temsil eden, kentsel faaliyetleri sürekli artan bir şehirdir. Mescidi Nebevî merkezli fizikî planını korumakla birlikte şehrin geleneksel yapısı neredeyse tamamen değişmiş; yüksek binaları, geniş yolları, Harem-i şerif etrafında yoğunlaşan otelleri ve parklarıyla son derece modern bir görünüm kazanmıştır.

Medine ulaşım bakımından bugün de tarihteki merkezî rolünü sürdürmektedir. Medine-Mekke arasındaki ulaşım, Hicret yolu olarak bilinen ve 1984'te tamamlanan 418 kilometrelik otoyol vasıtasıyla sağlanmaktadır. Ayrıca şehri Tebük, Riyad ve Yenbu‘ ile birleştiren yollar yapılmıştır. 1908'de Medine'ye ulaşan Hicaz demiryolu ile Medine-İstanbul arasında bağlantı kurulmuş ve Şam'dan aktarmalı olarak haftada üç sefer yapılmaya başlanmıştı. I. Dünya Savaşı sonunda Osmanlı Devleti'nin bölgeden çekilmesinin ardından Hicaz demiryolu âtıl hale gelmiştir. Bugün demiryolu hattı yeniden canlandırılmaya çalışılmaktadır. Medine istasyon binasıyla yanındaki Osmanlı tarzı cami hâlâ ayaktadır. Medine'de özellikle hac mevsimlerinde iniş ve kalkışların çok yoğun olduğu, 10 Ekim 1947'de açılan bir havaalanı bulunmaktadır.

Şehrin ekonomik hayatı günümüzde tarım, ticaret, sanayi ve hac ile doğrudan bağlantılıdır. Petrol gelirlerinin artması ve Suudi Devleti'nin şehre verdiği ekonomik destek bu alanda hızlı bir gelişmeyi beraberinde getirmiştir. 22 Mayıs 1937'de Medine meclisinin kararıyla bazı dönemlerde uygulanmamakla birlikte geçmişi Abbâsîler dönemine kadar uzanan, şehri ziyarete gelenlerden ayakbastı parası alınması uygulaması kaldırılmıştır (Abdülbâsit Bedr, III, 210). Medine ve çevresinde gerçekleştirilen tarımsal faaliyetlerin % 65'i hurma ile ilgilidir. Besin endüstrisi, doksan kadar türü olan Medine hurması başta olmak üzere şehrin sanayi etkinliklerinin ilk sırasında yer alır. Bugün Medine'de çoğunluğu hurmayla alâkalı besin endüstrisi alanında faaliyet gösteren on altı tesis mevcuttur. XX. yüzyılın başlarında gelişmeye başlayan hediyelik eşya sektörü günümüzde çok gelişmiş, buna bağlı olarak kimya ve tekstil sanayii alanında önemli

atılımlar gerçekleştirilmiştir. 1980'lerden itibaren artmaya başlayan sanayi tesisleri çevre sağlığı da dikkate alınarak şehrin dışında kurulmuştur. Medine'de hizmet sektörü başta olmak üzere bütün kesimlerde çalışanların çoğunluğunu Suudi Arabistan dışından gelenler oluşturmaktadır.

İslâmiyet'in üç kutsal şehrinden biri (diğer ikisi Mekke ve Kudüs) olması, Hz. Peygamber'in kabrini ve mescidini bünyesinde barındırması ve diğer tarihî zenginlikleri sebebiyle Medine bütün müslümanların ziyaret etmek istediği, hac ve umre için Mekke'ye gidenlerin mutlaka uğradığı bir şehirdir. Hac mevsiminde nüfusu iki, hatta üç kat artan Medine'nin alt yapısı ve hizmet sektörüyle ilgili çalışmaların önemli bir kısmı bu ziyaretçilere yönelik olarak planlanmıştır. Mescidi Nebevî, Mescidi Kubâ, Mescidi Kıbleteyn, Mescidi Gamâme, Mesâcid-i Seb'a, Mescidi Cum'a, Mescidi Hendek, Mescidi Ebû Zer, Mescidi Anberiyye, Mescidi İcâbe, Mescidi Ebû Bekir, Mescidi Ömer b. Hattâb, Mescidi Ali b. Ebû Tâlib, Cennetü'l-bakī' ve şehrin çok yakınındaki Uhud Şehitliği, Medine ve çevresinin önemli ziyaret yerleri arasında sayılabilir. Bu mekânlardan Gamâme, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ali mescidleri gibi yapıldığı dönemdeki tarzını koruyanlar bulunsa da çoğunluğu yenilenmiştir. Hz. Peygamber'in babası Abdullah b. Abdülmuttalib'in şehrin yakınında bulunan kabri yeni imar faaliyetleri sırasında, Ârif Hikmet Kütüphanesi 1986'da Mescidi Nebevî genişletilirken yıktırılmış, Hendek Gazvesi'nde hazırlanarak kullanılan hendeklerden mevcut olanları 1941 yılında ortadan kaldırılarak üzerinden yol geçirilmiştir.

Medine, Mekke ile birlikte geleneksel edebiyat kültürünün yaşadığı ve kırsal kesime yayılabildiği iki şehirden biriydi. Dolayısıyla buralarda modern eğitim kurumlarının tesisi oldukça geç zamanlarda gerçekleşmiş, geleneksel eğitim yapan kurumlar fazla değişime uğramadan uzun süre faaliyetlerini sürdürmüştür. Medine'de 11 Kasım 1961'de açılan ve günümüzde beş fakülte ve dört enstitüsü olan el-Câmiatü'l-İslâmiyye adlı bir üniversite bulunmaktadır. Medine dinî, sosyal ve teknik konularda eğitim yapan çok sayıda kurumuyla Suudi Arabistan'ın önemli eğitim ve öğretim merkezlerinden biri haline gelmiştir. Şehrin kültür hayatını canlandıran diğer bir unsur da müze ve kütüphanelerdir. Ârif Hikmet ve Mahmûdiye kütüphanelerinde bulunan kitaplar 1986'da Melik Abdülazîz

Kütüphanesi’ne nakledilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, HH, nr. 19528-19529/A-B, 19535, 19661; BA, A. DVN, nr. 71/7; BA, BEO, nr. 230615, 330554; 3 Numaralı Mühimme Defteri (nşr. Nezihi Aykut v.dğr.), Ankara 1993, s. 133-134, 140-141, 148-149, 444; 6 Numaralı Mühimme Defteri (nşr. Hacı Osman Yıldırım v.dğr.),

Ankara 1995, I, 268; II, 221-222, 328; 7 Numaralı Mühimme Defteri (nşr. Hacı Osman Yıldırım v.dğr.), Ankara 1998-99, I, 173-174, 334-335, 476, 502; II, 65, 96, 101-102, 106, 501-502; 12 Numaralı Mühimme Defteri, Ankara 1996, II, 343-344; Nehrevâlî, el-İʿlâm bi-aʿlâmi Beytillâhi’l-ḥarâm, Kahire 1305, s. 173; Feridun Bey, Münşeât, I, 429, 479, 487, 491; Atâî, Zeyl-i Şekāik, s. 444, 509; Ayyâşî, er-Riḥletü’l-ʿAyyâşiyye, Rabat 1397/1977, I, 235-317; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, IX, 606-663; Şem‘dânîzâde, Müri’t-tevârîh (Aktepe), I, 123, 146; II/A, s. 100, 102-103; Câbî Ömer Efendi, Târih (haz. Mehmet Ali Beyhan), Ankara 2003, I, 112, 153, 232, 483, 578; II, 821, 917, 927, 935-936, 943; Abdurrahman el-Ensârî, Tuḥfetü’l-muḥibbîn ve’l-aṣḥâb fî maʿrifeti mâ li’l-medeniyyîn mine’l-ensâb (nşr. Muhammed el-Arûsî el-Matvî), Tunus 1390/1970; Taylesanizâde Hâfız Abdullah Efendi Tarihi: İstanbul’un Uzun Dört Yılı (haz. Feridun M. Emecen), İstanbul 2003, s. 93, 198, 201, 255, 397, 430; Vâsıf, Târih (İlgürel), s. 225, 268, 374, 391-392; Şânîzâde, Târih, II, 165-168, 340-341; III, 16-17; Hicaz Vilâyeti Salnâmesi (1301), s. 137-153; a.e. (1309), s. 231-254; Eyüp Sabri Paşa, Târîh-i Vehhâbiyyân, İstanbul 1296, s. 140-151; Mir’âtü’l-Haremeyn, I, 685; II, tür.yer.; İbrâhim Rifat Paşa, Mirʾâtü’l-Ḥaremeyn, Kahire, ts. II, 407, 411-413; Cevdet, Târih, VII, 83, 182, 273; VIII, 25, 81, 123-125; IX, 206, 257-258; X, 97-99, 102, 220; XI, 16; Ali b. Mûsâ, Vaṣfü’l-Medîne (Resâʾil fî târîḫi’l-Medîne içinde), Riyad 1972, s. 3-81; J. L. Burckhardt, Travels in Arabia, London 1829, s. 170, 317-400; S. J. Shaw, The Financial and Administrative Organization and Development of Ottoman Egypt: 1517-1798, Princeton-New Jersey 1962, s. 239-240, 251-271; R. F. Burton, Personal Narrative of a Pilgrimage to al-

Madinah and Maccah, New York 1964, I, 285-436; II, 1-75; Ömer el-Fâruk Seyyid Receb, el-Medînetü'l-münevvere, Cidde 1399/1979; M. Abdurrahman eş-Şâmih, Neşʾetü'ṣ-ṣaḥâfe fi'l-memleketi'l-ʿArabiyyeti's-Suʿûdiyye, [baskı yeri yok] 1402/1981 (Dârü'l-ulûm), s. 26-29, 77, 116-120, 162-166, 170-176; a.mlf., et-Taʿlîm fî Mekke ve'l-Medîne âḫira'l-ʿahdi'l-ʿOs̱mânî, [baskı yeri yok] 1405/1985 (Dârü'l-ulûm), s. 61-78, 106; M. Lebîb el-Betenûnî, er-Riḥletü'l-Ḥicâziyye, Kahire, ts. (Mektebetü's-sekāfeti'd-dîniyye), s. 304-351; Ali Hâfız, Fuṣûl min târîḫi'l-Medîneti'l-münevvere, Cidde 1984; Abdülkuddûs el-Ensârî, Âs̱ârü'l-Medîneti'l-münevvere, Medine 1985; M. Şevkī b. İbrâhim Mekkî, Sükkânü'l-Medîneti'l-münevvere, Riyad 1405/1985; Erünsal, Türk Kütüphaneleri Tarihi II, s. 54, 66, 85-86, 112, 129-131; Süleyman Beyoğlu, Fahreddin Paşa ve Medîne Müdafaası (doktora tezi, 1990), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, tür.yer.; Abdülbâsit Bedr, et-Târîḫu'ş-şâmil li'l-Medîneti'l-münevvere, Medine 1993, II, 342, 347; III, 210; ayrıca bk. tür.yer.; Ahmet Akgündüz, Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri, İstanbul 1994, VII, 54; Suraiya Faroqhi, Hacılar ve Sultanlar, Osmanlılar Döneminde Hac: 1517-1638 (trc. Gül Çağalı Güven), İstanbul 1995, s. 82-85, 93, ayrıca bk. tür.yer.; Cengiz Orhonlu, Osmanlı İmparatorluğu'nun Güney Siyaseti: Habeş Eyâleti, Ankara 1996, s. 96, 133; Ârif Abdülganî, Târîḫu ümerâʾi'l-Medîneti'l-münevvere, Dımaşk 1996, s. 322-445; Zekeriya Kurşun, Necid ve Ahsa'da Osmanlı Hâkimiyeti, Ankara 1998, s. 28-29, 37-44, 48-52, 71, 135-138, 173-193; Hasan Kayalı, Jön Türkler ve Araplar, İstanbul 1998, s. 77, 82-83, 161-163, 167-169, 178, 220-221; Ahmed b. Yâsîn el-Hıyârî, Târîḫu meʿâlimi'l-Medîneti'l-münevvere ḳadîmen ve ḥadîs̱en, Riyad 1419/1999; M. Ali Fehîm Beyyûmî, Muḫaṣṣaṣâtü'l-Ḥaremeyni'ş-şerîfeyn fî Mıṣr ibbâne'l-ʿaṣri'l-ʿOs̱mânî: 923-1220/1517-1805, Kahire 1421/2001, tür.yer.; Feridun M. Emecen, "Sultan Süleyman Çağı ve Cihan Devleti", Türkler, Ankara 2002, IX, 501-503, 511, 514-515; Mustafa Güler, Osmanlı Devletinde Haremeyn Vakıfları, İstanbul 2002, tür.yer.; W. M. Watt, "al-Madīna", EI² (İng.), V, 997-998; R. B. Winder, "al-Madīna", a.e., V, 998-1007.

Mustafa Sabri Küçükaşçı

el-MEDÎNETÜ’l-FÂZILA

(المدينة الفاضلة)

Fârâbî’nin (ö. 339/950) felsefî sistemini bütün yönleriyle yansıtan temel eseri.

Kaynaklarda Kitâbü Ârâʾi ehli’l-medîneti’l-fâżıla ve Kitâbü Mebâdiʾi ârâʾi ehli’l-medîneti’l-fâżıla şeklinde geçmekle birlikte genellikle el-Medînetü’l-fâżıla olarak anılmaktadır. Fârâbî, olgunluk döneminin ürünü olan eserin telifine Bağdat’ta başlayıp 941-942 yıllarında Dımaşk’ta tamamlamış, ölümünden iki yıl önce Mısır’da bulunduğu sırada dostlarının isteği üzerine kitabı tekrar gözden geçirerek konu başlıklarını tesbit etmiştir (İbn Ebû Usaybia, III, 231). el-Medînetü’l-fâżıla genel muhtevası itibariyle biri varlık, diğeri siyaset felsefesi olmak üzere iki bölümden oluşmaktadır. Eserin baş tarafında on dokuz madde halinde yer alan özetin müellif tarafından yapıldığına dair bilgi yoktur. Kitabın ilmî neşrini gerçekleştiren R. Walzer ana başlıkları altı fasıl, alt başlıkları da özete göre on dokuz bab şeklinde göstermiştir. Daha önce eserin tenkitli neşrini yapmış olan Albert Nasrî Nâdir ise bab ayırımına yer vermeyerek başlıkları otuz yedi fasıl halinde belirlemiştir. Bu durumda Fârâbî’nin tesbit ettiği konu başlıklarının orijinalitesini koruyup korumadığı pek belli değildir.

Fârâbî eserinde mukaddimeye yer vermeden konuya Tanrı ve O’nun sıfatlarıyla başlar. Filozof, Tanrı’nın varlığının kanıta gerek kalmayacak derecede apaçık olduğuna inandığı için deliller üzerinde durmaz. Önce Tanrı’nın sıfatlarını ele alır ve Tanrı’yı ilk varlık, ilk sebep, bir ve ezelî olarak niteler. Daha sonra O’nun ortağı, benzeri ve zıddı bulunmadığını; mümkin varlık kategorilerinin tarifi cins ve fasla dayanılarak yapıldığı halde Tanrı bu gibi niteliklerin ötesinde olduğundan tarifinin de yapılamayacağını belirtir (Fasıl 1-4). Bir kavramının gerçek anlamını Tanrı’da bulduğuna ve Tanrı’nın zâtı ile birliğinin özdeş olduğuna dikkat çeken filozof özü bakımından Tanrı’nın bilfiil akıl, âkıl ve ma‘kūl olduğunu, bu üç kavramın O’nun zâtında bir ve aynı anlama geldiğini, insanların maddeden tam soyutlanıp bilfiil akıl haline geldiğinde O’na daha

yakın olacağını ve O’nu tam olarak anlayabileceğini söyler. Ayrıca Tanrı’yı âlim, hakîm, hak ve hay sıfatlarıyla niteler, bunların yorumu üzerinde durur. Tanrının aşkın ve kâmil bir varlık olduğunu ifade etmek için O’na izâfe edilen zâtî ve sübûtî sıfatlar ne kadar çok ve çeşitli olursa olsun bunlar bir tek hakikate delâlet ettiğinden hiçbir zaman O’nun zâtında çokluk bulunduğu gibi bir fikre yol açmaz. Tanrı’nın varlığı en mükemmel varlık olduğuna göre O’nun yüceliği, ululuğu, kutsallık ve güzelliği de her şeyin üstündedir. Şu halde Tanrı hem aşk hem âşık hem de mâşuktur. Bu üç kavram O’nun zâtında aynı hakikatin bir ifadesi sayılmaktadır (Fasıl 5-6). Esasen aşkın bir Tanrı fikrine ulaşmak için Fârâbî’nin burada sıfat olarak zikrettiği kavramlar Tanrı’nın zâtının birer yansıması şeklinde düşünülmüş olup sonuçta hepsi zâta indirgenmektedir. Dolayısıyla Kur’an’ın ortaya koyduğu Allah telakkisiyle Fârâbî’nin Tanrı anlayışı arasında temelde olmasa bile sıfatların yorumundan kaynaklanan bir farkın bulunduğu söylenebilir. Bununla birlikte Fârâbî kendi zâtından başka hiçbir şeyi bilmeyen, ilgilenmeyen Aristo’nun pasif ve âtıl Tanrı anlayışına hayli uzaktır.

Meşşâî felsefesinin Yeni Eflâtunculuk’la buluşmasını sağlayan Es̱ûlûcyâ (Theologia) adlı apokrif eserden mülhem olarak Fârâbî, İslâm felsefe ve tasavvufunda kalıcı etkiler bırakan sudûr veya feyiz sistemini el-Medînetü’l-fâżıla’da temellendirmektedir. Bu öğretide filozof ezelî olanla sonradan olan, değişmeyenle değişikliğe uğrayan, bir ve zorunlu (vâcip) olan ilk sebeple çok ve mümkin kategorisine giren varlıklar arasındaki ilişkiyi belirleyip ay üstü ve ay altı âlemdeki her tür varlığın oluşum ve sürekliliğini hiyerarşik bir düzen içinde yorumlamaktadır. Bir bakıma “ezelde yaratma” anlamına gelen bu öğreti katı bir determinizm içermekte olup filozof bu konudaki düşüncesini Allah’ın cömert ve âdil oluşunun bir gereği ve sonucu saymaktadır (Fasıl 7-9). Sonraki fasıllarda, mutlak bir olan Tanrı’dan çıkan ilk akıldan çokluğun nasıl gelişip yayıldığının sistemin kendi mantığı içinde

izahına girişir. Sudûr mekanizmasının işleyişi, kozmosun oluşumunu ve her mertebedeki varlık türünün fonksiyonunu belirlemesi açısıdan önemlidir.

Bu konuda temel belirleyici, akıllar hiyerarşisindeki onuncu (bu metinde on birinci) aklı teşkil eden faal akıl ile gökkürelerinin bir düzen içinde dairesel

hareketidir. Bununla ilgili olarak dört unsurun oluşumu, madde ve sûretin değişken bir biçimde birbirini izlemesi, evrendeki cisim türleri, düz ve dairesel hareketin sebepleri gibi klasik fizik ve kozmolojinin problemleri ayrı başlıklar altında ele alınmaktadır (Fasıl 11-19). Fârâbî tarafından yeni baştan yorumlanan sudûr teorisi Plotin kaynaklı olup bir bakıma Batlamyus'un astronomik sisteminin metafizik boyutta içinin doldurulup anlamlandırılması olarak görülebilir.

Kadîm felsefenin psikoloji ve fizyoloji ayırımı yapmaksızın bunlara ilişkin sorunları "De Anima" (fi'n-Nefs) ana başlığı altında bir arada tartışıp temellendirmesi İslâm Meşşâîleri için de geçerlidir ve Fârâbî el-Medînetü'l-fâżıla'da canlı varlıkların en temel özelliği olan beslenme, büyüme ve üreme güçlerinden beş dış duyuya, hayal (mütehayyile), istek, düşünme, tasarlama hatırlama ve ortak duyu gibi iç duyulara, nihayet önem derecesine göre vücuttaki iç organların koordineli biçimde işleyişine kadar fizyolojik ve psikolojik meseleleri tartışıp yorumlar (Fasıl 10-11).

Fârâbî bilgi problemiyle ilgili olarak insan aklının öznenesne ilişkisi sonucu soyutlama ile bilgi üretişinin aşama aşama nasıl gerçekleştiğini anlatır ve heyûlânî akıl, bilfiil akıl ve müstefâd akıl olmak üzere üç aşamalı bir süreçten söz eder. Nihayet insanda temel bir güç olan aklın bilgi üretmesini ontolojik bir varlık olan faal aklın etkisine bağlar ki bu Aristo'dan beri Meşşâîler'de temel bir anlayıştır (Fasıl 12). Fârâbî felsefesinde günlük hayatla ilişkisi bulunmayan mutlulukla vahiy olgusu yine insan aklının faal akılla kurduğu ilişki ile (ittisal) izah edilir. Buna göre insan nefsi maddeye ihtiyaç duymayacak kıvama gelince olgunlaşır ve mufârık cevherler düzeyine yükselerek ebedî mutluluğa kavuşur. Bu düzeye gelmede insan iradesinin ve teorik düşüncenin önemli rolü bulunduğu gibi iyiye, güzele ve mükemmele yönelik erdemli davranışların da payı büyüktür (Fasıl 13). Filozof vahiy gerçeğini akılla duyu arasında bir rol üstlenen muhayyile gücünün etkinliğiyle açıklar. Bu güç, duyu ve istek güçlerinin etkisinden ancak uykudayken kurtulup serbest kalınca insan rüya görmeye başlar. Eğer bir insanın muhayyilesi çok güçlü ise uyanıkken de birtakım metafizik gerçekleri görüp algılar ve bunları tasvir eder. En üst düzeyde gelişmiş olan peygamberin müstefâd aklı, faal akıldan (Cebrâil) gelen ilâhî feyzi düşünüp akıl yürütmeye gerek kalmadan bir anda uyanıkken de alır. Böylece peygamber ilâhî hakikatleri gözle görüp algılamıştır (Fasıl 14-15). Felsefe

ve dinin kaynağını faal akıl denen, mahiyeti meçhul bir güce bağlayarak dinle felsefeyi ortak bir payda altında değerlendiren filozofun bu teorisi tarih boyunca eleştirilere konu olmuştur.

Genel muhtevası itibariyle el-Medînetü'l-fâżıla'nın ikinci bölümünü oluşturan siyaset felsefesi eserin son on iki faslında incelenmektedir. İslâm düşünce tarihinde siyaset felsefesine en çok ağırlık veren filozofun Fârâbî olduğunda şüphe yoktur. Fârâbî bu eserden başka Kitâbü's-Siyâseti'l-medeniyye, Kitâbü Taḥṣîli's-saʿâde, Kitâbü't-Tenbîh ʿalâ sebîli's-saʿâde, Kitâbü'l-Mille ve Fuṣûl müntezeʿa (Fuṣûlü'l-medenî) adıyla beş kitap daha kaleme almıştır. Filozofun amacı ahlâkî ve fikrî erdemlere dayalı ideal bir devlet düzeninin projesini sunmaktır. Dolayısıyla bu eserlerde Fârâbî'nin kullandığı "medine"yi (şehir), antik Yunan'daki "polis" kelimesinin karşılığı saymak doğru olmaz. Zira medenî toplulukları aileden başlayarak mahalle, köy, şehir, devlet ve birleşik devletler şeklinde inceleyip en büyük mutluluğun ihtiyaçların en üst düzeyde (birleşik devlet düzeninde) karşılanacağını savunan filozofun prototip olarak "polis"i düşünmüş olması tarihe ve sosyal realiteye aykırı olur.

Fârâbî, öncelikle devlet denen ve üst düzeyde teşkilâtlanma fikrini insana ilham eden sebepler üzerinde durur. Bunları ontolojik, biyoorganik, ihtiyaç ve adalet teorileri şeklinde nitelemek mümkündür (DİA, XII, 153-154). Ardından filozof insan topluluklarını sınıflandırırken kriter olarak ihtiyaç, iş bölümü, dayanışma ve ahlâkî erdemleri gerçekleştirme olgusunu göz önünde bulundurur ve bu açıdan insan topluluklarını gelişmiş ve gelişmemiş diye iki kısma ayırır. Gelişmiş olanlar küçük (şehir), orta (devlet) ve büyük (birleşik devletler) olmak üzere üç grupta incelenir. Gelişmemiş olanlar aile, sokak, mahalle ve köy topluluklarıdır (Fasıl 26). Ahlâkî erdemlere bağlılık açısından devlet şekillerini erdemli olan ve olmayan diye iki kategoriye ayıran Fârâbî'ye göre erdemli devletin sadece bir şekli bulunmaktadır; bu da ahlâkî erdemleri ilke edinmiş, iş bölümü ve sosyal dayanışmanın en mükemmel düzeyde gerçekleştiği, hukukun ve sosyal adaletin tam olarak uygulandığı, bilgelerin başkan olduğu bir devlettir. Erdemsiz devlet şekillerini sapık, fâsık, değişebilen ve cahil olmak üzere dört grupta değerlendirir; cahil devletin de altı ayrı şekli bulunduğunu belirterek bunların niteliklerini ayrıntılı biçimde açıklar. Fârâbî'nin devlet felsefesinin merkezinde devlet başkanının rolü büyük önem taşımaktadır.

Aslında devletin şeklini belirleyen başkanın zihnî kapasitesi ve ahlâkî yapısıdır. Bu açıdan filozof, devlet başkanında bulunmasını öngördüğü on iki üstün niteliği maddeler halinde sıralar. Bu özelliklere sahip bir başkan bulunmadığı takdirde devleti iki kişi yönetecektir. Bunların sahip olması gereken altı nitelik vardır ki aralarında bilgelik vazgeçilmez bir özelliktir (Fasıl 27-37).

Ana fikir olarak Fârâbî'nin erdemli toplum meydana getirmek üzere tasarımını verdiği ideal devletin Eflâtun'un Devlet ve Kanunlar'da sözünü ettiği ütopik devlet anlayışının izlerini taşıdığı görülmektedir. Ancak filozofun "ilk reis" ve "imam" diye nitelediği devlet başkanına tanıdığı misyon dikkate alındığında bunun iddia edilenin aksine (Corbin, s. 160, 164-165) Şiî imamlarından ziyade İslâm halifelerinin özelliklerini yansıttığı söylenebilir. Zira Fârâbî'nin eserlerinde mâsum imam akîdesini veya Ehl-i beyt'i çağrıştıracak hiçbir ifadeye rastlanmaz. Fârâbî'nin başta sudûr teorisi olmak üzere bu eserde temellendirdiği görüşler daha sonra gelen filozof ve mutasavvıflar üzerinde hayli etkili olmuştur.

el-Medînetü'l-fâżıla'nın ilk ilmî neşrini Friedrich Dieterici gerçekleştirmiş (Leiden 1895) ve daha sonra eseri Almanca'ya çevirerek yayımlamıştır (Leiden 1900). Mısır'da neşredilen metin (Kahire 1334) büyük ölçüde Dieterici neşrini yansıtmaktadır. Birçok ticarî baskısını dikkate alan Yûsuf Kerem, daha sıhhatli bir nüsha ortaya koyarak R. P. Jaussen ve J. Chlala'nın da katkılarıyla eseri Fransızca'ya çevirerek yayımlamıştır (A. Fârâbî, Ideés des habitans de la cité vertueuse, Kahire 1949). Albert Nasrî Nâdir ise bu iki neşrin yanı sıra çeşitli kütüphanelerden temin ettiği üç nüshayı karşılaştırmak suretiyle tenkitli bir metin oluşturmuştur (Beyrut 1968). el-Medînetü'l-fâżıla son olarak Richard Walzer tarafından tenkitli metni ve İngilizce'ye çevirisiyle

birlikte yayımlanmıştır (Al-Farabi on the Perfect State: Abu Naṣr al-Fārābī's Mabādi' Ārā' Ahl al-Madīna al-Fāḍıla, Oxford 1985). Bu çalışmasında Walzer eserin her paragrafını geniş notlarla açıklamış, ancak bu açıklamalarında büyük ölçüde nesnellikten uzaklaşarak filozofun en sıradan bir ifadesini dahi Eflâtun, Aristo, Plotin veya geç dönem Yunan yorumcularıyla ilişkilendirip onun başarısını gölgelemeye çalışmıştır. Walzer'in metnini ve İngilizce çevirisini esas alıp eseri Farābī İdeal Devlet

adıyla Türkçe'ye tercüme eden Ahmet Arslan (Ankara 1997) Walzer'in geniş notlarının bir özetini sunarak onun yorumlarında katılmadığı hususları kısaca belirtmiştir (s. 30-31). el-Medînetü'l-fâżıla daha önce Nafiz Danışman tarafından Türkçe'ye çevrilmişse de (İstanbul 1956) ilmî bir neşir esas alınmadığı için bunun pek başarılı olduğu söylenemez. Eseri Ca'fer Seccâdî Farsça'ya (Endîşehâ-yi Ehl-i Medîne-i Fâżıla, Tahran 1954, 1982), Tahani Sabri Fransızca'ya (Traité des opinions des habitants de la cité idéale, Paris 1990) çevirmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Fârâbî, el-Medînetü'l-fâżıla (nşr. Albert Nasrî Nâdir), Beyrut 1968; a.e.: al-Farabi on the Perfect State: Mabādi' Ārā' Ahl al-Madīna al-Fāḍıla (nşr. ve trc. R. Walzer), Oxford 1985; a.e.: İdeal Devlet (trc. Ahmet Arslan), Ankara 1997; İbn Ebû Usaybia, ʿUyûnü'l-enbâʾ, Beyrut 1399/1979, III, 231; Müjgân Cunbur v.dğr., Fârâbî Bibliyografyası Kitap-Makale, Ankara 1973; Ca'fer Âl-i Yâsîn, el-Fârâbî fî ḥudûdih ve rüsûmih, Beyrut 1405/1985, tür.yer.; H. Corbin, İslam Felsefesi Tarihi (trc. Hüseyin Hatemi), İstanbul 1986, s. 160, 164-165; Mahmut Kaya, "Fârâbî", DİA, XII, 153-154.

Mahmut Kaya

MEDÎNETÜSSELÂM

(bk. BAĞDAT).

MEDÎNETÜZZEHRÂ

(مدينة الزهراء)

Endülüs'te İslâm mimarisinin önemli bir sarayı ve bu saray çevresinde gelişen şehir.

316 (929) yılında halifeliğini ilân ederek İslâm dünyasında Abbâsî ve Fâtımîler'den ayrı olarak üçüncü halifeliği kuran III. Abdurrahman'ın, câriyelerinden birinin ölümü üzerine kendisine kalan mirası Frenk ülkelerinde esir olarak bulunan müslümanların âzat edilmesi için kullanmayı düşündüğü, ancak bu ülkelerde herhangi bir müslüman esire rastlanılmayınca büyük bir sevgiyle bağlandığı câriyesi Zehrâ'nın, kendi adıyla anılan bir şehir kurmasını rica etmesi üzerine bu sarayşehri inşa ettirdiği rivayet edilmektedir. Dönemin devletleri arasındaki siyasî güç dengesini korumak ve kendisini daha kuvvetli göstermek isteyen III. Abdurrahman'ın en güçlü rakibi Fâtımîler'e nisbet yapmak amacıyla bu şehri inşa ettirdiği de söylenir.

Kurtuba'nın (Cordoba) 8 km. kuzeybatısında, Cebelülarûs (Sierra Morena) dağının güney eteklerinde kurulan Medînetüzzehrâ'nın inşasına 1 Muharrem 325 tarihinde (19 Kasım 936) başlanmıştır. III. Abdurrahman'ın oğlu II. Hakem'in gözetiminde devam eden inşaatın baş mimarı Mesleme b. Abdullah idi. Halifenin 6.250.000 dinar olduğu anlaşılan vergi gelirlerinin üçte birini buraya harcadığı, hiçbir masraftan kaçınmadığı ve dönemin bütün imkânlarını seferber ettiği, inşaat sırasında her gün 10.000 işçi, 1500 yük hayvanı çalıştırıldığı ve yine her gün 6000 taş yontularak inşaata devam edildiği belirtilmektedir.

Şerîf el-İdrîsî'ye göre üç kademe halinde inşa edilen şehrin üst kısmında III. Abdurrahman'ın sarayı, harem dairesi ve kale, orta kısmında bahçe ve yeşil alanlar, en alt kısmında ise Büyük Cami ile köle ve hizmetçilere mahsus evler bulunuyor, şehrin üst kısmının tabanı orta şehrin, bunun da tabanı aşağı şehrin çatıları düzeyine düşüyordu (Nüzhetü'l-müştâḳ, II, 579-580). Medînetüzzehrâ, kuzeyden güneye 750 m. ve doğudan batıya 1500 metrelik

dikdörtgen bir alan üzerinde kurulmuş olup doğu, batı ve güney tarafları kalelerle güçlendirilmiş çift bir surla çevrilmiş, kuzeyi topografik sebeplerle boş bırakılmıştı.

Medînetüzzehrâ'nın en önemli birimi Dârülmülk (Casa Real) olarak adlandırılan sarayıdır. Sarayda bulunan 4300 sütunun 1013'ü Kartaca ve Tunus'tan, 140'ı İstanbul'dan, on dokuzu Frenk krallıklarından getirilmiş, diğer sütunlar Endülüs topraklarından temin edilmiştir. Sarayda kullanılan mermerler inşaatı yapan Abdullah b. Yûnus, Hasan el-Kurtubî ve Ali b. Ca'fer adlı ustalar tarafından Tunus ve Afrika'nın diğer bölgelerinden getirilmiştir.

Önünde geniş bir avlusu ve bu avluya bakan üstü kapalı bir taraçası olan sarayın üç salonu vardır. Yan taraftaki salonlara her iki tarafında üçer kemerli birer açıklık bulunan bir kapıdan geçilmekte, salonlar arasında sağdan ve soldan üçer kapı ile bağlantı kurulmaktadır. Sarayın mimari tarzı Kurtuba Ulucamii'ndeki planla benzerlikler göstermekte olup Abbâsî saraylarının eksen simetrisi burada görülmemektedir. Resim, süsleme ve heykel sanatlarının göze çarptığı sarayın

girişinde Zehrâ'nın bir heykeli yer almaktaydı. Saraydaki 15.000 direk altınla kaplanmış, zümrüt, yakut, mermer ve inciyle süslenmiş, sütun başlıklarının tablalarında kûfî yazı kullanılmış, taş üzerine süs ağırlık kazanarak renk sanatı bütün inceliğiyle uygulanmıştır.

Sarayın yakınında avluları kare şeklinde sıralanan binaların yönetim binaları olduğu sanılmaktadır. Sarayda misafirler için yapılmış, Doğu Salonu ve Batı Salonu diye adlandırılan iki yapı bahçelerle birbirlerine bağlanmıştır. Salon Rico olarak da bilinen Doğu Salonu özellikle duvar dekorasyonuyla dikkat çekmektedir. Sarayın mimari özellikleriyle benzerlikler taşıyan Salon Rico güneye açılmakta ve önünde enine genişlemekte olan üstü örtülü kapalı bir taraça uzanmaktadır. Resmî görüşmelere tahsis edilen Salon Rico'nun üç sahınlı iç mekânının her biri at nalı şeklindeki altı kemeri taşıyan iki dizi sütunla bölünmüştür. Bu kemerlerin dış çevresi iç kavise bağlantılı olarak son derece debdebeli bir görünüm vermektedir. Kemer taşları kemere sıra halinde dizilmiştir. Salonun duvarları ve tavanı altın kaplama olup zeminde farklı şekil ve

renklerde çok kalın mermerler kullanılmıştır. Salonun ortasındaki altın nakışlı havuz Ahmed el-Yunânî tarafından İstanbul'dan getirilmiş, havuzun etrafına mücevherlerle süslenmiş on iki adet heykel dikilmiştir. Aslan, geyik, timsah, ejderha, kartal, tavuk, çaylak, ördek, şahin, güvercin, akbaba ve horozu temsil eden heykellerin ağızlarından su akıyordu. Burada ayrıca su arkları ile dört çiçek bahçesi bulunmakta ve bahçe binasının merkezinde dört havuzla çevrelenmiş bir köşk yer almaktadır. Salon Rico'nun doğusunda beyaz mermerlerle kaplı odalar ve küçük bir hamam vardır.

Şehirde mevcut Büyük Cami'nin 21 Şâban 329'da (21 Mayıs 941) tamamlandığı kaydedilmekteyse de kazılarda elde edilen kitâbesinde 332 (943-44) tarihi görülmektedir. III. Abdurrahman'ın da katıldığı camideki ilk cuma namazı Kadı Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah tarafından kıldırılmıştır. Cami güneydoğuya doğru dikdörtgen olarak uzanmaktadır. Kıble duvarına dik beş sahnı ve ardarda gelen at nalı şeklinde kemerleri vardır. Aynı zamanda üç yanı revaklı bir iç avlu ile üç simetrik aralıklı kapısı bulunmaktadır. En dışta yer alan iki sahın caminin ön tarafına doğru genişlemekte ve yarım ay şeklinde devam etmektedir. Caminin mimarisinde büyük bir ihtimalle Kurtuba Camii'nden etkilenilmiştir. Avluya doğru çıkıntı yapan minarenin yeri mihrabın eksenine uyması için değiştirilmiştir. Kırmızı mermerlerle döşenen ve ortasında bir fıskıye bulunan caminin günümüzde sadece duvarları ayakta kalabilmiştir.

III. Abdurrahman 13.750 genç, 6314 kadın ve kız çocuğu, 3750 kişiden oluşan kuzey kavimlerden devşirilmiş muhafız kıtası ile birlikte Medînetüzzehrâ'da yaşamakta, ayrıca sayısı 100.000'i bulan ordusu da kendisine eşlik etmekteydi. Çeşitli ülkelerden gelen elçiler X. yüzyıl Avrupa'sının en gözde mekânlarından biri olan bu şehirde ağırlanırdı. Burayı görenler yeryüzünde böyle bir şehir daha bulunmadığını söylemişlerdir. Endülüs halkına göre de Medînetüzzehrâ insanlığın yeryüzünde yapabildiği en muhteşem eserdi.

Medînetüzzehrâ için yapılan harcamalar kādılkudât ve caminin imamı Münzir b. Saîd el-Bellûtî'nin tepkisine yol açmış, Abdurrahman'ın da camide olduğu sırada irat ettiği hutbede Kur'an'dan ilgili âyetleri okuyarak böylesine masraflı bina ve süslemelerin doğru olmadığını ima etmiştir. III. Abdurrahman'ın Bellûtî'nin sözlerinden çok etkilendiği, kendisine kadıyı

azletmesi tavsiyesinde bulunan oğlu II. Hakem'e kızdığı ve kadıdan övgüyle söz ettiği kaydedilmektedir.

325 (936) yılında yapımına başlanan Medînetüzzehrâ ancak II. Hakem döneminde 366'da (976) tamamlanabilmiştir. II. Hakem saltanatının (961-976) çok az bir kısmını burada geçirmiş ve bazı ilâveler yaptırmıştır. Medînetüzzehrâ, II. Hişâm ve onun hâcibi İbn Ebû Âmir el-Mansûr devrinde değerini yitirmeye başlamıştır. İbn Ebû Âmir, Medînetüzzehrâ'ya rakip olarak 368 (978-79) yılında Kurtuba'nın doğusunda Medînetüzzâhire'yi inşa ettirmiş ve 371'de (981) sarayını ve yönetim birimlerini Medînetüzzehrâ'dan buraya taşımıştır. Âmirîler'in ortadan kaldırılmasından sonra yaşanan kargaşa ortamında şehir 401 (1010) yılında Berberîler tarafından yağmalanmıştır. Ardından özellikle Murâbıtlar ve Muvahhidler dönemlerinde harap olmaya devam etmiştir. Aragon Kralı III. Ferdinand 1236'da Kurtuba'yı ele geçirince harabe halinde olan Medînetüzzehrâ Kurtuba yönetimine verilmiştir. Bu tarihten sonra şehrin taş ve sütunları çeşitli devirlerde yapılan saray, kilise, manastır ve köprü gibi mimari yapılarda kullanılmıştır.

Medînetüzzehrâ 1910 yılında Ricardo Velazquez Bosca adlı İspanyol mimar tarafından keşfedilmiş, Rafael Castejon ve Felix Hernandez onun başlattığı kazıları sürdürerek bazı sur, avlu, kolon ve duvarları gün ışığına çıkarmışlardır. Şehir, döneminde Ortaçağ eczacılık çalışmalarının da önemli bir merkeziydi.

BİBLİYOGRAFYA

Şerîf el-İdrîsî, Nüzhetü'l-müştâḳ, Beyrut 1409/1989, II, 579-580; İbn Saîd el-Mağribî, el-Muġrib, I, 183; İbn İzârî, el-Beyânü'l-muġrib, II, 231-232; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb, XXIII, 398 vd.; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, VIII, 267; Nübâhî, Târîḫu ḳuḍâti'l-Endelüs, Beyrut 1403/1983, s. 69-70; Makkarî, Nefḥu'ṭ-ṭîb, I, 523-527, 563-576; Dozy, Spanish Islam, s. 446; Suut Kemal Yetkin, İslâm Mimarisi, Ankara 1959, s. 63-74; S. M. İmâmüddin, Endülüs Siyasi Tarihi (trc. Yusuf Yazar), Ankara 1960, s. 189

vd.; J. D. Hoag, Western Islamic Architecture, New York 1963, s. 23; R. Castejon, “Las Excavaciones de Madinat al Zahra en Córdoba”, Atti del Terzo Congresso di Studi Arabi e Islamici (Ravello 1-6 Settembre 1966), Napoli 1967, s. 257-265; Ahmed Muhtâr el-Abbâdî, Fi’t-Târîẖi’l-ʿAbbâsî ve’l-Endelüsî, Beyrut, ts. (Dârü’n-nehdati’l-Arabiyye), s. 414-418; Hitti, İslâm Tarihi, III, 828 vd.; M. L. Alemany, “Sobre los patios de Madīnat al-Zahrā”, Actas de las Jornadas de cultura Arabe e Islamica, Madrid 1981, s. 263-269; M. Abdullah İnân, Devletü’l-İslâm fi’l-Endelüs, Kahire 1408/1988, I/2, s. 432 vd.; G. Goodwin, Islamic Spain, London 1991, s. 42, 60; C. A. de Morales, “Sobre la farmacia de Madinat al Zahra”, Homenaje al Prof. Jacinto Boch Vilá, Granada 1991, II, 1087-1096; M. Barrucand - A. Bednorz, Moorish Architecture in Andalusia (trc. M. Scuffil), Italy 1992, s. 61-70; A. V. Triano, “Madīnat al-Zahrāʾ: The Triumph of the Islamic State”, Al-Andalus: The Art of Islamic Spain (ed. J. D. Dodds),

New York 1992, s. 27-39; Madīnat al-Zahrāʾ: el-Salón de ʿAbd al-Rahmān III (ed. A. V. Triano), Cordoba 1995; Birsel Küçüksipahioğlu, III. Abdurrahman Dönemi Endülüs Tarihi: 300-350/912-961 (yüksek lisans tezi, 1996), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 68-70; Mehmet Özdemir, Endülüs Müslümanları: İlim ve Kültür Tarihi, Ankara 1997, s. 108-109; N. Kubisch, “Architecture”, Islam: Art and Architecture (ed. M. Hattstein - P. Delius), Cologne 2000, s. 229 vd.; B. P. Maldonado, “Crónica Arqueológica de la España Musulmana”, al-Andalus, XXXVII/1, Madrid 1972, s. 191-227; F. Ruggles, “Historiography and the Rediscovery of Madīnat al-Zahrā”, IS, XXX/1-2 (1991), s. 129-140; L. Provençal, “Medinetü’z-Zehra”, İA, VII, 472-473; M. O. Jimenéz, “Madīnat al-Zahrāʾ”, EI² (İng.), V, 1008-1010; Hakkı Dursun Yıldız, “Abdurrahman III”, DİA, I, 154.

Birsel Küçüksipahioğlu

MEDKÛR, İbrâhim

(إبراهيم مدكور)

(1902-1995)

İslâm felsefesi alanındaki çalışmalarıyla tanınan Mısırlı bilim ve kültür adamı.

İbrâhim Beyyûmî Medkûr, Cîze'ye bağlı Ebünnumrus köyünde doğdu. İlk eğitimini köyünde aldıktan sonra Câmiu'l-Ezher'e girdi. Şer'î hukukla modern hukuku uzlaştırma düşüncesiyle kurulmuş bir araştırma enstitüsü olan el-Kazâü'ş-şer'î Medresesi'ne devam etti. Burada fıkıh âlimi Ali el-Hafîf'ten miras hukuku dersleri aldı. Ardından Mısır'da modern eğitimin verildiği en eski kolej olan ve şimdiki Kahire Üniversitesi'nin çekirdeğini oluşturan Dârü'l-ulûm'da okudu (1923-1927). Fransa'ya giderek Sorbonne Üniversitesi'nden edebiyat, Paris Üniversitesi'nden hukuk lisansı aldı ve felsefe alanında devlet doktorası yaptı (1934). Ülkesine döndükten sonra Kahire Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'ne öğretim üyesi olarak tayin edildi; on beş yıl boyunca sürdürdüğü senato üyeliğine seçildi (1937). 1940'lı yılların ortasından itibaren Arap kültür hayatını ilgilendiren önemli görevlere getirildi. Sosyal İşler Bakanlığı yaptı. Kahire'deki Mecmau'l-lugati'l-Arabiyye üyeliğine seçildi (1946). Yıllarını verdiği bu kurumun 1959'da genel sekreteri, selefi Tâhâ Hüseyin'in vefatı üzerine 1974'te de başkanı oldu. Ardından Dımaşk, Kahire ve Bağdat'taki aynı ismi taşıyan akademilerin ortak girişimiyle kurulan ve Ürdün'deki akademinin katılımıyla genişleyen Arap Dili Akademileri Birliği'nin başkanlığına seçildi. Mısır Kültürü Yüksek Konseyi üyeliğinde bulundu. Princeton Üniversitesi tarafından kendisine fahrî edebiyat doktoru pâyesi verilen İbrâhim Medkûr 4 Aralık 1995 tarihinde vefat etti.

İbrâhim Medkûr, İslâm felsefesindeki uzmanlığının yanı sıra bulunduğu çeşitli idarî ve akademik mevkilerde Arap kültür hayatında iz bırakan projelere imza atmış bir kültür adamıdır. Özellikle Mecmau'l-lugati'l-Arabiyye'deki faaliyetleri, bu kurumun Arap dilinin korunması ve

geliştirilmesi yönündeki çalışmalarına ciddi katkılar sağlamıştır. Kurumun, hedeflerini gerçekleştirmek amacıyla dil ve kültür mirasını ortaya çıkarmak ve terminolojide birliği sağlamak üzere yayımladığı çok sayıda sözlük onun girişimleriyle hazırlanmıştır. Bunlar arasında Radıyyüddin es-Sâgānî'nin Kitâbü't-Tekmile ve'ẕ-ẕeyl ve'ṣ-ṣıla'sı, İshak b. İbrâhim el-Fârâbî'nin Dîvânü'l-edeb'i, Ebû Amr eş-Şeybânî'nin Kitâbü'l-Cîm'i, Ebû Osman Saîd b. Muhammed es-Sarakustî'nin Kitâbü'l-Efʿâl'i gibi klasik sözlükler; Muʿcemü elfâẓi'l-Ḳurʾân ve birçok baskısı yapılan el-Muʿcemü'l-vecîz, el-Muʿcemü'l-vasîṭ ile neşrini sağ iken başlattığı el-Muʿcemü'l-kebîr sayılabilir (İbrâhim Medkûr, Maʿa'l-H̱âlidîn, s. 26-35). Çok sayıda Arap uzmanının katkısıyla hazırlanan Muʿcemü'l-ʿulûmi'l-ictimâʿiyye adlı ansiklopedik terimler sözlüğü de (Kahire 1975) Medkûr'un UNESCO ile iş birliği içinde yürüttüğü önemli bir projedir.

Medkûr, İslâm düşüncesinin yeniden doğuşuna zemin hazırlayacak zengin mirası ortaya çıkarmak amacıyla Mecmau'l-lugati'l-Arabiyye'deki görev ve sorumlulukları çerçevesinde kendi yönetimi altındaki meslektaş ve öğrencilerini çeşitli klasik İslâmî eserlerin modern neşrine teşvik etmiştir. Nitekim İslâm felsefesi alanında İbn Sînâ'nın eş-Şifâʾ adlı eserinin, kelâm alanında Kādî Abdülcebbâr'ın el-Muġnî'sinin ve tasavvuf alanında Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye'sinin neşrinde önemli rol üstlenmiştir. Ayrıca klasik İslâm mirasının Batı'da tanınması yönünde özendirici olmuş, bunun sonucu olarak İbn Sînâ'ya ait eş-Şifâʾın "İlâhiyyât" bölümüyle (La métaphysique du Shifâ', trc. G. C. Anawati, I-II, Paris, Vrin 1978, 1985) Şehristânî'nin Kitâbü'l-Milel ve'n-niḥal'i (Livre des religions et des sectes, trc. D. Gimaret - J. Jolivet - G. Monnot, I-II, Paris, Peeters-Unesco 1986, 1993) Fransızca'ya kazandırılmıştır. Bu tercümelerin ilkini üstlenen ve Dominiken Doğu Tedkikleri Enstitüsü'nün müdürü olan Georges Chehata Anawati, onun akademi ve neşir faaliyetlerinde daima yakın mesai arkadaşı olmuştur. Medkûr da bu enstitünün çalışmalarını en zor zamanlarında bile desteklemiş ve kurumun bünyesinde çıkan Mélanges de l'institut dominican d'études orientales (MIDEO) dergisinde 1958 yılından itibaren İslâm felsefesiyle ilgili makaleler yazmıştır. İslâm felsefesi üzerine yazmayı yalnızca akademik bir çalışma meselesi olarak görmeyen Medkûr, daima ortak bir insanlık birikiminin varlığına duyduğu inançla eserlerini kaleme almıştır. Felsefeyi medeniyetler arasındaki farklılıkları buluşturan bir köprü ve insanlığın ortak

dili olarak kavradığından İslâm felsefesinin Batı ve İslâm dünyasını buluşturan yönlerini daha ilk çalışmalarından itibaren ön plana çıkarmıştır. Sorbonne'da doktora hazırlığı sırasındaki araştırmalarının ürünü olan iki kitabından ilki, Fârâbî'nin İslâm felsefesindeki yerini Ortaçağ yahudi ve hıristiyan filozofları üzerindeki etkisiyle birlikte konu edinmekte, ikincisi de Aristo'nun İslâm dünyasındaki belirleyici rolünü ortaya koymaktadır. Her iki eserde yönlendirici ana fikir medeniyet farklılığına rağmen felsefî ortaklığın mümkün olduğudur (Zeyneb Mahmoud el-Khodeiry, XXIII [1997], s. 478).

Fârâbî (Ebû Naṣr el-Fârâbî fi'ẕ-ẕikra'l-elfiyye li-vefâtihî 950 m., Kahire 1403/1983), Gazzâlî (Ebû Ḥâmid el-Ġazzâlî fi'ẕ-ẕikra'l-miʾeviyyeti't-tâsiʿa li'l-mîlâd, Kahire 1962), Sühreverdî (el-Kitâbü't-Teẕkârî, Şeyḫu'l-İşrâḳ Şihâbüddîn es-Sühreverdî fi'ẕ-ẕikra'l-miʾeviyyeti' s̱-s̱âmine li-vefâtihî 578 h-1190 m, Kahire 1394/1974) ve İbnü'l-Arabî (el-Kitâbü't-Teẕkârî: Muḥyiddîn b. ʿArabî, Kahire 1969) gibi İslâm düşünürleri hakkında yayımladığı anma kitapları Medkûr'un editörlük etkinlikleri arasında özellikle zikredilmelidir. Ayrıca Paris'teki yıllarından itibaren tanıştığı ve çeşitli ortamlarda birlikte çalıştığı Mısırlı felsefe tarihçisi Osman Emîn'in anısına hazırlanan bir esere (Dirâsât felsefiyye mühdât ilâ rûḥi ʿOs̱mân Emîn, Kahire 1979) editör olarak, Mısırlı Batı felsefesi uzmanı ve yakın dostu Yûsuf Kerem'in anısına hazırlanan armağan kitaba da (Yûsuf Kerem müfekkiren ʿArabiyyen ve müʾerriḫen li'l-felsefe, nşr. Âtıf el-Irâkī, Kahire 1988) yazar olarak bulunduğu katkılar, Medkûr'un felsefe alanında sarfedilen yerli çabaları köklü bir araştırma geleneğine dönüştürme bilincini yansıtmaktadır.

İbrâhim Medkûr asıl uzmanlık alanıyla ilgili olarak İslâm felsefesinin tarihî değeri, özgünlüğü, kapsamı, perspektif ve yöntem meseleleri üzerinde özellikle çalışmıştır. Fi'l-Felsefeti'l-İslâmiyye menhec ve taṭbîḳuhû adlı eserinin ilk bölümü, onun bu konudaki temel yaklaşımını ortaya koyması bakımından önem taşımaktadır. Medkûr'a göre İslâm'ın bilim ve felsefenin gelişmesine elverişli olmadığı, dolayısıyla bir İslâm felsefesinden söz edilemeyeceği yönünde XIX. yüzyılda Batılılar'ca ortaya atılan yorumlar bilgisizlik veya ön yargıdan kaynaklanmaktaydı. Nitekim XX. yüzyılda araştırmalar ilerledikçe İslâm düşüncesinin tarihî başarısı ve özgün niteliği hakkındaki bilgi yetersizliğinin farkına varılmıştır. Sâmî ırkının sistemli ve

sentezci düşünceye yatkın olmadığı şeklindeki ırkçı ön yargıların ise artık modası geçmiştir. İslâm felsefesinin sadece Arap düşüncesinin bir ürünü olduğu şeklindeki iddianın zaten söz konusu olmadığını, bu geleneğin Fars, Hintli, Türk, Süryânî, Berberî birçok milletin katkılarıyla oluşup geliştiğini belirten Medkûr'a göre bu felsefe İslâmî bir çevrede gelişmiş ve Arap diliyle yazılmıştır; ancak Arapça yazılmış olması bunun bir Arap felsefesi olduğu anlamına gelmez. İslâmiyet çeşitli ulusları bir araya toplamış ve onlardan her biri İslâm düşüncesinin gelişimine katkıda bulunmuştur. Ayrıca adına İslâm felsefesi derken de bu geleneğin sadece müslümanların entelektüel çabalarının sonucunda ortaya çıktığı kastedilmemekte, İslâm'ın medeniyet coğrafyası içinde yaşayan felsefî birikime sahip gayri müslim unsurların özellikle ilk dönemlerdeki itici ve öğretici katkıları göz önünde bulundurulmaktadır. Bu düşünce geleneğine İslâm felsefesi denmesinin bir gerekçesi, kaynaklarının ve müelliflerinin arka planlarının çeşitliliğine rağmen köklerini İslâm medeniyetinde bulması, ikinci ve daha önemli gerekçesi ise problemleri, esasları ve amaçları bakımından ilhamını İslâm'dan almış olmasıdır.

Medkûr'a göre İslâm felsefesinin birlik-çokluk yahut Tanrı-âlem ilişkisi gibi meseleleri ele alış tarzı ve akıl-vahiy uygunluğunu gözeten yöntemi kendine özgüdür. Ancak onun dinî bir yönelişe sahip olması kendini sınırlandırması sonucunu doğurmamış, İslâm filozofları, o dönemde felsefenin alanı içinde kabul edilen bilimsel problemler dahil olmak üzere felsefenin hiçbir temel problemini ihmal etmemişlerdir. Bu geniş kapsamlı araştırma alanı sadece filozofların ortaya koyduğu metinlerle de sınırlandırılamaz; İslâm felsefî birikimini bütün boyutlarıyla kavrayabilmek için araştırma alanına kelâm ve tasavvufu, hatta fıkıh tarihini ve fıkıh usulünü de katmak gerekmektedir. İslâm felsefesi tarihi içinde filozofları, kelâmcıları ve sûfîleri felsefî bir bakış açısıyla inceleme yöntemi Medkûr'un Fi'l-Felsefeti'l-İslâmiyye adlı eserinde takip edilmiştir. Bu yönüyle eser, İslâm felsefesine yeni bir yaklaşım getiren Şeyh Mustafa Abdürrâzık'ın Temhîd li-târîẖi'l-felsefeti'l-İslâmiyye adlı eseriyle (Kahire 1944) karşılaştırılabilir niteliktedir (ikisi arasındaki ilişkileri ve farkları vurgulayan bir görüş için bk. Ibrahim M. Abu-Rabi', LXXII/1 [1995], s. 63).

İbrâhim Medkûr'a göre İslâm felsefesinin tarihteki yerini daha iyi

kavrayabilmek için onun Antik Yunan felsefesi, Ortaçağ skolastisizmi ve modern felsefeyle olan ilişkisini bilmek gerekir. İslâm filozoflarının Grek felsefesinden, özellikle de Aristo'nun sisteminden etkilendikleri doğrudur, ancak beslendikleri kaynaklar Grekler'den ibaret değildir. Dolayısıyla alınan farklı etkilerle kendi araştırmalarının bunlarla kaynaşması ortaya özgün fikirler çıkarmıştır. Ortaçağ hıristiyan skolastisizmiyle karşılaştırıldığında ise İslâm felsefesinin ötekine kıyasla daha geniş bir ufka, daha özgür bir araştırma ortamına sahip bulunduğu ve daha çok felsefî başarıya imza attığı anlaşılır. Ayrıca hıristiyan felsefesi hakkında konuşabilmek için söze öncelikle İslâm felsefesinden başlanmalıdır. Çünkü hıristiyan felsefesi doğuşu ve gelişiminde İslâm felsefesine çok şey borçludur. Modern felsefenin kökleri de Ortaçağ felsefesine dayandığından ikisi arasındaki ilişki İslâm felsefesinin modern felsefeyle olan ilişkisini de açıklar. İnsanlığın entelektüel tarihindeki bu "kayıp halka"yı ortaya çıkarabilmek için müslüman nesillere düşen görev, İslâm felsefesi araştırmalarını şarkiyatçıları aşacak veya hiç değilse onlarla aynı düzeye gelecek şekilde sürdürmektir. Medkûr, "Türk kardeşleri"nin bu paha biçilmez mirasın farkında olduğundan kuşku duymadığını da belirtmektedir (Fi'l-Felsefeti'l-İslâmiyye, I, 15-31).

Eserleri. 1. La place d'al-Fârâbî dans l'école philosophique musulmane (Paris 1934). 2. L'Organon d'Aristote dans le monde arabe (Paris 1934; Simon Van den Bergh'in önsözüyle 2. bs., Paris 1969). 3. Fi'l-Felsefeti'l-İslâmiyye menhec ve taṭbîḳuhû (I-II, Kahire 1367, gözden geçirilmiş 3. bs., Kahire 1976). 4. Maʿ al-Ḫâlidîn (Kahire 1401/1981). 5. Fi'l-Aḫlâḳ ve'l-ictimâʿ (Kahire 1974). 6. Ḥuḳūḳu'l-insân fi'l-İslâm (Dımaşk 1992).

Medkûr'un İslâm felsefesiyle ilgili olarak çeşitli dergi ve kitaplarda kırk dolayında makalesi yayımlanmıştır. Bu makalelerinde Fârâbî, İbn Sînâ, Gazzâlî, Bîrûnî, İbn Rüşd ve Şehâbeddin es-Sühreverdî el-Maktûl'ün felsefelerini çeşitli yönleriyle ele almış, İslâm felsefesinin Grek kaynakları üzerinde durmuş ve İslâm filozoflarının bazı Ortaçağ ve Rönesans düşünürleri üzerindeki etkilerini incelemiştir. Makalelerden üçü eş-Şifâʾın mantık (el-Makūlât, el-İbâre) ve metafizik (el-İlâhiyyât) bölümleriyle ilgili olup eserin Arapça neşrinin sözü geçen bölümlerinde giriş olarak da yer almıştır. Metafizik bölümüne yazdığı giriş Mübahat Türker Küyel tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir ("Şifâ'nın Metafiziğinin [Fizikten

Sonrası] Giriş", İbn Sînâ, Doğumunun Bininci Yılı Armağanı [nşr. Aydın Sayılı], Ankara 1984, s. 405-431). Ayrıca Fârâbî ve İbnü'l-Arabî'ye dair yazdığı iki makale de Türkçe'de yayımlanmıştır (bk. bibl.; makalelerinin bir listesi için bk. Daiber, I, 591-594).

BİBLİYOGRAFYA

İbrâhim Medkûr, Fi'l-Felsefeti'l-İslâmiyye, Kahire 1976, I, 15-31; ayrıca bk. tür.yer.; a.mlf., Maʿal-Ḫâlidîn, Kahire 1401/1981, s. 26-35, 165, 186-187, ayrıca bk. tür.yer.; a.mlf., "Fârâbî" (trc. Osman Bilen), İslâm Düşüncesi Tarihi (ed. M. M. Şerif), İstanbul 1990, II, 67-86; a.mlf., "İbn Arabî ve Spinoza'da Vahdeti Vücûd", İbn Arabi Anısına Makaleler (trc. Tahir Uluç), İstanbul 2002, s. 157-169; a.mlf., "The Study of Islamic Philosophy" (trc. Shahyar Sa'adat), al-Tawhid: A Quarterly Journal of Islamic Thought and Culture, I/1, Tahran 1983, s. 83-96; H. Daiber, Bibliography of Islamic Philosophy, Leiden 1999, I, 591-594; Ibrahim M. Abu-Rabiʻ, "Islamic Philosophical Expression in Modern Arab Society", Isl., LXXII/1 (1995), s. 47-81; Zeynab Mahmoud el-Khodeiry, "In Memoriam: Ibrahim Madkour (1902-1995)", MIDEO, XXIII (1997), s. 477-478; "İbrâhîm Medkûr", Mevsûʿatü aʿlâmi'l-ḳarni'r-râbiʿ ʿaşer ve'l-ḫâmis ʿaşer el-hicrî fi'l-ʿâlemi'l-ʿArabî ve'l-İslâmî, Riyad 1419, I, 39-40; "İbrâhîm Medkûr", el-Mevsûʿatü'l-ʿArabiyyetü'l-ʿâlemiyye, Riyad 1419/1999, I, 72.

İlhan Kutluer

MEDRESE

(المدرسة)

İslâm tarihinde eğitim ve öğretim kurumlarının genel adı.

Sözlükte “okumak, anlamak, bir metni öğrenmek ve ezberlemek için tekrarlamak” anlamına gelen ders (dirâse) kökünden bir mekân ismidir. Ders Sâmî dillerinde

ortak kullanılan bir kelime olup yahudiler daha çok Tevrat’ın okutulup öğretildiği binalara Beytülmidrâs diyorlardı (İbnü’l-Esîr, en-Nihâye, II, 113). Bazı kayıtlardan Hz. Peygamber döneminde Medine’de bu tür bir mekânın bulunduğu anlaşılmaktadır (Müsned, II, 451; Buhârî, “Cizye”, 6; “İʿtişâm”, 18). Hadislerde ders ve tedârüs kelimeleri geçtiği halde (Müsned, VI, 11; Müslim, “Ẕikr ve’d-duʿâ ʾ”, 38) ders yapılan mekânlara ilk devirlerde medrese denilmemiştir. Resûl-i Ekrem döneminde Medine’de Kur’an öğretiminin yapıldığı bir eve dârülkurrâ adı veriliyordu. Bu evin medreselerin doğuşunda bir başlangıç olduğu ileri sürülmüştür (Ali b. Muhammed el-Huzâî, s. 80; Abdülhay el-Kettânî, I, 138). Ancak ilk bina edildiği günden itibaren bir eğitim ve öğretim kurumu olarak da görev yapan Mescidi Nebevî’yi ve orada bulunan Suffe’yi medresenin ilk modeli kabul etmek daha doğrudur. Mescidler (camiler) müstakil medrese binalarının inşasından sonra da dershane işlevini sürdürmüştür (bk. CAMİ). Batı dünyasına ilim ve kültür açısından yeni ufuklar açan Endülüs’te dersler çoğunlukla camilerde yapıldığından burada müstakil medrese binalarından pek söz edilmemektedir.

İlk medreselerin ne zaman inşa edildiği hususunda farklı görüşler bulunmaktadır. Corcî Zeydân, bazı Batılı araştırmacıların medreselerin kuruluşunu Abbâsî Halifesi Me’mûn’un Horasan valiliği dönemine kadar götürdüklerini, ancak kendisinin bu bilgiyi İslâm tarihi kaynaklarından teyit edemediğini söylemektedir (İslâm Medeniyeti Tarihi, III, 408). Beytülhikme’yi bir ilimler akademisi hüviyetine kavuşturan Halife Me’mûn’un (DİA, VI, 89) daha önce Horasan valiliği sırasında benzer bir

teşebbüste bulunmuş olması mümkündür. Medrese ve zâviyelerin Türkistan ve Horasan'da İslâmiyet'in Türkler arasında yayılmasında önemli hizmetleri olmuştur. Bir görüşe göre ilk medreseler Belh ve Buhara'da Budist viharaları (bilginin toplandığı yer) taklit edilerek yapılmıştır. Buhara adı da buradan gelmektedir (Turan, Selçuklular Tarihi, s. 331-332). Ancak kaynaklarda medrese olarak anılan ilk eser, fakih ve muhaddis Ebû Bekir Ahmed b. İshak es-Sıbgī (ö. 342/954) tarafından Nîşâbur'da kurulan dârüssünnedir (Zehebî, XVII, 170). Hasan b. Ahmed el-Mahledî ve Muhammed b. Hüseyin el-Hasenî gibi hadis âlimlerinin imlâ meclisleri düzenlediği bu dârüssünnede 1000 kadar öğrencinin ders yapabildiği belirtilmektedir (İbn Nukta, I, 230; Zehebî, XVI, 540; Sübkî, III, 149). Medresenin bir de vakfının bulunduğu, İmam Sıbgī'nin medrese ile vakfın işlerini kendisinden sonra talebesi Hakîm en-Nîsâbûrî'nin yürütmesini vasiyet ettiği kaydedilmektedir (DİA, VIII, 528). Medreseye ait bir vakfın varlığı, binasının bakım masrafları yanında talebe ve hocaları için maddî destek sağlanmış olabileceğini göstermektedir. Öğrencilerin barınması için müstakil mekânların bulunup bulunmadığına dair bilgi yoktur. İbn Hibbân da (ö. 354/965). Büst'te dışarıdan gelen talebelerin barınmasına imkân sağlayan ve kütüphanesi olan medrese kurmuştur.

İbn Kesîr, Büveyhî hükümdarlarından Bahâüddevle zamanında birkaç defa vezirlik görevine getirilen Ebû Nasr Sâbûr b. Erdeşîr'in Bağdat'ın batısındaki Kerh'te kurduğu dârülilmin fukaha için tahsis edilen ilk medrese olduğunu söyler. Ebû Nasr burada satın aldığı evi onardıktan sonra fakihler için vakfetmiştir. Hadiseyi 383 (993) yılı olayları arasında zikreden İbn Kesîr burasının Nizâmiye medreselerinden çok önce kurulduğunu bildirir (el-Bidâye ve'n-nihâye, XI, 333). Nizâmiye medreselerinden önce kendileri için medreseler tesis eden ilim adamlarının vefat tarihleri V. (XI.) yüzyılın hemen başlarına rastlamaktadır. Bunlardan Ebü'l-Hüseyin Muhammed b. Abdullah İbnü'l-Lebbân (ö. 402/1011) Hârizmşahlar (Me'mûnîler) tarafından maddî açıdan desteklenmiş, kendisi için Bağdat'ta Hârizm bölgesinden gelen âlimlerin de ziyaret ettiği bir medrese yaptırılmıştır (a.g.e., XVII, 219). Medreseler, genellikle devlet yöneticileri veya zenginler tarafından bir âlimin ders vermesi amacıyla inşa ediliyordu. Meselâ İbn Fûrek için Nîşâbur'da bir medrese ve kalacağı bir ev yaptırılmıştı (a.g.e., XVII, 215). Ulemâ arasında zengin olup kendi geliriyle medrese yaptıranlar da vardı. Tehẕîbü'l-esrâr adlı eserin müellifi Hargûşî başlık (kalansüve)

yapıp satarak kazandığı parayla bir medrese, kütüphane ve bir hastahane inşa ettirmiştir (Zehebî, XVII, 257). Nizâmiye medreselerinin kurulmasından önce adına medrese yaptırılan âlimlerden biri de Ebû İshak el-İsferâyînî'dir. İsferâyînî için Nîşâbur'da bir medrese bina edilmiştir. Nîşâbur'daki Beyhakıyye ve Sa'diyye (Saîdiyye) medreselerini de bunlar arasında saymak gerekir. Bunlardan ilki Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakī, ikincisi Gazneli Mahmud'un kardeşi Emîr Nasr b. Sebük Tegin tarafından inşa ettirilmiştir. Karahanlı Hükümdarı İbrâhim Tamgaç Han 458 (1066) yılında Semerkant'ta bir medrese yaptırmış ve geliri için vakıflar tahsis etmiştir. Bu medresenin vakfiyesi günümüze ulaşmıştır (Esin, VIII [1978], s. 42-50). Bağdat'taki Nizâmiye'den önce Nîşâbur başta olmak üzere Doğu İslâm dünyasında otuzdan fazla medresenin kurulduğu belirtilmektedir (Nâcî Ma'rûf, Medâris ḳable'n-Niẓâmiyye, s. 67-68).

Medrese denilince daha çok, Alparslan'ın ve ardından oğlu Melikşah'ın veziri olan Nizâmülmülk tarafından Nîşâbur ve bilhassa Bağdat'ta açılan Nizâmiye medreseleri akla gelmektedir. Bunların yanında Merv, Herat, Belh, Basra, İsfahan, Âmül, Musul, Cizre (Cezîretü İbn Ömer) ve Rey gibi şehirlerde de Nizâmiye medreseleri inşa edilmiştir. Bunların başta gelen özelliği hoca ve talebelerin barınacağı odalarının bulunmasıdır. Nizâmiye medreselerinin en ünlüsü 459 (1067) yılında Bağdat'ta öğrenime açılan medrese olmakla beraber Nîşâbur'un zaman itibariyle önceliği vardır. Daha sonra Nizâmülmülk ülkenin çeşitli şehirlerinde medreseler yaptırmış ve bunların devamını sağlamak için vakıflar kurdurmuş (bk. NİZÂMİYE MEDRESESİ), böylece âlimlerin ve öğrencilerin geçim endişesi taşımaksızın ilimle uğraşmasını sağlamıştır. Yine Selçuklular döneminde Cürcân, Rey, Hemedan, Yezd, Şîraz, Kirman, Merv ve Kâşân'da birçok medrese inşa edilmiştir. Bu sistemle ilmî seviyelerini yükselten Selçuklular, Şiî Fâtımîler'in Kahire'de kurdukları Ezher ve Dârülhikme vasıtasıyla yürüttükleri propaganda faaliyetlerine de karşı koyabilmişlerdir. Büyük Selçuklu Devleti'nin dağılmasının ardından oluşan devletler onların izini takip etmiştir. Nizâmülmülk'ün İran ve Aşağı Mezopotamya'da yaptığını Nûreddin Mahmud Zengî ve Selâhaddîn-i Eyyûbî Yukarı Mezopotamya, Suriye ve Mısır'da gerçekleştirmiş, böylece medrese sistemi batıya doğru yayılmıştır. Dımaşk'ta ilk dârülhadisi kuran Nûreddin Mahmud Zengî döneminde medreselerin Suriye'nin bütün şehir ve köylerine kadar ulaştığı belirtilmektedir. Nûreddin, Dımaşk'ta inşa ettirdiği Nûriyye

Dârülhadisi'nden başka Salâhiyye, İmâdiyye, Kilâse, en-Nûriyyetü'l-kübrâ ve en-Nûriyyetü'l-Hanefiyyetü's-suğrâ (Nuaymî, I, 99 vd., 331 vd., 407, 447, 607, 648) adlı medreseleri, ayrıca Halep'te dört, Hama'da iki, Humus'ta iki ve Ba'lebek'te bir medrese yaptırmıştır. Eyyûbîler devrinde Selâhaddîn-i Eyyûbî, diğer sultanlar, emîrler, nüfuzlu devlet adamları ve

zengin kişiler tarafından Mısır, Kudüs, Suriye, Hicaz ve Yemen'de birçok medrese inşa edilmiştir (meselâ bk. Ahmed Çelebi, s. 116 vd.). Eyyûbîler döneminde sadece Dımaşk'ta doksandan fazla medresenin bulunduğu bildirilmektedir (Hasan Şümeysânî, s. 49).

Türkler'in Anadolu'ya gelişinden itibaren bu coğrafyada birçok medresenin yapıldığı görülmektedir. Anadolu Selçukluları Anadolu'da bir şehri fethettiklerinde ilk iş olarak orada cami, medrese, zâviye inşa ederek tüccarları, din adamlarını ve Türk nüfusu buralara yerleştirmişlerdir (Turan, Selçuklular Tarihi, s. 357). Dânişmendliler, Artukoğulları ve Anadolu Selçukluları'na ait medreselerin bir kısmı zamanla harap olmuştur. Bugün Dânişmendli Hükümdarı Nizâmeddin Yağıbasan'ın yaptırdığı medreselerden Niksar ve Tokat'takiler kısmen ayaktadır. Tokat'taki medrese Çukur Medrese adıyla anılır (Kuran, s. 11 vd.; DİA, VIII, 474, 476). Artuklular Diyarbekir, Mardin, Urfa ve Gaziantep'te medreseler inşa etmiştir (DİA, III, 418-419). Selçuklular da Sincanlı (Afyon), Ertokuş (Isparta, Atabey), Karatay, İnce Minare, Sırçalı, Şemseddin Altunaba veya İplikçi (Konya), Taş Medrese (Akşehir), Yûsuf b. Ya'kūb (Çay), Karahisar, Hüseyin Gazi (Çorum, Alaca), Çifte Medrese, Afgûnu, Huand Hatun, Sirâceddin, Hacı Kılıç, Sâhibiye (Kayseri), Ümmühan Hatun (Eskişehir, Seyitgazi), Karatay, Ulucami, Atabey (Antalya), Süleyman Pervâne (Sinop), Burûciye, Gökmedrese (Sivas, Tokat) gibi medreseler inşa etmişlerdir (Kuran, s. 41 vd.). Sivas ve Erzurum Çifte Minare medreseleriyle Erzurum Yâkutiye ve Ahmediye, Kırşehir Caca Bey medreseleri İlhanlılar dönemine ait kısmen veya tamamen ayakta olan yapılardır (DİA, XXII, 106-107). Metin Sözen, Selçuklular ve Beylikler devrinde Anadolu'da yaptırılan ve önemli bir kısmı halen ayakta duran 139 medreseden bahsetmektedir (ayrıca bk. a.g.e., III, 128-130).

İran'da özellikle Selçuklular döneminde kurulan medreseler VII. (XIII.) yüzyılda Moğol saldırılarından büyük zarar gördü. Ancak İlhanlılar

devrinde ülkede istikrarı sağlayan Gāzân Han medreseleri yeniden canlandırdı. Gāzân Han'ın Tebriz'de yaptırdığı Gāzâniyye külliyesinde Hanefî ve Şâfiî medreseleri de yer almaktaydı. Ondan sonra gelen birçok devlet adamı İran'ın çeşitli şehirlerinde medreseler inşa etti. Sultâniye şehrinde Vezir Reşîdüddin Fazlullah-ı Hemedânî medrese ve hankahı da kapsayan bir külliye yaptırdı. Olcaytu'nun veziri Tâceddin Ali Şah Gîlânî'nin Tebriz'de bina ettirdiği cami müştemilâtında medrese ve zâviye de bulunuyordu. İlhanlılar'ın sonunda mahallî emirliklere ayrılan İran'da her emîrin bölgesinde medrese kurduğu anlaşılmaktadır. Bunlardan Deylem Atabegleri'nin kontrolünde olan Yezd'de ulemâdan Rükneddin Muhammed b. Nizâm el-Hüseynî tarafından yaptırılan Rükniyye Medresesi dönemin en yüksek seviyedeki eğitim kurumuydu. Yezd'de bulunan diğer medreseler şehrin Moğol saldırılarından uzak kalması sebebiyle birkaç asır faaliyetlerini sürdürebildiler.

Timurlular devrinde İran'da kurulan medreselerin başında Horasan bölgesindekiler gelmektedir. Meşhed'de Timur'un emîrlerinden Gıyâseddin Yûsuf Hâce'nin 843 (1439-40) yılında inşa ettirdiği Dûder Medresesi, Gevher Şad'ın hizmetinde bulunan Perîzad Hanım'ın yaptırdığı medrese ve İbrâhim b. Şâhruh'un Şîraz'da kurduğu medrese bunlar arasında zikredilebilir. Timurlular döneminde Yezd'de açılan Hâfıziyye Medresesi de önemlidir.

XVI. yüzyıl başlarında İran'da Şiîliğin devlet desteğiyle güçlenmesinden sonra o zamana kadar düzenli eğitim kurumlarına sahip olmayan Şiîler yeni bir usule göre medreselerini kurmaya başladılar. Safevîler'le birlikte sayıları hızla artan Şiî medreselerinin yanında Sünnî medreselerinde de canlanma gözlendi. Ancak devlet tarafından desteklenen Şiî medreseleri daha fazla gelişme imkânı buldu. Safevîler zamanında İsfahan'da medrese sayısı elli yediye, Tebriz'de kırk yediye ulaştı. Medreselerin idarî ve malî işlerinin yönetimi, "mollabaşı" unvanıyla en büyük âlimler arasından seçilen bir kişinin sorumluluğuna verilmişti. Bu dönemde İsfahan'da Molla Abdullah, Çehâr Bâğ, Abbâsî (Nâsırî), Âkā Kâfûr, Meryem Bîgüm, Süleymaniyye ve Şefîiyye; Meşhed'de Nevvâb, Hayrat Han, Sâlihiyye ve Mirza Ca'fer; Şîraz'da Hâşimiyye, Hakîm, Mukīmiyye, Han, İmâmiyye, Şerîfiyye ve Eymâniyye; Tebriz'de Tâlibiyye, Sâdıkıyye; Kum'da Feyziyye ve Mü'miniyye medreseleri başta olmak üzere birçok medrese kuruldu.

Safevîler devrinde başlayan güçlü Şiî öğretim geleneği diğer ülkelerdeki Şiî ulemâyı buraya yöneltti.

Kaçarlar döneminde Safevî geleneği takip edilerek ülkenin her tarafında medreseler açıldı. Bu hânedan zamanında medreselerin en önemlileri başşehir Tahran'da kuruldu. 1860'larda Tahran'da medrese sayısı otuz beşe ulaşmıştı. Şehrin en büyük okulu olan Sipehsâlâr Medresesi'ne kurucusu Mirza Hüseyin Han Sipehsâlâr bir kütüphane ekledi. Başşehirdeki diğer bir medrese, Feth Ali Şah tarafından başlangıçta hastahane olarak açılıp daha sonra medreseye dönüştürülen dârüşşifâdır. Asfiye ve Sadr Tahran'da Kaçarlar devrinde kurulan diğer medreselerdir. İsfahan'daki Sadr Bâzâr da önemlidir. Kaçarlar'ın son dönemiyle birlikte modernleşmenin etkisi eğitim kurumlarına da yansıdı. Batılı mânada ilk üniversite olarak 1851 yılında dârülfünunun açılmasıyla klasik medreseler daha çok dinî ağırlıklı bir öğretimin merkezi haline geldi. Dârülfünun, yönetiminde Şiî ulemânın bulunmadığı ilk eğitim kurumuydu. Yeni yaptırılan medreselerde âlimlerin etkinliğinden çok modern eğitimin ağırlığı görülmeye başlandı. Bu durum ulemânın yeni medreselere karşı tavır almasına sebep oldu. Tebriz'de 1897'de Rüşdiye Medresesi'nin açılışını şehrin din âlimleri hoş karşılamadı. Meşrutiyet döneminde yeni medreselerin kurulmasına devam edildi. Meşhed'deki Süleyman Han Medresesi bunlardan biridir. 1921'de İran'da Kum şehrinin en önemli dinî merkez olarak ortaya çıkması buradaki medreselerin önemini arttırdı. Feyziyye, Han, Hüccetiyye ve Rızâviyye gibi eski medreselerin yanında Dârütteblîğ (1965), Gülpâyigânî (1965) ve İmam Emîrü'l-mü'minîn medreseleri İran'ın din eğitimini üstlenen merkezler haline geldi.

İran'da medreselerin malî ihtiyaçları vakıflar tarafından karşılanıyordu. Özellikle bu kaynak XX. yüzyılda dinî eğitim yapan medreseler için ulemâya iyi bir güç sağlamıştır. 1979'da rejim değişikliğinin ardından İran'da geleneksel medrese sisteminde yenilikler yapıldı. Kum'da devrimden sonra, daha fazla kız öğrencinin kabul edildiği yeni medreseler açıldı. Bunlardan Mektebi Zehrâ en önemlisidir. Medreselere bağlı kütüphaneler de zenginleştirildi. Klasik medrese eğitimi Arapça, mantık, kelâm ve fıkıh kitaplarının okunup tartışılması şeklinde gerçekleştirilirdi. Şiî medreselerinde aklî ve naklî ilimlere dair mezhebî ağırlıklı geleneksel kitaplar okutulmaktaydı (geniş bilgi için bk. Seyyed Hossain Nasr, III, 56-

73).

Yemen’de ilk medreseler Eyyûbîler zamanında Muizzüddin İsmâil b. Tuğtegin tarafından kuruldu. Taiz’de babası Seyfülislâm Tuğtegin’e nisbetle el-Medresetü’s-Seyfiyye’yi yaptıran Muizzüddin

594 (1198) yılında Zebîd’de el-Medresetü’l-Muizziyye’yi (Medresetü’l-Mîleyn) inşa ettirdi. Eyyûbîler’den sonra özellikle Resûlîler Yemen’de birçok medrese kurdular. Eyyûbîler’den itibaren Yemen’de 193 medresenin yaptırıldığı kaydedilmektedir (İsmâil b. Ali el-Ekva‘, s. 437-445). Selâhaddîn-i Eyyûbî döneminde Aden valisi 579’da (1183) Mekke’de bir Hanefî medresesi, ertesi yıl bir Şâfiî medresesi inşa ettirdi. Tâhirîler ve Osmanlılar zamanında da Yemen’de medreseler kuruldu.

İfrîkıye ve Mağrib’de de birçok medresenin açıldığı görülmektedir. Tunus’ta Hafsîler’e ait en eski medrese XIII. yüzyılda tesis edilen Şemmâiyye ve Muarradiyye’dir. Mağrib’deki ilk medrese, Merînî Hükümdarı Ebû Yûsuf Ya‘kūb b. Abdülhak tarafından 684’te (1285) Fas’ta yaptırılan Saffârîn’dir. Merînîler’den sonra da Fas, Tilimsân ve diğer şehirlerde medreseler inşa edilmiştir. Eğitimin genellikle camilerde yapıldığı Endülüs’te Nasrîler’den Ebü’l-Haccâc Yûsuf b. İsmâil’in 750 (1349) yılında Gırnata’da bir medrese açtığı bilinmektedir.

Medreseler varlıklarını sultanların, nüfuzlu devlet adamlarının ve zenginlerin himayesinde kurulan vakıfların gelirleriyle sürdürmüştür. Nizâmiye medreselerinin yönetimi Nizâmülmülk ve çocuklarının elindeydi. Medreseye kitaplar, arazi ve dükkânlar vakfedilmişti (İbnü’l-Cevzî, VIII, 256). Vakfiyeler medreselerdeki görevliler ve öğrenciler hakkında önemli bilgiler içermektedir. Konya’da İplikçi (Altunaba) Medresesi’nin 598 (1202) tarihli vakfiyesine göre burada müderris, muîd, imam, müezzin, ferrâş (hademe) gibi görevliler ve başlangıç, orta ve ileri seviyede olmak üzere üç tür öğrenci grubu bulunmaktaydı. Şemseddin Altunaba, medresenin masraflarının karşılanması için yakınlarındaki bir han, hana bitişik on sekiz dükkân, ayrıca şehrin çeşitli yerlerinde otuz kadar dükkân bağışlamış, Konya civar köylerinden de arazi vakfetmiştir. Bu gelirlerden müderrise 800, muîde 240, medrese camisinde namaz kıldıran imama 200, müezzine 100, ferrâşa 60 dinar yıllık ücret ödenmekte, ayrıca ileri seviyede

bir öğrenciye ayda 15, orta seviyedekine 10 ve ilk seviyedekine 5 dinar verilmekte, medreseye kitap alımı için her yıl 100 dinar ayrılmaktaydı. Vakfiyede beş yıl sonunda başarılı olamayan öğrencinin medreseden ihraç edilmesi, kütüphaneden dışarıya çıkarılan kitap başına iade edilmek üzere bir paranın hâfız-ı kütübe bırakılması, müderris ve imamın mutlaka Hanefî mezhebinden olması şart koşulmuştur (Turan, TTK Belleten, XI/42 [1947], s. 202-203). Öğrencilerin ileri seviyede olanlarına müntehî, orta seviyede bulunanlarına mutavassıt, yeni başlayanlarına mübtedî deniyordu.

Medrese görevlilerinin sayısı kurumun büyüklüğüne ve okutulan derslere göre değişmekteydi. 631'de (1233-34) tamamlanan Bağdat'taki Müstansıriyye Medresesi'nde dört Sünnî mezhepten birer müderris vardı. Burada altmış iki fakih, dört muîd, bir şeyhü'l-hadîs, iki kāri, on müstemi', bir şeyhü't-tıb, on kadar da tıp öğrenimi gören öğrenci bulunuyordu. Bünyesinde yetim çocuklar için bir mektebin yer aldığı medrese halifenin yanı sıra emîr, vezir, kadı, fakih, sûfî ve şairlerin de katıldığı büyük bir törenle açılmış, halife müderris, fukaha ve muîdlere hil'at vermişti (İbn Kesîr, XIII, 150).

İbn Tolun'un naklettiğine göre Memlükler dönemi medreselerinde görevlilerin durumu ve görevleri şöyleydi: Hadis hocalarına muhaddis, şeyhü'l-hadîs ve şeyhü'r-rivâye deniyordu. Muhaddis bölgesindeki hadis şeyhlerini, onların doğum ve ölüm tarihlerini ve ilmî durumlarını bilirdi. Şeyhü'r-rivâye muhaddislerin rivayet ettiği hadislerin lafızlarını tashih ederdi. Hâfızlar Kur'an'ı ezberleyenlerin derslerini takiple görevliydi. Müfessir Kur'an âyetlerini açıklar, müderris talebeye ders anlatır, muîd müderrise yardımcı olurdu. Müfîd ders çalışmaları esnasında öğrencilere yardım eder, müntehî tartışılan konularda araştırma yapardı. Kâtibü'l-gaybe talebelerin devam durumunu izlerdi. Zâbitü'l-esmâ öğrencilerin kaydıyla ve onların derse ilgisini takiple görevliydi. Muallimü'l-küttâb küçük çocuklara İslâmiyet'in esaslarını öğretir, kās (kıssa anlatan) halka ibretli olay ve sözler nakleder, kāriü'l-kerâsî de kās gibi bir görev yapardı. Vâiz halka şiirler ve güzel sözlerle zühd, tevekkül gibi konular hakkında vaaz verirdi (İbn Tolun, s. 35-45; Ahmed Hâlid Cîde, s. 340-341).

Fıkıh ağırlıklı medreselerde müderris geçici olarak medreseden ayrıldığında nâibü'l-müderris ona vekâlet ederdi. Nitekim Gazzâlî Dımaşk'a gitmek

üzere Bağdat'tan çıktığı zaman kendisine kardeşi Ahmed el-Gazzâlî vekillik yapmıştır. Fıkıh medreselerinde ayrıca reis, müftü, kadı, şahid, mütesaddir, müfîd gibi görevliler bulunurdu. Hadisle ilgili bölümlerde yardımcıya müstemlî, dil hocalarına nahvî denirdi. Kıraat hocaları da hadis hocaları gibi şeyh (şeyhü'l-kırâa) olarak adlandırılırdı. Ribât, zâviye ve hankahlarda ders verenlere şeyh denirdi. Medreselerde ayrıca nâsih, verrâk, musahhih, muarrid gibi yazı ile ve yazı malzemesinin sağlanmasıyla ilgili görevliler de bulunurdu.

Fıkıh eğitimi veren medreselerde genellikle bir mezhebin usul ve fürûu okutulurdu. Bununla birlikte iki veya daha fazla mezhebin görüşlerinin öğretildiği müesseseler de vardı. Makrîzî'nin kaydettiğine göre Kahire medreselerinin on dördü Şâfiî, dördü Mâlikî, onu Hanefî, üçü Şâfiî-Mâlikî, altısı Şâfiî-Hanefî, biri Mâlikî-Hanefî, dördü ise dört Sünnî mezhebin fıkhı üzerine eğitim yapıyordu. Ayrıca mezhebi belirtilmeyen iki dârülhadîs ve yirmi beş kadar medrese vardı (el-Ḫıṭaṭ, II, 362 vd.). Memlükler döneminde Dımaşk'ta yirmi Hanefî, otuz altı Şâfiî, üç Mâlikî ve beş Hanbelî medresesinin bulunduğu tesbit edilmektedir (Ahmed Hâlid Cîde, s. 136-159). Nuaymî, ed-Dâris fî târîḫi'l-medâris adlı eserinde V-X. (XI-XVI.) yüzyıllar arasında Dımaşk'ta altmış üç Şâfiî, elli iki Hanefî, dört Mâlikî, on bir Hanbelî ve üç tıp medresesinden bahseder. Medreselerde değişik görüş sahipleri arasında tartışmalar çıktığı, bu tartışmaların bazan çatışmaya dönüştüğü, 469'da (1076-77) Hanbelîler'le Eş'arîler, bir yıl sonra da Hanbelîler'le Nizâmiyye fukahası arasında bu tür olayların yaşandığı belirtilmektedir (İbn Kesîr, XII, 123, 125).

Öğrencilerin tahsil müddetiyle ilgili genel bir kural bulunmamaktadır. Medrese eğitimini başarıyla tamamlayanlara icâzet verilir, belli bir süreden sonra kendisinde kabiliyet görülmeyen öğrenci uzaklaştırılırdı. Dersler umumiyetle ezberleme, tekrar, tefakkuh, müzakere ve imlâ metotlarıyla öğrenilmeye çalışılırdı. Kur'an derslerinde kırâat-i seb'a okunurdu. Hadis derslerinde cerh ve ta'dîl bilgisi, ricâl ilmi gibi konular da görülürdü. Sonraları her ilim dalında yazılmış en ünlü eserler ders kitabı olarak okutulmuş, bu eserler talebe tarafından ezberlenmiştir.

Büyük medreselerde dinî ilimlerin yanı sıra tıp, riyâziye ve hey'et gibi ilimler de okutulmaktaydı. Müstansıriyye Medresesi bünyesinde bir dârüttıb

vardı. Derslerin müfredatı hocaya göre değişmekteydi. Aynı hoca bazan Arap dili, edebiyat, şiir, hitabet, hadis, fıkıh, ahkâm, kelâm, mantık, geometri, ensab, siyer gibi konularda bilgi sahibi olabilmekteydi (Makdisi, The Rise of Colleges, s. 82). Medreselerde okutulan aklî ilimler Batı dünyasında

büyük etki yapmış, hıristiyan din adamları ile diğer bazı kimseler buralardan aldıkları bilgileri memleketlerine taşımışlardır. Bu sayede İbn Rüşd'ün düşünceleri müslüman Doğu'dan çok hıristiyan Batı'yı etkilemiş ve burada doğan Averroisme (İbn Rüşdcülük) cereyanı kilise tahakkümünün ve skolastik anlayışın sarsılmasında önemli rol oynamıştır. İspanyollar Mürsiye'yi (Murcia) zaptettikleri zaman kral dönemin âlimlerinden Muhammed b. Ahmed el-Mürsî'yi hizmetine alarak adına bir medrese inşa ettirmiş, Mürsî burada müslüman, hıristiyan ve yahudilere mantık, hendese, tıp, felsefe ve mûsiki dersleri vermiştir (İbn Hacer, III, 375).

Medrese gibi görev yapan zâviye, hankah, ribât vb. müesseseler de vardır. Kahire'deki Şeyhû Hankahı'nda dört mezhep fıkhı, hadis, kıraat ve tasavvuf okutuluyordu. Bazı hankahlarda ise bir mezhebin öğretildiği belirtilmektedir (Makrîzî, II, 292, 421). Dımaşk'ta Emeviyye Camii'nde sekiz zâviye bulunmaktaydı; bunlardan ikisi Şâfiî, biri Hanbelî, üçü Hanefî, biri Mâlikîler'e aitti, diğeri ise Gazzâlî'ye nisbetle Gazzâliyye (Şeyhiyye) olarak anılıyordu. Yine Mısır'da Amr b. Âs Camii'nin sekiz zâviyesi vardı.

İçinde Allah'ın kitabının okunduğu yerler olduğundan medreseler mescid telâkki edilmiş, Hz. Peygamber'in bir hadisinde geçen ifadeyle (Müslim, "Ẕikr ve'd-duʿâ ʾ", 38) "Allah'ın evlerinden bir ev" sayılmıştır (Nevevî, XVII, 22; Azîmâbâdî, IV, 230). Zekât, sadaka gibi insan için tasarruf edilmesi gereken malların medrese, hankah vb. kurumlara harcanması câiz görülmemiş (İbn Receb, s. 103), ancak buradaki öğrencilere verilebileceği söylenmiştir. Medreselerin yapılacağı arazilerin sahiplerinin rızası ile alınıp istimlâk bedellerinin ödenmesi şart koşulmuştur. Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin kendisi için inşa edilen Bağdat Nizâmiyesi'nin açıldığı gün ilk dersi vermek üzere giderken bir gencin kendisine medresenin gasbedilmiş arazi üzerine kurulduğunu söylediği, bunun üzerine Ebû İshak'ın o gün orada ders vermediği, ancak uzun çabalardan sonra ikna edilebildiği bildirilmektedir

(İbn Kesîr, XII, 101-102).

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Esîr, en-Nihâye, II, 113; Müsned, II, 451; VI, 11; Buhârî, "Cizye", 6, "İʿtiṣâm", 18; Müslim, "Ẕikr ve'd-duʿâʾ", 38; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam, VIII, 256; IX, 66; İbn Nukta, et-Taḳyîd li-maʿrifeti ruvâti's-sünen ve'l-mesânîd (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut 1408/1988, I, 230; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, bk. İndeks; Nevevî, Şerḥu Müslim, XVII, 22; Zekeriyyâ el-Kazvînî, Âs̱ârü'l-bilâd (nşr. F. Wüstenfeld), Beyrut 1960, s. 412; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XVI, 540; XVII, 170, 257; XIX, 96; Sübkî, Ṭabaḳāt, III, 149; IV, 313-314; İbn Kesîr, el-Bidâye ve'n-nihâye (nşr. Ali M. Muavvaz v.dğr.), Beyrut 1407/1987, XI, 333; XII, 101-102, 123, 125; XIII, 150; XVII, 215, 219; Ali b. Muhammed el-Huzâî, Taḫrîcü'd-delâlâti's-semʿiyye (nşr. Ahmed M. Ebû Selâme), Kahire 1401/1980, s. 80; İbn Receb, Câmiʿu'l-ʿulûm, Beyrut 1408, s. 103; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, II, 292, 362 vd., 421; İbn Hacer, ed-Dürerü'l-kâmine, III, 375; Nuaymî, ed-Dâris fî târîḫi'l-medâris (nşr. Ca'fer el-Hasenî), Kahire 1988, I, 99 vd., 331 vd., 407, 447, 607, 648, ayrıca bk. tür.yer.; II, tür.yer.; İbn Tolun, Naḳdü'ṭ-ṭâlib li-zeġali'l-menâṣıb (nşr. M. Ahmed Dehmân - Hâlid M. Dehmân), Beyrut 1992, s. 35-45; Îrânşehr, Tahran 1343 hş./1963, I, 718-744; Aptullah Kuran, Anadolu Medreseleri, Ankara 1969, I, 1 vd., 11 vd., 41 vd.; Metin Sözen, Anadolu Medreseleri, İstanbul 1970-72, I-II; Nâcî Ma'rûf, Medâris ḳable'n-Niẓâmiyye, Bağdad 1973, s. 67-68, tür.yer.; a.mlf., ʿUlemâʾü'n-Niẓâmiyyât ve'l - medârisü'l - meşriḳi'l - İslâmî, Bağdad 1393/1973; Ahmed Çelebi, İslâm'da Eğitim-Öğretim Tarihi (trc. Ali Yardım), İstanbul, ts. (Damla Yayınevi), s. 108 vd.; C. Zeydân, İslâm Medeniyeti Tarihi (trc. Zeki Megâmiz), İstanbul 1978, III, 408 vd.; Osman Turan, Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti, İstanbul 1980, s. 331-332, 334, 335, 357, 433, 471, 472; a.mlf., "Selçuklu Devri Vakfiyeleri I: Şemseddin Altun-Aba Vakfiyesi ve Hayatı", TTK Belleten, XI/42 (1947), s. 202-203; G. Makdisi, The Rise of Colleges, Edinburgh 1981, s. 20, 21, 24, 27, 30, 80 vd., 82, 86, 153 vd., 164-165, 188 vd., 210, 216; a.mlf., "Ruʿâtü'l-ʿilm" (trc. İhsan Abbas), el-Ebḥâs̱, XIV/4, Beyrut 1961, s. 481 vd.; J. Pedersen - [G. Makdisi],

“Madrasa”, EI² (İng.), V, 1123-1134; J. Pedersen, “Some Aspects of the History of the Madrasa”, IC, III (1929), s. 525-537; a.mlf., “Mescid”, İA, VIII, 50-70; Abdülcelîl Hasan Abdülmehdî, el-Medâris fî Beyti’l-Maḳdis, Amman 1981, I, tür.yer.; Ramazan Şeşen, Salâhaddîn Devrinde Eyyûbîler Devleti, İstanbul 1983, s. 254-262; Hasan Şümeysânî, Medârisü Dımaşḳ fi’l-ʿaṣri’l-Eyyûbî, Beyrut 1403/1983, s. 49; Hüseyin Sultânzâde, Târîḫ-i Medâris-i Îrân, Tahran 1364 hş.; Saîd İsmâil Ali, Meʿâhidü’t-terbiyyeti’l-İslâmiyye, Kahire 1986, s. 303-386; İsmâil b. Ali el-Ekva‘, el-Medârisü’l-İslâmiyye fi’l-Yemen, Beyrut 1986, s. 10-15, 437-445, ayrıca bk. tür.yer.; Abdülhay el-Kettânî, et-Terâtîbü’l-idâriyye (Özel), I, 138; İsmail Yiğit, Siyasî-Dinî-Kültürel İslâm Tarihi: Memlûkler, İstanbul 1991, VII, 245 vd.; Abdülazîm Ramazan, Târîḫu’l-medâris fî Mıṣri’l-İslâmiyye, Kahire 1992; Azîmâbâdî, ʿAvnü’l-maʿbûd, Beyrut 1415, IV, 230; Seyyed Hossain Nasr, “The Traditional Texts Used in the Persian Madrasahs”, Encyclopaedic Survey of Islamic Culture (ed. Mohamed Taher), New Delhi 1997, III, 56-73; Ahmed Hâlid Cîde, el-Medâris ve niẓâmü’t-taʿlîm fî bilâdi’ş-Şâm fi’l-ʿaṣri’l-Memlûkî, Beyrut 1422/2001, s. 136-159, 340-341; Roy Mottahedeh, Peygamberin Hırkası (trc. Ruşen Süzer), İstanbul 2003, s. 73, 75, 76, 77, 80, 221, 222; a.mlf., “Traditional Shi’ite Education in Qum”, Harvard Middle Eastern and Islamic Review, II/1, Harvard 1995, s. 89-98; A. L. Tibawi, “Muslim Education in the Golden Age of the Caliphate”, IC, XXVIII/2 (1954), s. 418-438; Müderris Tabâtabâî, “Medâris-i Ḳadîm-i Ḳum”, Vaḥîd, IX/99, Tahran 1392/1972, s. 1767-1772; Emel Esin, “Böri Tigin Tamgaç Buğra Kara Hakan İbrahim’in (H. 444-60/1052-68) Semerkand’da Yaptırdığı Âbideler”, STY, VIII (1978), s. 37-55; Altan Çetin, “İrfan Ordusunun Temelleri Türkler’de Medreseler (Karahanlı, Selçuklu ve Beylikler Devri Medreseleri)”, Dinî Araştırmalar, II/5, Ankara 1999, s. 177-201; Mehmet İpşirli, “Anadolu”, DİA, III, 128-130; Ara Altun, “Artuklular”, a.e., III, 418-419; Mahmut Kaya, “Beytülhikme”, a.e., VI, 89; M. Baha Tanman, “Dânişmendliler”, a.e., VIII, 474, 476; Nebi Bozkurt, “Dârülhadis”, a.e., VIII, 528; A. Engin Beksaç - Ahmet Vefa Çobanoğlu, “İlhanlılar”, a.e., XXII, 106-107.

Nebi Bozkurt

Osmanlı Dönemi.

İslâm eğitim sisteminin temel kurumu olan medrese Osmanlılar döneminde fizikî şartları, mimari özellikleri, programı ve temsil ettiği zihniyetle önemli gelişmeler göstermiştir. Medrese bu dönemde sıbyan mektebinden sonra orta, lise, yüksek okul ve üniversite eğitimine tekabül eden, İslâmî kimliği sebebiyle sadece müslümanların devam ettiği bir eğitim kurumu özelliği taşır.

Osmanlı Beyliği'nde ilk medrese olarak Orhan Gazi'nin 1331'de kurduğu, İznik Orhaniyesi adını da taşıyan İznik Medresesi gösterilir (Âşıkpaşazâde, s. 119; Neşrî, I, 63). Bu medreseye önce Mısır'da yetişmiş, eserleriyle tanınmış âlim Dâvûd-i Kayserî, ardından Tâceddini Kürdî, Alâeddin Ali Esved müderris olarak tayin edildi. 1326'da Bursa'nın fethinden kısa bir süre sonra Orhan Gazi, manastırdan çevrildiği için Manastır Medresesi olarak da bilinen Orhan Gazi Medresesi'ni kurarak vakıflar tahsis etti. I. Murad, Yıldırım Bayezid, Çelebi Mehmed, II. Murad ve bunların devlet ricâlinin yaptırdığı yirmi bir medrese ile Bursa cazip bir ilim merkezi oldu. Bursa'daki ilim ve medrese hayatı önemini kaybetmemekle birlikte 1361'de Edirne'nin fethiyle medrese tarihinde yeni bir safha açıldı. Burada Çelebi Mehmed devrinde iki, II. Murad döneminde dokuz yeni medrese tesis edildi. Özellikle II. Murad'ın Dârülhadis Medresesi, Sahn-ı Semân medreseleri yapılıncaya kadar (1463-1470) en yüksek Osmanlı medresesi kabul edilmiştir. Kuruluş yıllarından itibaren 1326-1451 devresinde seksen dört medresenin yapıldığı tesbit edilmektedir. Bunlardan on biri Orhan Bey, sekizi I. Murad, yirmisi I. Bayezid, yedisi I. Mehmed, otuz yedisi II. Murad zamanında kurulmuş, bir medrese de fetret döneminde inşa edilmiştir. Bunun

elli üçü Anadolu'da, yirmi dokuzu Rumeli'de ve ikisi Kudüs'te idi (İhsanoğlu, LXVI/247 [2002], s. 897).

Fâtih Sultan Mehmed'in İstanbul'u fethiyle başlayan yeni dönem, Osmanlı ilim hayatı ve medrese teşkilâtı için önemli adımların atıldığı devreyi oluşturur. 857'de (1453) fetihten sonra İstanbul'da eğitim faaliyetleri Zeyrek kiliseleri ve Ayasofya'daki bazı keşiş odalarında yapıldı. 863'te (1459) Eyüp Medresesi hizmete açıldı. 875 (1470) yılında tamamlanan Fâtih Külliyesi içerisinde sekiz medreseden oluşan Sahn-ı Semân (sekiz avlu) ve bunların bir sıra gerisinde yer alan sekiz Tetimme Medresesi tesis

edildi. Bu medreseler konumu, fizikî ve mimari özellikleri, sağlanan maddî imkânlar ve bilhassa müfredat programı ile bir yüksek öğretim ve araştırma kurumu özelliği kazandı.

II. Bayezid biri Amasya'da (1481-1486), diğeri Edirne'de (1484-1488), üçüncüsü de İstanbul'da (1501-1505) kendi adıyla anılan semtte inşa ettirdiği üç önemli külliye içerisinde medreseler kurdu. İstanbul'daki medresesinde müderrislik görevini şeyhülislâmlara şart koştu. Bu görev dönemin şeyhülislâmı Zenbilli Ali Efendi ile başladıysa da şeyhülislâmların yoğun işleri sebebiyle fiilen ders vermeleri mümkün olmayınca bir vekil vasıtasıyla yürütülmesi yoluna gidildi (bk. DERS VEKÂLETİ). Sahn-ı Semân'dan bir asır sonra inşa edilen Süleymaniye Külliyesi (1551-1557) özellikle medrese-i evvel, sânî, sâlis ve râbi‘ isimleriyle dört medrese, bir tıp medresesi ve dârüşşifâ ile dârülhadisten oluşuyordu ve Osmanlı Devleti'nde eğitimde varılan en yüksek noktayı temsil ediyordu. Önce Sahn-ı Semân ile, ardından Süleymaniye medreseleriyle Osmanlı medrese sistemi dereceler, dersler, gelir kaynakları ve yönetim bakımından önemli gelişmeler kaydetti. Bundan sonra da devletin her vesile ile yeni medreseler teşkilini teşvik ettiği görülür. 1086'daki (1675) sünnet düğününde tamamen boşalmış olan Galata Sarayı ve İbrâhim Paşa Sarayı'nın medrese haline getirilerek buralara müderrisler tayin edildiği bilinmektedir (Defterdar Sarı Mehmed Paşa, s. 68).

Osmanlılar'da yeni fethedilen yerleşim birimlerine medrese inşası da yerleşmiş bir âdetti. Osmanlı idaresine giren yerlerde medrese teşkili sadece eğitim amacına değil İslâm dini ve kültürünün yaygınlaşmasına, devlet, aydın ve halk uzlaşmasının teminine ve yönetimin toplumlara benimsetilmesine de yardımcı oluyordu. Özellikle Balkan şehirlerinde medreselerin kurulmasına önem verildi. Osmanlı dönemi boyunca Bulgaristan'da 142 medrese, 273 mektep, Yunanistan'da 182 medrese, 315 mektep, eski Yugoslavya'da 223 medrese, 1134 mektep ve Arnavutluk'ta yirmi sekiz medrese, 121 mektep olmak üzere toplam 575 medrese ve 1843 mektebin yapıldığı tesbit edilmiştir (Ayverdi, I-IV, tür.yer.).

Fetihten XX. yüzyıl başlarına kadar İstanbul'da da yüzlerce medresenin kurulduğu, XVII. yüzyıl ortalarında sadece sur içi kesiminde 122 medresenin bulunduğu bilinmektedir. Hezarfen Hüseyin Çelebi 1086'da

(1675) İstanbul’da 126 medresenin mevcut olduğunu belirtir. 1869’da düzenlenen bir listeye göre şehirde faal medrese sayısı 166’dır. Yine İstanbul’da XX. yüzyıl başlarında 185 medrese tesbit edilmişti, bunlardan 2000 yılına ulaşmış olanların sayısı harap olanlar da dahil olmak üzere sadece doksan kadardır (Kütükoğlu, s. IX-XIV, s. 4). Bu rakama kazasker rûznâmçelerinde rastlanan yüzlerce dersiye dahil değildir. Bilindiği kadarıyla dersiye müstakil bir medrese olmayıp cami, medrese, dergâh gibi mekânlarda belirli dersin, özellikleri vakfiyede belirlenmiş bir âlim tarafından verilmesiydi. Bunun için muayyen bir gelir tahsisi gerekmekteydi.

İstanbul medreselerinin büyük çoğunluğu sur içindeydi, özellikle de Fatih-Çarşamba arası büyük medrese yoğunluğuna sahipti. Buna uygun olarak burada oldukça seviyeli ilmî bir muhit oluşmuştu. Medreseler Anadolu’da da yaygındı. Meselâ XIX. yüzyılda Kayseri’de yirmi iki, İzmir’de otuz üç medrese vardı. En ücra köylerde bile medreselerin bulunduğuna dair kayıtlara rastlanır. Anadolu vilâyeti medreseleriyle müderrislerini gösteren 934 (1528) tarihli bir listede 150 medresenin adı sayılmıştır. Onu boş olan bu medreselerde görev yapan 140 müderrisin kaydı mevcuttur. Bazı yabancı seyyahlar da Anadolu şehirlerindeki medreselerden övgüyle söz ederler. Amasya’ya gelen Perrot, 1861’de buradaki medreseyi ve eğitim hayatını gördüğünde Amasya’yı Anadolu’nun Oxford’u diye nitelemişti (Souvenirs d’un voyage en Asie mineure, s. 453).

Dersler, Konular ve Medrese Dereceleri. Medrese programında yer alan konular ve dersleri aklî ve naklî, dinî ve din dışı ilimler, doğrudan ve dolaylı olarak programda okutulanlar olmak üzere sınıflandırılabilir. Medresede okutulan dersler esas itibariyle cüz’iyyat denilen hesap, hendese, hey’et ve hikmet dersleri; alet ilimleri (ulûm-ı âliye) kabul edilen belâgat (meânî, bedî‘, beyân), mantık, kelâm, Arap sarf ve nahvi, dil ve edebiyatı dersleri; ulûm-ı âliye denilen tefsir, hadis ve fıkıh derslerinden oluşmaktaydı. Derslerde belirli kitaplar takip edilirdi. Bu kitapların hemen tamamı Arapça idi, ancak eğitim dili Türkçe, eğitim metodu ise genelde takrir tarzındaydı. Müderris İslâm dünyasının Gazzâlî, Ebû Hafs en-Nesefî, Adududdîn el-Îcî, Sa‘deddin et-Teftâzânî, Seyyid Şerîf el-Cürcânî, Kādî Beyzâvî, Zemahşerî ve Râzî gibi üstatlarının klasik metinler haline gelmiş olan Arapça

kitaplarını takrir eder, tartışmalar, soru-cevaplar Türkçe olurdu.

Medrese ders kitapları İslâm dünyasında meşhur olan, üzerlerine pek çok şerh ve hâşiyenin yazıldığı kitaplardı. Bunlar genellikle Osmanlı öncesi dönemde yazılmış eserler olmakla birlikte içlerinde Molla Fenârî'nin Fuṣûṣü'l-bedâyiʿi, Molla Hüsrev'in Dürerü'l-ḥükkâm ve Ġurerü'l-aḥkâm'ı, ayrıca Mirḳâtü'l-vüṣûl ile bunun şerhi Mirʾâtü'l-uṣûl'ü, Molla Gürânî'nin Ġāyetü'l-emânî ve Ebüssuûd Efendi'nin İrşâdü'l-ʿaḳli's-selîm adlı tefsiri, Birgivî'nin nahivden ʿAvâmil ve İẓhârü'l-esrâr'ı, İbrâhim b. Muhammed el-Halebî'nin Mülteḳa'l-ebḥur'u gibi Osmanlı âlimleri tarafından yazılanları da vardı. Osmanlı âlimlerinin önceki eserlere yazdıkları şerh ve hâşiyeler de ders kitabı veya yardımcı kitap olarak medreselerde takip edilirdi. XV-XVI. yüzyıllarda Osmanlı medreselerinde okutulan otuz üç kitaptan on üçünün İran'da, onunun Mısır'da, yedisinin Mâverâünnehir, Hârizmşah ve Fergana'da, üçünün Anadolu ve Horasan'da yetişen müellifler tarafından yazıldığı anlaşılmaktadır.

XVII-XVIII. yüzyıllarda medreselerde işlenen konular ve derslerle ilgili nesir ve nazım halinde müfredat programlarının yazıldığı bilinmektedir. Bunlar arasında İshak Tokadî'nin Manzûme-i Tertîb-i Ulûm'u, Saçaklızâde Mehmed Marʿaşî'nin çok kapsamlı ve sistemli Arapça Tertîbü'l-ʿulûm'u, Müderris Ali Uşşâkī'nin Kasîde fi'l-kütübi'l-meşhûre fi'l-ulûm'u, bir heyet tarafından hazırlanan Kevâkib-i Sebʿa ve Erzurumlu İbrâhim Hakkı'nın Tertîbü'l-ulûm adlı eserleri sayılabilir. Kevâkib-i Sebʿa, 1728-1741 yılları arasında İstanbul'da Fransız büyükelçisi olan Marquis de Villeneuve'ün hükümeti adına medrese eğitimi ve mahiyeti hakkında bilgi istemesi üzerine Reîsülküttâb Mustafa Efendi'nin başkanlığında bir heyet tarafından yazılmıştı. Bu eserde Osmanlı medreselerinde sınıfın değil dersin geçildiği, her dersin başlangıç (iktisâr), orta (iktisad) ve ileri (istiksâ) seviyelerinde ele alınıp her ders için en az üç kitabın takip edildiği, talebenin ders hazırlaması, dersin işleniş tarzı, hoca-talebe münasebetleri hakkında bilgiler yer almaktadır. Ayrıca XVI. yüzyıl başlarında Taşköprizâde, XVII. yüzyılda Kâtib Çelebi, daha sonra Şeyhüislâm Seyyid Feyzullah Efendi, Bursalı İsmâil Hakkı, Abdullah Ahıskavî ve XIX. yüzyılda Cevdet Paşa medrese programlarıyla ilgili önemli bilgiler vermişlerdir.

Taşköprizâde'nin, 1525-1545 yıllarındaki müderrisliği sırasında en aşağı

medreseden 60 akçeli en yüksek medreseye kadar çeşitli medreselerde kelâmdan Ḥâşiyetü't-Tecrîd ve Şerḥu'l-Mevâḳıf'ı, fıkıhtan Şerḥ-i Ferâʾiż'i, Sadrüşşerîa'nın Şerḥu'l-Viḳâye'sini ve el-Hidâye'yi, usûl-i fıkıhtan et-Tavżîḥ ve et-Telvîḥ'i, hadisten Meṣâbiḥu's-sünne ve Meşâriḳu'l-envâri'n-nebeviyye'yi, Buhârî'yi, tefsirden Beyzâvî'nin Envârü't-tenzîl'ini, belâgattan el-Muṭavvel ve Şerḥ-i Miftâḥ'ı okuttuğu belirtilir (Mecdî, s. 525-526).

XV ve XVI. yüzyıllarda felsefî konular ve matematik, mühendislik, tıp gibi teknik konular Osmanlı medrese programında yer almakta ve okutulmakta iken felsefî ve teknik konuların zamanla neden ve nasıl gerilediği meselesi en çok durulan bir husustur. Taşköprizâde, daha 1540'larda medresede tartışmalı kelâm ve matematik bahislerinin ulemâ arasında önemini yitirmesinden, ilim seviyesinin düşmesinden yakınmaktadır. Kadızâdeliler ve Sivâsîzâdeliler arasındaki yersiz tartışmalara bizzat şahit olan Kâtib Çelebi muhtemelen bunun da tesiriyle artık seviyeli, faydalı kelâm ve felsefe tartışmalarının yerini lüzumsuz zıtlaşma ve inatlaşmaların aldığını belirtmiştir. Kâtib Çelebi, medreselerde matematik derslerinin de eskisi gibi okutulmadığına temas ederek fıkhî meseleler için matematik ve hesap derslerinin önemini vurgulamaktadır.

Medrese programında tarih, coğrafya, Türk edebiyatı ve Fars edebiyatı yer almadığı halde Osmanlı medreselerinden yetişen, daha sonra yıllarca müderrislik yapan birçok âlimin tarih kitapları yazdığı, bunların içinde divan sahibi şairlerin olduğu bilinmektedir. Medrese programında doğrudan bulunmayan tarih ve coğrafyaya medresede çeşitli ders kitaplarının ve konuların okunması sırasında ihtiyaç duyulduğu, bu sebeple medrese muhitinde yazılan veya tercüme edilen birçok tarih ve coğrafya eserinin olduğu dikkati çeker.

Osmanlı devlet teşkilâtına dair anonim bir eser olan Hırzü'l-mülûk'e göre (s. 195) medreseye devam eden bir talebe önce bir miktar sarf ve nahivle diğer başlangıç derslerini (muhtasarât) ayrıca mantık, kelâm ve meânî okur, İstanbul'a gelince Hâşiye-i Tecrîd medreselerinin her birinde üçer dörder ay kalarak her müderristen beş altı ders görüp dört beş yıl zarfında Semâniye medreselerine ulaşır, orada bir yıl kadar durur, ardından padişah medreselerine girer, birçok âlimden yararlanarak yirmi beş-otuz yaşlarında

mülâzım olup medreseye veya kadılığa tâlip olurdu. Hezarfen Hüseyin Efendi'nin Telhîsü'l-beyân'ında ise medresede ders usulü muteber kitapların yerleşmiş geleneğe göre sırayla okunması, müderristen hangi konu ve kitaplar nereye kadar okunduysa elindeki temessüke düzenli işlenmesi, başka bir müderrisin temessüksüz talebeyi kabul etmemesi, her

ilimde aşağıdan yukarıya doğru gerekli kitapların sırayla okunması şeklinde özetlenmiştir.

Osmanlı medreselerinde dereceleri göstermek üzere birbirinden ayrı gibi görünen, aslında birbiriyle bağlantılı olan üç ayrı usulün kullanıldığı bilinmektedir. Bunlar Hâşiye-i Tecrîd, Hâşiye-i Miftâh, Hâşiye-i Telvîh medreseleri şeklinde kitap adlarına; yirmili, otuzlu, kırklı, ellili, altmışlı şeklinde müderrise ödenen günlük ücretlere ve nihayet hâriç, dâhil, Sahn, altmışlı, Süleymaniye, dârülhadis şeklinde medreselerin statüsüne göre yapılmış derecelendirmelerdir. Kelâmla ilgili Ḥâşiyetü't-Tecrîd adlı kitabın okutulduğu Tecrid medreselerinde müderrise günlük 20-25 akçe arasında ücret ayrılmıştı. Bu medreselere bundan dolayı yirmili de deniyordu. Belâgata dair Miftâḥu'l-ʿulûm'un okutulduğu Miftah medreseleri 30-35 akçelikti. Kırklı medreseler bunların bir üst kısmını oluşturuyordu. Bunun üzerinde hâriç ellili medreseler vardı ve müderrise ayrılan tahsisat 50 akçeydi. Hâriç elliliyi dâhil ellili denilenler izliyordu. XVI. yüzyıldan sonra devlet erkânının yaptırdığı medreselerin statüsü dahil kategorisindeydi. Sahn-ı Semân medreseleri de 50 akçe ücretli müderrislere veriliyordu. Ayasofya Medresesi altmış akçelik olup buna altmışlı deniyordu. XVI. yüzyılda Süleymaniye medreseleriyle bu tasnif sistemi değişip genişledi. XVIII. yüzyıldan itibaren giderek iki hâriç, iki dâhil, iki Sahn, iki altmışlı, üç Süleymaniye ve bir dârülhadis olmak üzere ibtidâ-i hâric, hareketi hâric; ibtidâ-i dâhil, hareketi dâhil; mûsıle-i Sahn, Sahn-ı Semân; ibtidâ-i altmışlı, hareketi altmışlı; mûsıle-i Süleymâniyye, hâmise-i Süleymâniyye, Süleymaniye, dârülhadîs-i Süleymaniyye dereceleri oluştu (Cevdet, I, 108-117). Bu sistem Osmanlı Devleti'nin sonuna kadar devam etti.

Osmanlı medrese sisteminde özellikle XVI. yüzyıl ortalarından itibaren kendi içinde çeşitli hareketlilikler yaşanmıştır. Medrese-kadılık-müftülük görevlerine ait derecelerin birbirine uyumu sağlanarak genelde müderrislikten kadılığa, bazan da kadılıktan müderrisliğe geçişin olduğu

görülmektedir. Medrese derecelerinin zaman zaman değiştiği de dikkati çeker. Meselâ 955'te (1548) İstanbul Şehzade Medresesi elli akçelik iken altmış akçeliye yükselmiş, 979'da (1571) Selçuk Sultan müderrisliği elli akçelikten kırk akçeliye düşürülmüş, 1032'de (1623) hâriç seviyesinde olan Mehmed Paşa Medresesi dâhil derecesine çıkarılmış, dâhil derecesinde olan Soğukkuyu (Pîrî Paşa) Medresesi hâriç derecesine indirilmiştir. Eyüp'te Zal Mahmud Paşa (Şah Sultan) Medresesi 1028'de (1619), İstanbul'da Koca Sinan Paşa Dârülhadisi 1031'de (1622), Bursa Hudâvendigâr Medresesi 1062'de (1652) altmışlıya yükseltilmiştir. Kayseri Huand Hatun Medresesi 957'de (1550) 30 akçelik iken daha sonra kırklı ve 1062'de (1652) ellili derecesine ulaşmıştı. Medrese derecelerindeki bu değişiklikler genellikle müderrislerin kıdem durumlarıyla ilgili olup bir süre sonra medrese eski derecesine dönmektedir.

Esas itibariyle medrese bir vakıf kurumu olduğundan işleyişi, malî kaynakları, bunların kullanılması ve denetlenmesi tamamıyla vakıf kuralları içinde yapılırdı. Ancak konu toplum eğitimini ilgilendirdiği için devletin daima sıkı bir denetimi vardı. Bütün medreseler önceleri kazaskere bağlı iken XVI. yüzyıl sonlarından itibaren yüksek dereceliler şeyhülislâma verilmiş, diğerleri kazaskerlerde kalmıştı. XIX. yüzyılda teşkilât meşihat makamına devredilmiştir. Her bir medresenin yönetimi genellikle müderrisin sorumluluğunda idi. Talebenin gördüğü derslerin deftere kaydını da müderris yapardı. Geliri ve kapasitesi küçük olan medreselerde ayrı bir mütevelli olmayıp bu görevi de müderris yerine getirmekteydi. Talebenin çalışmasını, medresedeki inzibatı ve gündelik hayatı müderris takip ederdi. Vakıfların ve bunun içerisinde medreselerin nezareti farklı yetkililerin uhdesindeydi. Meselâ külliye olarak Fâtih sadrazamların, Beyazıt şeyhülislâmların, diğer bazı külliyeler ise Dârüssaâde ağalarının nezâretinde bulunurdu. Ayrıca kadılar derslerin şartlara uygun yapılıp yapılmadığını, yolsuzluk vb. konuları bazan şikâyet üzerine, bazan re'sen teftiş ederdi. Nitekim XVI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren medrese talebelerinin giderek artan taşkınlıkları, müderrislerin derslerini ve diğer görevlerini gereği gibi yerine getirmemeleri üzerine devlet başta kadılar olmak üzere bütün ilgililere hükümler göndermekte idi (Akdağ, XI/1-4 [1950], s. 361-387).

Medrese eğitiminin temel unsurunu müderrisler oluştururdu. Osmanlı

sisteminde talebelerin hangi medresede okuduğu değil hangi hocalardan ders aldığı önemliydi. Özellikle icâzetnâmelerde hoca silsilesine vurgu yapılırdı. Genel olarak Fahreddin er-Râzî ekolünün medrese eğitim sisteminde büyük etkisi olmuş, Molla Fenârî, Molla Yegân, Hızır Bey ve sonraki ulemâ ile bu ekol sürdürülmüştür. İlk Osmanlı medreselerinde ders veren müderrislerin çoğu İslâm dünyasının tanınmış ilim merkezlerinde yetişmişler, sonradan gelerek ders vermek üzere istihdam edilmişlerdir. Tarihî kayıtlara göre Molla Yegân hacda tanıştığı genç âlim Molla Gürânî'yi Edirne'ye davet etmiş, II. Murad çok beğenip takdir ettiği Gürânî'ye Bursa Yıldırım ve Kaplıca medreselerini vermiş, ardından şehzadesine (II. Mehmed) hoca olmasını istemiştir. Kuruluş asırlarında İslâm dünyasının çeşitli merkezlerinde tahsil görüp Osmanlı ülkesine dönenlerin sayısı da oldukça fazladır. XIV-XVI. yüzyıllarda Anadolu'dan İslâm ülkelerine giden âlimlerden ellisinin İran'da, yirmi yedisinin Mısır'da, onunun Mâverâünnehir'de, dokuzunun Suriye ve ikisinin Irak'ta öğrenim gördüğü tesbit edilmiştir (Lekesiz, s. 27-28).

Medrese Müştemilâtı ve Gündelik Hayat. Medreseler genellikle tek katlı, bir avlu etrafında bir dershane ile talebe odalarından oluşan kâgir binalardır. Dershane, müderris odası ve dânişmend hücreleri hemen her medresede bulunmaktadır. Medreselerde ayrıca bir mescid yer almaz, genellikle bir mihrap yeri olan dershanelerde vakit namazları kılınırdı.

Medreselerin eğitim ve ilmî faaliyetlerini sürdürmesinde önemli bir unsur da buralarda mevcut vakıf kütüphaneleriydi. Bazı medreselerde ise kütüphane odası olmayıp vakıf kitaplar dershanenin dolaplarında istifadeye sunulurdu. Sahn medreselerinin dördünde de kütüphane bulunduğu, ancak buradaki kitapların daha Fâtih Sultan Mehmed'in sağlığında veya II. Bayezid devrinde cami kütüphanesine

nakledildiği bilinmektedir. Mahmud Paşa, İstanbul ve Hasköy'deki medreselerinde birer kütüphane kurmuştu. XVI. yüzyılın ikinci ve üçüncü çeyreğinde yaptırılan medreselerin çoğunda artık kütüphanenin medreseyi tamamlayıcı bir unsur olarak düşünüldüğü görülmektedir. XVII ve XVIII. yüzyıllarda çeşitli hizmetlerde bulunan ümerâ ve ulemâ, Anadolu ve Rumeli'nin muhtelif şehir ve kasabalarında medrese kütüphaneleri oluşturdular. XVII. yüzyıl sonlarında Köprülü ailesinden Merzifonlu Kara

Mustafa Paşa Çarşıkapı'da ve aynı aileden Amcazâde Hüseyin Paşa Saraçhane'deki külliyeleri içerisinde birer medrese kütüphanesi teşkil ettiler. Şeyhülislâm Feyzullah Efendi'nin de Fatih'teki medresesi içinde zengin bir kütüphanesi vardı. 1150 (1737) sayımında burada 1965 kitap mevcuttu (Erünsal, s. 28, 64-66, 106-110).

Büyükçe bir oda hacminde ve genellikle kubbe ile örtülü olan dershane zemini hasır veya kilimle kaplanırdı. Öğrenciler minderler üzerine oturur, müderris büyükçe bir rahle önünde oturduğu yerden ders anlatırdı. Süleymaniye ve Fâtih medreselerinin her birinde merkezî konumda birer dershane bulunmaktadır. Genelde ise her medresede bir dershane mevcuttur. Medrese avlusunda çoğunlukla bir kuyu, müstakil suyu olan medreselerde ortada bir şadırvan veya bir köşede sebil yer alırdı. Bunun dışında çamaşırhane, gusülhane, abdesthane için ayrılmış mekânlar vardı. Koca Sinan Paşa'nın İstanbul Divanyolu'ndaki Mimar Sinan eseri olan medresesi on altı hücresi, dershanesi, ortada şadırvan ve kuyusu, helâsı, yol tarafındaki hazîresi, sebili ve Koca Sinan Paşa'nın türbesiyle XVI. yüzyıl medrese tipine bir örnek teşkil eder.

Medrese hayatının belirli ve sade bir özelliği vardı. Medreselerde haftanın beş günü ders verilir, salı ve cuma günleri tatil olurdu. Molla Fenârî talebenin ders kitaplarını, özellikle o sırada eserleri meşhur olan Teftâzânî'nin kitaplarını istinsah edebilmeleri için pazartesiyi de ekleyerek tatil günlerini üçe çıkarmıştı (Mecdî, s. 51). Hoca Sâdeddin Efendi kendi zamanında bu usulün devam ettiğini belirtir (Tâcü't-tevârîh, II, 414). Bununla birlikte iki gün tatil İslâm dünyasında köklü bir gelenekti.

Medresede dersler sabah ve ikindi namazı sonrası olmak üzere iki devre olurdu. Ancak icâzete esas olan dersler sabah dersleriydi. Hücre denilen medrese odaları genellikle icâzet alma seviyesine gelmiş kıdemli, yetenekli, dânişmend denilen öğrencilere verilirdi. Medreselerde okuyan talebe mevcudu bugünün okullarında olduğu gibi çok değildi. Meselâ XVI. yüzyılda Bursa'daki elli medreseden otuz üçünde her birinde beş-yirmi iki arasında olmak üzere toplam 363 hücre bulunmakta, bunlarda 348 talebe kalmaktaydı (Hızlı, Osmanlı Klasik Döneminde Bursa Medreseleri, s. 159). Normal olarak medreselerde on-on beş oda bulunurdu.

1792 yılında Fâtih medreselerinin Sahn ve Tetimme kısımlarında toplam 445 kişi mevcuttu. Bunların onu müderris, kırk beşi mülâzım, üçü muîd, 198'i molla, 181'i refik, sekizi çömezdi. Yirmi bir kişi de o sırada taşradaydı (Kütükoğlu, s. 178). Bu tarihte Süleymaniye medreselerinde toplam 131 hücrede on bir müderris, iki bevvâb ve bir nâib dışında 223 kişi oturmakta olup bunların 128'i hücre sahibi talebe, doksan ikisi refik ve çömezdi. Üç kişi de geçici olarak kalıyordu (a.g.e., s. 125). Aynı tarihte İstanbul'daki medrese odalarında kalan 2947 talebeden 1193'ünün tek başına, 1097'sinin ikişer kişi, 403 talebenin üçer kişi, altmış dokuz kişinin ise dört beş kişi olarak bir odayı paylaştığı tesbit edilmiştir. Medrese hücreleri aslında bir talebe için olmakla beraber zaruretler sebebiyle bazı hücrelerde muhtemelen geçici olarak üç dört talebenin kaldığını sayımlar göstermektedir. XVIII. yüzyıl sonunda Edirne'deki on yedi medresede toplam 224, XIX. yüzyılda Kayseri'deki yirmi iki medresede 593 talebenin ders gördüğü bilinmektedir (Cihan, V, 177-178).

Birçok medresede yer darlığı yüzünden oda sahibi olan mollanın rızası ile "refik" denilen ikinci bir talebe bulunurdu. Ayrıca kıdemli talebenin yemeğini pişirmek, mangalını yakmak, odasını temizlemek, çamaşırını yıkamak, suyunu getirmek üzere "çömez" veya "sarf mollası" adı verilen genç bir talebe de aynı odada kalırdı. Bu hizmetleri karşılığında dânişmend ona derslerinde yardımcı olur, çalışmalarını kontrol eder, pişen yemekten de yedirirdi. Aslında medresede hocaya ve talebeye, diğer personele medresenin bağlı olduğu imaretten genellikle yemek ve yiyecek dağıtılıyordu. Fakat XVIII ve XIX. yüzyıllarda vakıf gelirlerinin azalması veya ortadan kalkması yüzünden birçok medresede yemek çıkmamış ve sadece fodula (bir çeşit ekmek) verilmiştir. Bazılarında bu imkân bile kalmamıştır. İlim taliplerine destek verilmesi bir gelenek olduğundan medrese civarındaki evlerden ve konaklardan da öğrencilere yiyecek maddeleri gönderilirdi, ayrıca ihtiyaçları olan kışlık odun ve giyecek yardımı yapılırdı. Medrese talebesiyle toplum arasında yüzyıllar boyunca gelenek halini almış bir ortak anlayış oluşmuştu.

İhtiyaç sahibi talebeler, üç aylarda ve özellikle ramazanlarda medresenin tatil olmasından faydalanıp kasaba ve köylere dağılırlar, buralarda imam-hatiplik, vâizlik yaparak elde ettikleri parayla geçinmeye çalışırlardı. "Cerre çıkma" denilen bu uygulama medrese talebelerinin halkı tanımasına, onlarla

bütünleşmesine de yardımcı olurdu.

Medrese talebesi arasında zaman zaman zorbalık ve ahlâk dışı işler yapanlar olurdu. Daha XVI. yüzyıldan itibaren devletin resmî kayıtlarına intikal eden şikâyetler dikkat çekicidir. Özellikle suhte / softa denilen medrese talebelerinin isyanı XVI. yüzyılın ikinci yarısına damgasını vurmuştur. Taşra medreselerinde sayıları çok artan talebeler gruplar oluşturarak çeşitli eşkıyalık hareketlerine karışmışlar, yüzyılın sonlarına doğru âdeta bütün Osmanlı Devleti'ni sarsan Celâlî isyanlarının öncüleri olmuşlardır (Akdağ, XI/1-4 [1950], s. 361-387). Sadece taşra medreseleri değil İstanbul'daki büyük medreselerde de talebelerin zaman zaman devleti müdahaleye zorlayacak problemlere yol açtıkları dikkati çekmektedir. Osmanlı kroniklerine intikal eden bu türden birçok olayın mevcut olduğu belirtilmelidir. Bilhassa öğrencilerin "kemerbaşı" denilen bir nevi temsilci seçtikleri ve bunların seçiminde bazan sert bir mücadelenin yaşandığı görülmektedir. 1201'de (1787) seçim için toplanan talebeler

arasında kavga çıkmış, birçok talebe yaralanmış, şeyhülislâm dairesi kavgaya karışanları yakalayıp ele başılarını sürgüne yollamıştı (Taylesanîzâde Hâfız Abdullah Efendi Tarihi, s. 184). Ayrıca Tetimme medreselerinde bazı kapıların geceleyin kapanmaması sebebiyle dışarı çıkıp uygunsuz işlere karışan talebelerden şikâyet edildiğine ve kefilsiz talebenin medresede barındırılmaması istendiğine dair kayıtlara rastlanır (Ahmed Refik, s. 50). Medreselerde şikâyetler üzerine teftişler yapıldığı gibi belirli aralıklarla mûtat teftişlerin gerçekleştirildiği, kefilsiz olan veya şehirde ahlâk ve âdâba aykırı harekette bulunanların cezalandırıldığı bilinmektedir. 1792 yılında bu amaçla medreselerde umumi bir teftiş ve sayım yapılmıştır. Bu gibi hallerde dışarıdan İstanbul'a gelmiş olan kimselerin kefile bağlanması, kefili olmayanların geldikleri yerlere geri gönderilmesi esastı (Kütükoğlu, s. 26).

Osmanlı Devleti'nde medrese kuruluştan XIX. yüzyıla kadar ilmî ve fikrî hayatta etkili, devlet ve toplumu belirli seviyelerde yönlendiren bir kurumdu. Şer'î ve hukukî mevzuatın tedvini, idarî ve askerî müesseseler yanında vakıf sistemi gibi toplumsal kurumların teşkili ve benimsenmesinde, devletin zorlandığı yerlerde çözümler üretilmesinde sistemin temel bir unsuru olarak faaliyet göstermişti. Osmanlı dünya görüşü

ve zihniyetinin oluşmasında, devlet-halk, devlet-asker ilişkilerinde dengeli ve uzlaştırıcı ortamın sağlanmasında, dinî ilimler başta olmak üzere tarih, coğrafya ve edebî sahalardaki eserlerin telifinde, her alandaki tercüme eserlerin özellikle II. Murad ve III. Ahmed dönemlerinde heyetler halinde yapılan tercüme faaliyetlerinde, devlet kanunnâmeleri ve birçok arazi kanunnâmesinin, büyük vakfiyelerin hukuk ve örf ile uyum içerisinde hazırlanmasında, XIX. yüzyıl öncesinde ve sonrasında girişilen ıslahat faaliyetlerinde, değişik dinî ve ırkî zümreleri kucaklayan anlayışın oluşmasında ulemânın ve medrese eğitiminin önemli rolü olduğu söylenebilir. Bununla beraber başlangıçta dinamizm kaynağı olan medrese zamanla hantal duruma gelerek es-nekliğini kaybetmiş, daha da önemlisi kendini yenileyecek zihniyet gelişim ve dönüşümünü sağlayamamıştır.

İçeride ve özellikle dışarıda çok hızlı ve çok defa da aleyhte gelişmelerle sarsılan Osmanlı Devleti alternatif olabilecek çözüm arayışları içerisine girmişse de medrese sistemi kendini yenileyememiştir. XVIII. yüzyılın ikinci yarısında Mühendishâne-i Bahrî-i Hümâyun ve Mühendishâne-i Berrî-i Hümâyun’un kurulmasıyla daha önce önemli ölçüde bünyesinde barındırdığı teknik eğitimden mahrum kalmış, XIX. yüzyılın birinci yarısında tıphânenin teşkiliyle tıp tahsilinden, Avrupaî mekteplerin, ardından mülkiyenin kurulup devlet imkânlarıyla donatılması sonucu da önemli ölçüde fikrî ve idarî alandan uzak kalmıştır. 1826’da Evkāf-ı Hümâyun Nezâreti teşkil edilip bütün vakıf gelirleri devlet hazinesine alınınca medrese ve ulemânın malî imkânları daralmış, nizâmiye mahkemelerinin teşkili ve daha sonra hukuk mektebinin ortaya çıkmasıyla büyük ölçüde yargı alanından uzaklaştırılmış, sadece din hizmetleri ifa eden bir konuma gelmiştir.

XIX. yüzyılda II. Mahmud ve II. Abdülhamid dönemlerinde eğitim konusunda ıslahat ve yenilikler yapılırken en çok ıslaha muhtaç olan medrese ihmal edildi. Bu tutum muhtemelen medresenin ve temsil ettiği zihniyetin ıslahının çok zor, hatta mümkün olmadığı kanaatine dayanmaktaydı. II. Abdülhamid’den sonra İttihatçılar devrinde Şeyhülislâm Mûsâ Kâzım ve Mustafa Hayri efendiler zamanında ciddi olarak medrese ıslahı yapılmak istendi. Islâh-ı Medâris Komisyonu oluşturulup çeşitli nizamnâmeler hazırlandı. Geleneksel yapısından tamamen farklı, mektep tarzında yeni program dârü’l-hilâfe medreselerinde uygulanmaya başlandı.

Ayrıca Medresetü'l-kudât, Medresetü'l-eimme ve'l-hutabâ (1913), Medresetü'l-vâizîn (1913), Medresetü'l-mütehassısîn (1914), Medresetü'l-hattâtîn (1914), Medresetü'l-irşâd (Medresetü'l-eimme ve'l-hutabâ ile Medresetü'l-vâizîn'in birleştirilmesiyle, 1919) kuruldu. Ancak I. Dünya Savaşı ve arkasından imparatorluğun tasfiyesi sebebiyle bu okullar uzun süreli olmadı. XX. yüzyılın başlarından itibaren Beyânülhak, Sırât-ı Müstakîm ve Sebîlürreşâd gibi devrin muhafazakâr mecmualarında medreseyi değerlendiren, çözüm önerileri ileri süren makaleler yazıldı. Medreseler, 3 Mart 1340 (1924) tarihli Tevhîd-i Tedrîsat Kanunu ile Maarif Vekâleti'ne devredildi ve kanunun neşrinden on üç gün sonra bütün medreseler kapatıldı.

BİBLİYOGRAFYA

BA, A.DVN, nr. 829, 852; BA, HH, nr. 52166, A 55088; BA, Cevdet-Zabtiye, nr. 3453; BA, Cevdet-Maarif, nr. 2173; BA, KK, nr. 6534; BA, İE-Vakıf, nr. 2042; BA, İE-Tevcihat, nr. 492; Fatih'in Teşkilât Kanunnâmesi (nşr. Abdülkadir Özcan, TD, sy. 33 [1982] içinde), s. 39; Âşıkpaşazâde, Târih (Atsız), s. 119; Neşrî, Cihannümâ (Unat), I, 63; Hırzü'l-mülûk (haz. Yaşar Yücel, Osmanlı Devlet Teşkilâtına Dair Kaynaklar içinde), Ankara 1988, s. 195; Mecdî, Şakāik Tercümesi, s. 51, 525-526; Hezârfen Hüseyin Efendi, Telhîsü'l-beyân fî Kavânîn-i Âl-i Osmân (haz. Sevim İlgürel), Ankara 1998, s. 204; Hoca Sâdeddin, Tâcü't-tevârîh, İstanbul 1280, II, 414; Kâtib Çelebi, Mîzânü'l-hak fî ihtiyâri'l-ehak (nşr. Orhan Şaik Gökyay), İstanbul 1980, s. 17-21; Defterder Sarı Mehmed Paşa, Zübde-i Vekāyiat (nşr. Abdülkadir Özcan), Ankara 1995, s. 68; G. Perrot, Souvenirs d'un voyage en Asie mineure, Paris 1864, s. 453; Taylesanîzâde Hâfız Abdullah Efendi Tarihi: İstanbul'un Uzun Dört Yılı (haz. Feridun M. Emecen), İstanbul 2003, s. 74, 95-97, 112-114, 184; Cevdet, Târih, I, 108-117; Lutfî, Târih, VIII, 124; Ahmed Refik [Altınay], Onuncu Asr-ı Hicrîde İstanbul Hayatı, İstanbul 1917, s. 50; Uzunçarşılı, İlmiye Teşkilâtı, tür.yer.; Cahid Baltacı, XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri, İstanbul 1976; Ayverdi, Avrupa'da Osmanlı Mimârî Eserleri I-IV, tür.yer.; Mustafa Bilge, İlk Osmanlı Medreseleri, İstanbul 1984; Erünsal, Türk Kütüphaneleri Tarihi II,

s. 3, 28, 64-66, 106-110; Hulusi Lekesiz, Osmanlı İlmi Zihniyetinde Değişme (yüksek lisans tezi, 1989), Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, tür.yer.; Abdülaziz Bey, Osmanlı Âdet, Merasim ve Tabirleri (nşr. Kazım Arısan - Duygu Arısan Günay), İstanbul 1995, I, 76-81; Cevat İzgi, Osmanlı Medreselerinde İlim, İstanbul 1997, I-II; A. Popoviç, "Les medrese dans les Balkans: Des premièrs innovations du milieu du XIXe siècle á nos jours", Madrasa: La transmission du savoir dans le monde musulman (ed. N. Grandin - M. Gaborieau), Paris 1997, s. 279-288; Mefail Hızlı, Mahkeme Sicillerine Göre Osmanlı Klasik Dönemi Bursa Medreselerinde Eğitim-Öğretim, Bursa 1997; a.mlf., Osmanlı Klasik Döneminde Bursa Medreseleri, İstanbul 1998; Yekta Demiralp, Erken Dönem Osmanlı Medreseleri (1300-1500), Ankara 1999; Fahri Unan, "Osmanlılarda Medrese Eğitimi", Osmanlı, Ankara 1999, V, 149-160; Ahmet Cihan, "Osmanlı Medreselerinde Sosyal Hayat", a.e., V, 176-186; Mübahat S. Kütükoğlu, XX. Asra Erişen İstanbul Medreseleri, Ankara 2000; Ömer Özyılmaz, Osmanlı Medreselerinin Eğitim Programları,

Ankara 2001, s. 21-46; Mustafa Akdağ, "Türkiye Tarihinde İçtimaî Buhranlar Serisinden: Medreseli İsyanları", İFM, XI/1-4 (1950), s. 361-387; Turan Gökçe, "934 (1528) Tarihli Bir Deftere Göre Anadolu Vilayeti Medreseleri ve Müderrisleri", TİD, sy. 11 (1996), s. 163-175; Zeki Salih Zengin, "II. Meşrutiyet Döneminde Osmanlılar'da Medreselerin Islahı Çalışmaları", Diyanet İlmî Dergi, XXXIV/2, Ankara 1998, s. 43-52; Ekmeleddin İhsanoğlu, "Osmanlı Medrese Tarihçiliğinin İlk Safhası (1916-1965)", TTK Belleten, LXIV/240 (2001), s. 541-582; a.mlf., "Osmanlı Medrese Geleneğinin Doğuşu", a.e., LXVI/247 (2002), s. 849-904.

Mehmet İpşirli

Hint Alt Kıtasında Medrese.

Bu bölgede eğitim kurumlarına medresenin yanı sıra câmia, dârülulûm, dersgâh, dâr, mekteb, kalıc gibi adlar da verilmiştir. Genellikle küçük eğitim kurumlarına medrese, farklı ilim dallarında eğitim veren büyük kurumlara câmia ve dârülulûm denilmekte, dersgâh ise daha küçük medreseler için kullanılmaktadır.

Hint alt kıtasındaki medreselerin tarihi dört döneme ayrılarak incelenebilir. Birinci dönem ilk fetihlerden Gazneliler'in bölgeye hâkim olmasına kadar geçen süreyi (711-986), ikinci dönem Gazneliler'den başlayıp XIX. yüzyılın ortalarına kadar olan çok geniş bir zaman dilimini, üçüncü dönem bölgenin İngiliz yönetiminde bulunduğu 1858-1947 yılları arasını, son dönem de 1947'den günümüze kadar devam eden zamanı kapsar.

İslâmiyet'in Hindistan'a girişiyle birlikte İslâm toplumunun Suffe tarzı eğitim metodu buralara taşındı. Camilerde kurulan ders halkalarında bir yandan genç nesillere dinî ilimler okutulurken bir yandan da başka dinlere mensup yerli halka İslâmiyet öğretiliyordu. Bu devirde ilimler daha tam olarak ayrılmadığı için eğitimin merkezinde hadis bulunmaktaydı. Diğer taraftan yerli halk İslâm'ı öğrenirken Araplar da burada karşılaştıkları matematik ve diğer bilimlere dair eserleri Arapça'ya çevirerek bilimsel alt yapıyı kurmuşlardır (tercüme faaliyetleri için bk. Aziz Ahmed, Hindistan'da İslâm Kültürü Çalışmaları, s. 153-157). Bu dönemde bölgede müstakil medreselerin varlığından söz etmek mümkün değildir.

İkinci dönemin başlangıcını oluşturan Gazneliler devrinde Sultan Mesud zamanında Lahor'a gelen hadis ve tefsir âlimi Şeyh Muhammed İsmâil Lâhûrî vefatına (448/1056) kadar burada ders vermiş ve öğrenci yetiştirmiştir. Tasavvuf klasiklerinden Keşfü'l-maḥcûb'un yazarı Hücvîrî, Sultan Mesud'un saltanatının son yıllarında Lahor'a gelmiş ve burada vefat etmiştir. Bölgenin en büyük tarikatı olan Çiştiyye de bu dönemde yapılanmıştır. Gurlular, bölgede Gazneliler zamanında başlayan düzenli medrese eğitimini yaygınlaştırarak daha sistemli hale getirdiler. 1192 yılında Ecmîr'i fetheden Muizzüddin Gûrî'nin burada yaptırdığı medreseler haklarında kesin bilgi bulunan en eski eğitim kurumlarıdır. Muhammed Bahtiyâr Halacî de Bengal ve Bihâr'ı fethedip buralarda çok sayıda medrese inşa ettirmiştir.

Delhi Sultanlığı'nın temellerini atan Kutbüddin Aybeg medreselerin yaygınlaşmasına önem verdi. Vali Nâsırüddin Kabâce'nin Mültan'da yaptırdığı Kubbetü'l-İslâm adlı medresede Çiştî şeyhi Ferîdüddin Mes'ûd (Genc-i Şeker) fıkıh okudu. Delhi ve Bedâûn'daki Medrese-i Muizzî'ler, Şemseddin İltutmış tarafından Gurlu Hükümdarı Muizzüddin

Muhammed’in hâtırasına yaptırıldı. Ayrıca Fîrûzî (1227) ve Nâsıriyye (Delhi 1237) medreseleri yine Şemseddin İltutmış’ın yaptırdığı diğer önemli eğitim kurumlarıdır. Meşâriḳu’l-envâri’n-nebeviyye müellifi Radıyyüddin es-Sâgānî bu devirde yetişen meşhur bir hadis âlimidir. Delhi Sultanı I. Nâsırüddin Mahmud Şah zamanında Calender’de içinde bayram namazlarının da kılındığı büyük bir medrese yaptırıldı. XIII. yüzyılın ikinci yarısında Türkistan, Horasan ve Bağdat çevresinde Moğollar’dan kaçan âlimlerin Hindistan’a sığınmasının ardından din eğitiminde büyük mesafeler alındı. Aynı gelişme tıp, mimari ve sanat alanlarında da görüldü. Delhi Halacîleri döneminde (1290-1321) elli beş kadar âlimin bölgedeki medreselerde hocalık yaptığı bilinmektedir. Bu devirde yaşayan Çiştî şeyhi Nizâmeddin Evliyâ dinî ilimlerin öğretilmesini teşvik etmekteydi. Onun, müridleri için Kur’an tercümesi ve fıkıh dersi de ihtiva eden bir yıllık eğitim müfredatı hazırlattığından söz edilmektedir. Bu dönemde Delhi ilim ve eğitimde Kahire, Şam ve İsfahan ayarında bir şehir haline geldi.

Tuğluklular’dan Fîrûz Şah, 1352 yılında Delhi’de kendi adıyla anılan dönemin en büyük medresesini inşa ettirdi. Medresenin giderleri için devlet bütçesinden ödenek ayıran Fîrûz Şah’ın otuz civarında medrese ve mescid yaptırdığı kaydedilmektedir. Bu devirde bazı Sanskritçe eserler Farsça’ya çevrilmiştir. XIV. yüzyıl sonunda Timur’un Hindistan’da yaptığı tahribat sırasında medreseler ve diğer dinî yapılar da büyük zarar gördü. Lûdîler zamanında (1451-1526) Behlûl-i Lûdî, Timur’un tahribatının etkilerini ortadan kaldırmak için çaba sarfetti. Yeni kurulan Agra şehrinde açılan medreselerde Fars dili eğitimine önem verildi. Celâleddin ed-Devvânî ile Sehâvî’ye talebelik yapan Seyyid Refîuddin Şîrâzî’nin gayretleriyle medreseler tekrar revaç buldu. İskenderi Lûdî döneminde eğitim ve ilimde şöhret yapmış olan Şeyh Abdullah ve Şeyh Azîzullah adlı iki kardeşin medresedeki derslerine sultan da katılmaktaydı. Seyyidler devrinde de (1414-1451) medrese geleneği aynı şekilde devam etti. Bîbî Racey Begüm’ün 1456 yılında Jaunpûr’da kendi adına inşa ettirdiği medrese dönemin önemli eserlerindendir.

Güney Hindistan’da hüküm süren Behmenîler devrinde (1347-1527) Gülberge, Bîder, Kandehar, İliçpûr ve Devletâbâd şehirlerinde çok sayıda medrese açıldı ve düzenli bir eğitim sistemi kuruldu. Başvezir Mahmûd-ı Gâvân’ın Bîder’de yaptırdığı medresenin kalıntıları günümüze ulaşmıştır.

Daha sonra Âdilşâhîler Bîcâpûr'da, Nizamşâhîler Ahmednagar'da, Kutubşâhîler Gûlkünde'de (Golkonda) ve Mahmud Halacî Mâlvâ'da medreseler inşa etti.

Gucerât bölgesi 1408-1584 yılları arasında bir ilim merkezi haline geldi. Başta Ahmedâbâd şehri olmak üzere bölgede kurulan medreselerde birçok ilim adamı yetişti. Ali el-Müttakī el-Hindî, Muhammed Tâhir el-Fettenî, Kutbüddin el-Mekkî en-Nehrevâlî gibi Sehâvî ve İbn Hacer'e talebelik yapan ilim adamları bu medreselerde müderrislik yaptılar.

Bâbürlüler devrinde eğitim ve öğretim daha sistemli bir hale geldi, müderrislere ve talebelere maaş bağlandı. Hümâyun Şah zamanında Delhi'de büyük bir medrese kurulup müderris Şeyh Hüseyin'in yönetimine verildi. Ekber Şah, yayımladığı bir fermanla ilim ve sanatın öğrenilmesi ve yayılması için çaba sarfedilmesini istedi. Bu yıllarda İran'ı terkederek Hindistan'a gelen çok sayıda âlim medreselerin güçlenmesinde önemli rol oynadı. Şeyh Zeynüddin Hânî 1534'te Agra'da bir medrese yaptırdı. Maham Anaga Begüm, 1561 yılında Delhi'de Eskikale'nin yanında Hayrü'l-menâzil adıyla bir medrese inşa ettirdi. Bâbürlüler döneminde mescidmedrese birlikteliğine önem verildi. Yeni yapılan mescidlerin her tarafında inşa edilen küçük odacıklar müderris ve talebelerin ikametine ayrıldı. Delhi'deki Mescidi Fetihpûrî ve

Mescidi Ekberâbâdî bunun en belirgin örnekleridir. Cihangir zamanı meşhur hadis âlimi Abdülhak ed-Dihlevî'nin yetiştiği dönemdir. Hadis ilminin yeniden canlanmasında büyük payı olan Cihangir, çıkardığı bir fermanla vâris bırakmadan ölen zenginlerin mallarının medrese ve hankahlara harcanmak üzere devlete intikal ettirilmesini sağladı. Siyâlkût şehrinde masrafı Şah Cihan'ın vakfettiği köylerin gelirleriyle karşılanan Abdülhakîm es-Siyâlkûtî'nin medresesi döneminin en meşhur eğitim kurumudur. Delhi'deki Cami-Mescid civarında yapılan 1060 (1650) tarihli Dârü'l-bekā adlı medrese de önemli yapılardandır. Bu devirde Evrengzîb Şah'ın dayısı Emîrülümerâ Şâeste Han'ın Dakka'da deniz kenarında inşa ettirdiği medrese ve cami XIX. yüzyılın ilk yarısına kadar gelmiş, daha sonra harap olmuştur.

Bâbürlü hükümdarları arasında âlimleri en fazla himaye eden Evrengzîb

zamanında Delhi'de kurulan Rahîmiyye Medresesi, Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'nin babası Şah Abdürrahîm'in idaresinde büyük başarı gösterdi ve XIX. yüzyılın sonlarına kadar ilim merkezi olarak önemli hizmetler gördü. Şah Veliyyullah, oğulları Abdülazîz, Refîuddin, Abdülkādir ve torunları ile daha birçok meşhur âlim burada okudu, ders verip talebe yetiştirdi. Hint alt kıtasında oluşan fikir ekollerinin büyük bir kısmı kendilerini bu medresenin temsil ettiği düşünceye nisbet eder. Evrengzîb'in Leknev'de bağışladığı arsa üzerine Molla Kutbüddin'in 1693 yılında kurduğu Dârülulûm-i Firengî Mahal'in (Medrese-i Nizâmiyye) başta gelen özelliği, Kutbüddin'in oğlu Molla Nizâmeddin Sihâlvî tarafından hazırlanan ve "ders-i Nizâmî" diye anılan müfredatının üç asır kadar başarı ile uygulanmış olmasıdır. Bu müfredat başka medreseler tarafından da benimsenmiş ve küçük değişikliklerle günümüze kadar devam etmiştir. Dârülulûm-i Firengî Mahal maddî kaynak sıkıntısı sebebiyle 1980'li yıllarda kapandı (bk. FİRENGÎ MAHAL). Evrengzîb'den sonra da Hindistan'da yeni medreseler açıldı. Emîr Gāzîüddin Han Fîrûz Ceng'in Delhi'de yaptırdığı Medrese-i Gāzîüddin Han ve yanındaki mescid bunlar arasında zikredilebilir. Bu medrese, İngilizler'ce 1825 yılında Delhi AngloOriental College (Delhi College) adıyla yeniden eğitime başladı. Bölgenin önemli fikir ve hareket adamları kolejin İslâm eğitimi veren bölümünden (Oriental Department) mezun olmuştur. Râmpûr'da Nevvâb Feyzullah Han tarafından 1774'te kurulan Medrese-i Âliye, Kalküta'da 1780 yılında açılan Medrese-i Âliye ve Nâsırüddin Muhammed Şah'ın Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'ye tahsis ettiği medreseler de önemlidir. Sonuncusu 1857 savaşında büyük zarar görmüş ve sonradan tamamen ortadan kalkmıştır. Şahcihanpûr, Râmpûr, Bihâr ve Madras'ta yıllarca müderrislik yapan Molla Abdülalî Bahrülulûm el-Leknevî, özellikle Bengal ve Madras bölgelerinde ilmî faaliyetlerin güçlenmesine önemli katkı sağladı. Leknev'de Mevlânâ Fazl-ı İmâm Hayrâbâdî tarafından kurulan Medrese-i Hayrâbâdî, Şah Abdülazîz ed-Dihlevî'nin eğitim halkalarına katılmış olan oğlu Mevlânâ Fazl-ı Hak Hayrâbâdî ile şöhrete kavuştu.

Bâbürlüler'in sonlarında başta Delhi olmak üzere Pencap bölgesindeki bazı şehirleri yakıp yıkan (1739) Nâdir Şah Afşar,

Hindistan'dan ayrılırken imparatorluk kütüphanesini de beraberinde İran'a götürdü. Ayrıca Maratalar, Catlar, Sihler ve İngilizler'in saldırılarıyla

müslüman şehirlerindeki medrese ve camiler büyük zarar gördü. Müslüman eğitim sistemine yönelen en yıkıcı darbe İngilizler'in Bâbürlü Devleti'ne son verdiği 1858'den sonra yaşandı. Geleneksel medrese eğitimi Batı tarzı yapılanma içerisine sokulmak istendi, medreselerin yerine kolejler alternatif olarak getirildi. Bu dönemde müslümanlar arasında fikrî arka planı bulunan ilk medrese yapılanması Diyûbend kasabasında gerçekleştirildi. Mevlânâ Muhammed Kāsım Nânevtevî'nin etrafında toplanan bir grup âlim ve talebe 15 Muharrem 1283'te (30 Mayıs 1866) Uttar Pradeş eyaletinin Sehârenpûr vilâyetine bağlı Diyûbend kasabasında kurdukları medrese, yeni bölümlerinin açılması ve bir üniversite görünümü kazanmasının ardından Dârülulûm-i Diyûbend adını aldı ve eğitimin yanında araştırmaya da önem vermeye başladı.

1866-1900 yılları arasında Dârülulûm-i Diyûbend'e bağlı kırka yakın yeni medrese kuruldu. Bunlar arasında Medrese-i Sehârenpûr (Kasım 1866; daha sonra adı Mezâhirü'l-ulûm oldu), Medresetü'l-gurebâ Kāsımü'l-ulûm (Muradâbâd, 1878'de adı Câmia Kāsımiyye olarak değiştirildi), Câmia İslâmiyye Arabiyye (Amroha 1880), Câmia Reşîdiyye (Raypûr 1895), Medrese-i Emîniyye (Delhi 1897), Câmia Arabiyye Ta'lîmüddin (Dubhel 1908) ve Hayrü'l-medâris (Calender 1931) özellikle önemlidir (ayrıca bk. DÂRÜLULÛM). Bugün Diyûbendî nisbesiyle anılan kişiler tarafından kurulan medreselerin sayısı binlerle ifade edilmektedir.

Rahîmiyye Medresesi'nde yetişen Hindistan ehl-i hadîs ekolünün kurucusu Nezîr Hüseyin Dihlevî, sonradan ehl-i hadîs ekolünün üniversitesi diye anılan ve Medrese-i Miyân Sâhib olarak tanınan müesseseyi Delhi'de açtı. Bu ekolün önemli isimlerinden Abdullah Gaznevî ve Gaznevî ailesi medrese geleneğini canlı tuttu. Amritsar'daki Medrese-i Gazneviyye'nin adı 1901'de Dârülulûm-i Takviyetü'l-İslâm olarak değiştirildi. Abdülgafûr Gaznevî tarafından 1919 yılında Amritsar'da kurulan Medrese-i Selefiyye Gazneviyye onun vefatından sonra Dârülulûm-i Takviyetü'l-İslâm'a katıldı. Muhammed İbrâhim Âravî'nin Âra'da (Bihâr) tesis ettiği Medrese-i Ahmediyye (1880), günümüzde doksan kadar küçük medresenin bağlı bulunduğu bir kurum olarak faaliyetlerine Dârülulûm-i Ahmediyye Selefiyye adıyla Derbhanga'da devam etmektedir. Ehl-i hadîs düşüncesinin etkin olduğu Câmia Arabiyye Dârüsselâm pek çok bölüm ve birimiyle bir üniversite görünümündedir. Delhi'deki Dârülhadîs-i Rahmâniyye 1947'de

bütün bina, emlâk ve kütüphanesiyle Câmia Milliyye İslâmiyye'ye katılmıştır (ehl-i hadîs medreseleri için bk. Ebû Yahyâ İmam Han Nevşehrevî, s. 108-188; M. Eslem Seyf, s. 482-515).

Nedvetü'l-ulemâ hareketinin eğitim kurumu olan Dârülulûm-i Nedvetü'l-ulemâ hareketin merkezinin Leknev'e taşınmasından iki ay sonra açıldı (2 Kasım 1898). Geleneksel ve modern yaklaşımlar arasında bir çizginin benimsendiği medresede ders-i Nizâmî biraz değiştirilerek uygulanmakta ve İngilizce zorunlu ders olarak okutulmaktadır. Kurulduğu dönemlerde önemli toplumsal ve dinî görevler üstlenerek farklı ekolleri bir araya getirmeyi başaran bu medresenin Hindistan'ın birçok yerinde şubeleri açıldı, onun programına göre eğitim yapan medrese ve okullar kuruldu. Şiblî Nu'mânî ve arkadaşları tarafından 1914 yılında A'zamgarh'ta açılan Dârülmusannifîn Şiblî Akademi araştırma ve yayın faaliyetleri açısından önemli bir kuruluştur (bk. NEDVETÜ'l-ULEMÂ). Dârülulûm-i Nedvetü'l-ulemâ çizgisinde yer alan Medresetü'l-ıslâh 1906'da tesis edilen Encümen-i Islâhu'l-müslimîn tarafından 1908'de Medrese-i Islâhu'l-müslimîn adıyla A'zamgarh'a bağlı Sarâyımîr'de eğitime başladı. Halen faaliyet gösteren medresede tefsir, hadis ve Arap dili çalışmalarına ağırlık verilmektedir (bk. MEDRESETÜ'l-ISLÂH).

Klasik tarzdaki medreselerden biri de Haydarâbâd'da 1874 yılında kurulan Câmia Nizâmiyye'dir. İlkokuldan başlayarak doktoraya kadar farklı seviyelerde eğitim veren medresenin çeşitli ihtisas birimleri vardır. Muhammed Hamîdullah zengin bir kütüphanesi bulunan bu kurumda yetişmiştir. Patna'daki Medrese-i İslâmiyye, Şemsü'l-Hüdâ düzenli bir yapılanmaya ve ders müfredatına sahiptir. 1922'de Madrasa Examination Board tarafından oluşturulan bu medresenin programı pek çok medreseye uygulanmıştır. Medresede ilkokuldan lisans sonuna kadar eğitim verilmektedir.

Ahmed Rızâ Han Birelvî'nin düşünceleri etrafında şekillenen Birelvî ekolünün (Cemâat-i Ehl-i sünnet) ilk medresesi 1904 yılında Ray Bireli'de kurulan Dârülulûm-i Manzarü'l-İslâm'dır. Bazı eski medreseler de sonradan bu ekole bağlanmıştır. Lahor'daki Dârülulûm-i Nu'mâniyye, Bedâûn'daki Medrese-i Şemsü'l-ulûm, Patna'daki Medrese-i Hanefiyye, Muradâbâd'daki Câmia Naîmiyye, Lahor'daki Dârülulûm-i Hizbü'l-ahnâf,

Ray Bireli'deki Dârülulûm-i Mazharü'l-İslâm ve Nagpûr'daki Câmia Arabiyye İslâmiyye Birelvî ekolünün diğer medreseleridir.

Bu dönemde başta Leknev ve Bombay şehirlerinde olmak üzere Şiîler'in de

çeşitli medreseleri vardı. 1890'da Seyyid Nâzım tarafından Leknev'de kurulan Câmia Nâzımiyye'de İsnâaşerî Şiîliği'ni benimseyen ailelerin çocuklarına ilkokuldan lisans üstüne kadar eğitim verilmektedir. 1892'de açılan Sultânü'l-medâris de benzer bir eğitim programına sahiptir. Leknev'deki Medresetü'l-vâizîn, Vârânasi'deki (Benâres) Câmia İmâmiyye, Mîrat'taki Câmia Mansabiyye diğer Şiî medreseleridir. Müsta'lî İsmâilîler'den olan Dâvûdî Bohrâ cemaatinin kırk üçüncü dâîsi Abd-i Ali Seyfeddin'in 1813 yılında Sûret'te kurduğu el-Câmiatü's-Seyfiyye bir eğitim ve araştırma kurumudur.

1947'den sonra Pakistan'da medreseler kendi hallerinde bırakılmış, Hindistan'da ise getirilen üniversite eğitim sistemi sebebiyle medreseler üzerinde dolaylı kısıtlamalar söz konusu olmuştur. Medrese mezunlarını sadece müslümanlar tarafından kurulan Hemderd (Hamdard), Aligarh, Osmâniye ve Câmia Milliyye İslâmiyye gibi üniversitelerin kabul etmesi başka bir engel olarak ortaya çıkmaktadır. Günümüzde Dârülulûm-i Diyûbend ve bağlı bazı medreseler, Dârülulûm-i Nedvetü'l-ulemâ, Medresetü'l-ıslâh, Birelvî ekolünün bir kısım medreseleri, ehl-i hadîs ekolüne bağlı Câmia Selefiyye ve diğer medreseler faaliyetlerini sürdürmektedir. Modernleşmeye ve ülke şartlarına bağlı olarak yeni bölümlerin açıldığı bu medreselere ek dersler konulup kolej statüsüne yakın bir şekil kazandırılmıştır (Hindistan'daki medreseler için bk. UDMİ, XX, 190-193).

Pakistan'da 1947 yılından sonra medrese sayısında hızlı bir artış gözlenmektedir. Geleneksel medrese ekolleri, Doğu Pakistan'ın Bengladeş adıyla bağımsızlığını ilân ettiği 1971 yılına kadar burada da yapılanmış, bu tarihten itibaren Pakistan'a ağırlık vermiştir. 1780'de Kalküta'da kurulan Medrese-i Âliye'nin 1947'den sonra Dakka'ya intikal etmesi Bengladeş eğitim tarihi açısından önemlidir. Pakistan'da ilkokuldan üniversiteye kadar modern tarzda eğitim kurumları oluşturulmasına rağmen medreseler önemini yitirmemiş, medrese eğitimi devletin eğitim sistemi içerisine

alınmış ve üniversitelerle iş birliği yapmaları sağlanmıştır. Ziyâülhak döneminde medrese diplomalarının belli imtihanlardan geçmek şartıyla üniversite dengi sayılması benimsenmiştir. Pakistan'da bulunan medreselerin sayısı 1962'de 700 olarak tesbit edilmişken (Haque, XIV/4 [1975], s. 292) 1984 yılında 1800'ü geçmiştir. Cami ve tekkelerde verilen eğitim bunun dışındadır. Fıkıh ve özellikle Hanefî fıkhı ehl-i hadîs ekolününkiler hariç bütün medreselerin temel dersidir.

Lahor'da 1947'den sonra kurulan Câmia Eşrefiyye, Câmia Medeniyye ve Câmia Naîmiyye medreselerinde ihtisas çalışmaları da yapılmaktadır. Medrese-i Kāsımü'l-ulûm, Medrese-i Hizbü'l-ahnâf ve Dârülulûm-i Takviyetü'l-İslâm'da normal medrese müfredatı yanında Kur'an tercümesi ve tefsirine ayrı bir önem verilmektedir. XIX. yüzyılın sonunda Lahor'da açılan Câmia Nu'mâniyye günümüzde eski canlılığını kaybetmiştir. Gucranvâlâ'daki Medrese-i Arabiyye, Medrese-i Selefiyye, Medrese-i Eşrefü'l-ulûm ve Medrese-i Nusretü'l-ulûm bölgenin büyük medreselerindendir. Faysalâbâd'da da Medrese-i İşâatü'l-ulûm, Câmia-i Selefiyye ve Dârülulûm-i Mamun Kancen adlı medreseler bulunmaktadır. Mültan'daki yeni medreseler içerisinde her birinde 2000'i aşkın öğrenciye eğitim verilen Medrese-i Kāsımü'l-ulûm, Medrese-i Envârü'l-ulûm, Hayrü'l-medâris ve Medrese-i Bâbü'l-ulûm önemli kuruluşlardır. Bahâvelpûr'daki Medrese-i Abbâsiyye (Câmia-i İslâmiyye) köklü bir tarihe sahiptir. Serhad bölgesinde 150 civarında medrese faaliyette olup bunların arasında Peşâver'deki Dârülulûm-i Serhad, Dârülulûm-i Câmia Eşrefiyye, Akora Hatak'taki Dârülulûm-i Hakāniyye, Merdân'daki Dârülulûm-i İslâmiyye Arabiyye, Hezara'daki Medrese-i Osmâniyye ve Benûn'daki Medrese-i Âliye Mi'râcü'l-ulûm ilk sıralarda yer almaktadır. Âzad Keşmir'de de yirmiye yakın medrese bulunmaktadır. Sind eyaletinin merkezi olan Karaçi'de çeşitli fikir ekollerine ait çok sayıda büyük medrese mevcuttur. Diyûbendî ekolünün medreselerinden 1952 yılında kurulan Dârülulûm-i Karaçi içerisinde ilkokuldan yüksek ihtisasa, hastahaneden kültürel ve sportif faaliyetlerin yapıldığı mekânlara kadar pek çok bölüm ve birim mevcuttur. Diğer büyük medrese, 1955 yılında kurulan ve Câmia-i Ulûm-i İslâmiyye adıyla da anılan Medrese-i Arabiyye İslâmiyye'dir. Bunlardan başka Dârülulûm-i Emcediyye (Karaçi), Rüknü'l-İslâm Câmia-i Müceddidiyye (Haydarâbâd-Sind) ve Câmia-i Arabiyye Riyâzü'l-ulûm (HaydarâbâdSind) bu eyalette 1947'den sonra açılan medreselerden

birkaçıdır. Belûcistan eyaletinde ise çeşitli fikir ekollerine ve cemaatlere ait elli civarında medrese bulunmaktadır.

Medreseler genellikle müderrisler, talebeler ve medresenin idarî işlerini yürüten görevlilerden oluşur. Bu basit yapılanma medreselerin büyüklüğüne ve eğitim merhalelerine göre genişleyebilir. Meselâ Dârülulûm-i Diyûbend'de serperest-i a'lâ (rektör), muhtemim (sekreter), sadr-ı müderrisîn (müdür, başmüderris, dekan), müderris ve müftü gibi görevliler vardır.

Medrese eğitimi bölgede Gazneliler, ardından Gurlular tarafından sistemli hale getirilmiş, gelir gideri, kapasitesi ve hedefleriyle belli bir müessese yapılanması sağlanmıştır. Sayılarının artmaya başladığı XII. yüzyıldan XV. yüzyılın başlarına kadar üniversite ayarındaki üst düzey medreselerde nahiv, fıkıh, usûl-i fıkıh, tefsir, tasavvuf, hadis, edebiyat, mantık ve kelâmdan oluşan dokuz ilim dalına ait toplam yirmi kitap okunmaktaydı. Hindistan'da geliştirilen "nisab" veya "nisâb-ı ta'lîm" adlı program günümüze kadar gelmiştir. Şeyh Abdullah ve Şeyh Azîzullah kardeşler, Gūrîler döneminde müfredata mantık ve felsefe gibi aklî ilimlerle yeni telif edilen bazı kitapları eklemişlerdir. Ayrıca yukarıdaki dokuz ilme belâgat da ilâve edilmiş, toplam on ilimde okunan kitap sayısı yirmi sekize yükselmiştir (Ebü'l-Hasenât en-Nedvî, s. 82-85). Müfredatın üçüncü dönemi, Mîr Fethullah Şîrâzî'nin Ekber Şah zamanında Hindistan'a geldiği tarih olan 991'de (1583) başlar. Felsefe ve aklî ilimlerin altın çağı kabul edilen bu devirde tıp, astronomi ve kimyaya önem verildi. Bu dersleri okutmaları için yabancı ilim adamları çağırıldı (Haque, XIV/4 [1975], s. 278). Ekber Şah'ın emriyle medreselerde başlangıç seviyesinde eğitim gören öğrencilerin okuyacağı ilimler belirlendi; ahlâk, aritmetik, ziraat, geometri, astronomi, ev işleri, yönetim kuralları, tıp, mantık, tabii ilimler, dinî ilimler ve tarih ilimlerinin yanında temel

Sanskritçe kaynaklar da programa konuldu (Keay, s. 121-122). Üst düzey medreselerde ise daha önce on olan ders sayısı on ikiye çıkarıldı; edebiyat müfredat dışı kalırken felsefe, hey'ethesap ve tıp zorunlu müfredata eklendi. Ṣaḥîḥ-i Buḫârî ilk defa bu sırada müfredata alındı (Ebü'l-Hasenât en-Nedvî, s. 86-87). Dördüncü dönemde adı öne çıkan iki âlim Şah Veliyyullah ed-Dihlevî ve Molla Nizâmeddin Sihâlvî olmuştur. Molla

Nizâmeddin'in ortaya koyduğu ders-i Nizâmî programında mantık, felsefe, hesap ve astronomiye büyük önem verildi. Ders sayısı azaltılmakla birlikte okunacak kitap sayısı arttırıldı. Hadiste üç olan kitap bire düşürülürken tasavvuf ve tıp programdan kaldırıldı. Kelâm ve usûl-i fıkıh ikişer kitaptan dörder kitaba çıkarıldı (a.g.e., s. 87-88). Buna göre toplam on bir ilimde kırk üç kitap programda yerini aldı. XVIII. yüzyılın ikinci çeyreğinde şekillenen ders-i Nizâmî müfredatın esası korunarak günümüzde de uygulanmaktadır. Müfredatın ana yapısı dil ve aklî ilimler temeline oturtulmuş, tefsir, hadis ve fıkıh gibi ilimlerden örnekler alınmıştır. Ancak müfredatta Hindistan'ın dinî ilim geleneğine damgasını vuran tasavvuf ve ahlâka dair bir kitabın bulunmaması çok eleştirilmiş ve bu programın Molla Nizâmeddin gibi bir sûfîye mal edilemeyeceği ileri sürülmüştür (Şeyh Muhammed İkrâm, Rûd-i Kevs̱er, s. 606). Şah Veliyyullah ise programın ağırlık noktasına sarf, nahiv ve mantıkla birlikte hadis ve Kur'an ilimlerini koymaya çalışmıştır. Şiblî Nu'mânî de ders-i Nizâmî'yi eleştirenlerdendir. 1791'de müfredatta değişiklik yapılarak fizik, fıkıh, astronomi, aritmetik, mantık, belâgat ve nahiv zorunlu ders yapılmıştı. Bölgenin İngiliz etkisine girmesinden sonra imtihan sistemi getirilmiş (1820), ardından müfredata İngilizce dersi konulmuş (1826) ve Farsça resmî dil olmaktan çıkarılmıştı (1835).

1857 bağımsızlık savaşından sonra açılan medreseler yeni arayışlara girdiler. 1866'da Diyûbend Medresesi'nin kurulmasıyla yeni bir müfredat dönemi başlamış oldu. Bu müfredatta toplam on beş ilim ve altmış sekiz kitap yer alıyordu. Dârululûm-i Diyûbend'de açılan yeni birimlere bağlı olarak müfredata eklemeler yapıldı. Modern Hindistan tarihi, şehircilik, coğrafya, zooloji, botanik, iktisat, bilgisayar gibi dersler günümüz müfredatına konuldu. Pakistan ve Hindistan'daki medreselerde fikir ekollerine göre bazı değişiklikler olmakla birlikte bu son müfredat uygulanmaktadır. Yeni dönemde medreselerde bu program yedi sekiz yılda tamamlanmakta ve "kütüb-i müntehiyâne" adı verilen kitapları okuyan talebe fâzıl (lisans) diploması ile mezun olmaktadır. 1959'da medreselerin birbirine program bakımından uyum sağlaması amacıyla Vifâku'l-medârisi'l-Arabiyye kurulmuş ve 171 medrese bu oluşuma katılmıştır. Medrese mezunları, bazı sınavlardan geçmek şartıyla Pakistan'da özellikle Pencap Üniversitesi'nden denklik belgesi alma hakkına sahiptir.

Medreselerin Hint alt kıtasının İslâmlaşması ve dinî ilimlerin gelişmesinde önemli katkıları olmuştur. Özellikle Şah Veliyyullah bölgede hem hadis hem Kur'an araştırmalarında yeni bir çığır açmıştır. 1857'den sonra kurulan medreselerde hadis ilmi daha yoğun bir biçimde araştırma konusu yapılmış ve bu hususta yüzlerce eser yazılmıştır. Bölgede Kur'an eğitimi yaygın olmakla birlikte 1857'ye kadar tefsir ilminde öne çıkanların sayısı oldukça azdır. Kur'an tercümesi ve tefsir çalışmaları özellikle XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren artmıştır. Hanefî fıkhının en önemli merkezlerinden sayılan Hindistan'da Gazneliler'den itibaren Hanefî kitapları müfredatta sürekli olarak yer almıştır. Bu sebeple sonraki dönemlerde medreselerde yetişenler müstakil fıkıh kitapları ve fetva mecmuaları hazırlamışlardır. Bu zenginlik tasavvuf alanında daha da fazladır. Hücvîrî'nin Keşfü'l-maḥcûb'u ile başlayan tasavvufî eserler şeyhlerin sohbetlerinin derlendiği mecmualarla devam etmiştir. Medreseler özellikle bölgede Arap dili ve edebiyatının gelişmesinde etkili olmuştur. Kelâm, mantık, matematik ve diğer alanlarda da zengin bir literatür meydana getirilmiştir. Medreselerde yetişen din, ilim ve fikir adamları ülke yönetimi ve siyasetle de ilgilenmişler, İngiliz hâkimiyetinden sonra bağımsızlık hareketinde medrese hocaları ve öğrencileri genellikle ön saflarda yer almışlar, Pakistan ve Hindistan devletlerinin kurulmasının ardından devletin yapılanması ve yönetiminde söz sahibi olmuşlardır. Medreseler zaman zaman dünyadaki gelişmelerin dışında kalmakla eleştirilmiştir (eleştiriler için bk. Abdülgafûr, XVI/3 [1978], s. 22-35). Bir başka eleştiri de kız öğrencilere çok az yer verilmiş olmasıdır. Gazneliler'den itibaren bu yolda bazı tedbirler alınmış ve kızlar için medreseler açılmışsa da bunlar yeterli olmamıştır (Jaffar, s. 187-198; M. Takī Osmânî, Naẓra ʿâbira, s. 36, 45, 46).

BİBLİYOGRAFYA

Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, et-Tefhîmâtü'l-ilâhiyye, Haydarâbâd 1967, II, 288-298; F. E. Keay, Indian Education in Ancient and Later Times, London 1938, s. 114-115, 121-122, 136; Abdülhak, Merḥûm Dihlî Kâlic, Delhi 1945; Şiblî Nu'mânî, Maḳālât (nşr. Seyyid Süleyman Nedvî - Mes'ûd Ali Nedvî), A'zamgarh 1375/1955, III, 1-144; Asaf A. A. Fyzee, "Islamic

Studies in India”, Les mélanges Louis Massignon, Damascus 1957, II, 207; Rahmân Ali, Teẕkire-i ʿUlemâʾey Hind (trc. M. Eyyûb Kādirî), Karaçi 1961, s. 411-412; Ebû Yahyâ İmâm Han Nevşehrevî, Hindustân meyn Ehl-i Ḥadîs̱ ki ʿİlmî H̱idmât (nşr. M. Hanîf Yezdânî), Sahival 1391/1971, s. 108-188; S. M. Jaffar, Education in Muslim India, Delhi 1972, s. 38-39, 50-58, 72-73, 120-127, 140, 187-198; Nezr Ahmed, Câʾize-i Medâris-i ʿArabiyye-i Maġribî Pâkistân, Lahor 1972, II/1, s. 15-367; II/2, s. 370-376, 382, 473-579; Aziz Ahmad, “Activism of the Ulama in Pakistan”, Scholars, Saints and Sufis (ed. N. R. Keddie), London 1972, s. 257-272; a.mlf., Hindistan’da İslâm Kültürü Çalışmaları (trc. Latif Boyacı), İstanbul 1995, s. 33, 153-157; M. Rızâ Ensârî, Bânî-yi Ders-i Niẓâmî, Aligarh 1973; Ishtiaq Husain Qureshi, Ulema in Politics, Karachi 1974; Ziyaud-Din A. Desai, Centres of Islamic Learning in India, New Delhi 1978; M. Takī Osmânî, Naẓra ʿâbira ḥavle’t-taʿlîmi’l-İslâmî fî Bâkistân, Karaçi 1399/1979, s. 26, 29, 36, 45, 46, 54-56; a.mlf., Hemârâ Taʿlîmî Niẓâm, Karaçi 1410/1990, s. 27, 69-83, 87-106, 129-132; M. Yûsuf Bennûrî, Câmiʿatü Diyûbend el-İslâmiyye fî ḍavʿi’l-maḳālâti’l-Bennûriyye (nşr. M. Habîbullah Muhtâr), Karaçi 1410/1980, s. 30-62, 73-84; Bahtiyâr Hüseyin Sıddîkī, Berr-i Ṣaġīr Pâk u Hind key Ḳadîm ʿArabî Medâris kâ Niẓâm-ı Taʿlîm, Lahor 1982, s. 1-2, 11-29; Ebü’l-Hasenât en-Nedvî, Hindustân ki Ḳadîm İslâmî Dersgâheyn, Lahor 1989, s. 13-14, 16-18, 22, 28, 29, 31, 35-36, 41-43, 50, 52-53, 56-57, 82-90; K. Kaur, Madrasa Education in India: A Study of its Past and Present, Chandigarh 1990, s. 19-25, 33-35, 38, 44-75, 109; Şeyh Muhammed İkrâm, Âb-ı Kevs̱er, Lahor 1992, s. 19-53, 74-82, 115-117, 415-420; a.mlf., Rûd-i Kevs̱er, Lahor 1992, s. 606, 607; A. A. Powell, Muslims and Missionaries in Pre-Mutiny India, Richmond-Surrey 1993, s. 65-71, 79-80, 195-203; M. Eslem Seyf, Taḥrîk-i Ehl-i Ḥadîs̱ Târîḫ key Âʾîney meyn, Faysalâbâd 1994, s. 331-350, 482-515; Halid Zaferullah Daudi, Pakistan ve Hindistan’da Şâh Velîyullah ed-Dehlevî’den Günümüze Kadar Hadis Çalışmaları, İstanbul 1995; Abdülhamit Birışık, Hind Alt Kıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri, İstanbul 2001, tür.yer.; a.mlf., “Hindistan”, DİA, XVIII, 95-100; Jamia Hamdard Prospectus, New Delhi 2003, s. 20-21; Menâzır Ahsen Geylânî, Pâk u Hind meyn Müselmânân kâ Niẓâm-ı Taʿlîm u Terbiyet, Lahor, ts. (Mektebe-i Rahmâniye), tür.yer.; Seyyid Mahbûb Rizvî, Mükemmel Târîḫ-i Dârü’l-ʿulûm-i Diyûbend, Karaçi, ts. (Mîr Muhammed Kütübhâne-i Merkezi İlm ü Edeb), I-II; a.mlf., Dârü’l-ʿulûm-i Diyûbend ki Taʿlîmî H̱uṣûṣiyyet, Diyûbend, ts.; Ziyaul-

Hasan Faruqi, The Deoband School and the Demand for Pakistan, Lahor, ts. (Progressive Books), s. 27-42; Allah Bukhsh, The Ahle Sunnat Movement in British India (1880-1921), Lahore, ts., s. 41-47, 319; Emîn Ahsen Islâhî,

“Pâkistân meyn Dînî Taʿlîm kâ Ḥâl u Müstaḳbel”, Mîs̱âḳ, X/9, Lahor 1964, s. 6-11; Ziaul Haque, “Muslim Religious Education in Indo-Pakistan”, IS, XIV/4 (1975), s. 278, 280, 283-289, 292; Abdülgafûr, “Dînî Medâris”, Fikr o Naẓar, XVI/3, İslâmâbâd 1978, s. 22-35; Syed Shabhuddin, “Reorganisation of Madrasah Education”, Islam and the Modern Age, XI/1, New Delhi 1980, s. 89-98; M. İshak Sıddîkī, “Pâkistân key Dînî Medâris aôr Ḥükûmet”, Beyyinât, XXXVIII/3, Karaçi 1981, s. 35-38; Mazhar Muîn, “Pâkistânî Niẓâm-ı Taʿlîm meyn ʿArabî kâ İrtiḳā”, Mecelle-i Taḥḳīḳ Pencâb Yüniversiti, IX/1-4, Lahor 1987, s. 55-80; S. Jamal Malik, “Islamisation in Pakistan (1977-1985): The Ulama and Their Paces of Learning”, IS, XXVIII/1 (1989), s. 8-23; Sayyid A. S. Pirzada, “The Role of Deobandi Ulama in Pakistan’s Politics: 1947-1956”, South Asian Studies, VII/2, Lahore 1990, s. 64-81; Tariq Rahman, “The Teaching of Arabic to the Muslims of South Asia”, IS, XXXIX/3 (2000), s. 399-443; Iqbal Hussain, “From Traditional Roots to Nationalism-A History of the Farangi Mahal Family”, IC, LXXIV/3 (2000), s. 1-32; Nezîr Hüseyin, “Medâris”, UDMİ, XX, 180-193; Makbûl Beg Bedahşânî, “Hind [Ta‘lîm]”, a.e., XXIII, 190; Erdoğan Merçil, “Gazneliler”, DİA, XIII, 483; Ara Altun, “Gazneliler”, a.e., XIII, 485; K. A. Nizami, “Hindistan”, a.e., XVIII, 89-91.

Abdülhamit Birışık

MİMARİ.

İslâm dünyasında gelenekçi yöntemlerle idare edilen eğitim kurumları olan medreseler X. yüzyılda Irak’ta ortaya çıkmakla birlikte kurumsallaşmalarının XI. yüzyılın ilk yarısında Horasan ve Mâverâünnehir’de Gazneli, Karahanlı ve Büyük Selçuklu siyasî çevrelerinde gerçekleştiği bilinmektedir. Özellikle Vezir Nizâmülmülk’ün yaptırdığı Nizâmiye medreseleri bunların kapsam ve düzen bakımından teşkilâtlandırılmasında önemli rol oynamıştır.

İlk medrese binalarının kuruluş ve işleyişi hakkında fazla bilgi bulunmamakla beraber bunlar, Selçuklular'dan itibaren başta sultanlar olmak üzere önemli kişilerce kamu yararına vakıf eserler olarak tesis edilmiştir. Günümüze ulaşmış en eski medrese yapıları eş zamanlı olarak Gazneli, Karahanlı ve Selçuklu çevrelerinde görülür. Karahanlılar'a ait Semerkant'taki İbrâhim Tamgaç Han Medresesi ile (458/1066) Selçuklular'ın Nîşâbur, İsfahan, Merv, Bağdat, Hargird ve Rey gibi şehirlerde kurdukları medreselerden bugüne kadar gelen son ikisi, medrese mimarisinde tipik dört eyvanlı şemanın uygulandığını göstermektedir. Bu şemada dörtgen planlı avlunun her kenarında birer eyvan, bunların yanları ile köşelerinde müderris ve talebelerin barındığı hücreler yer almakta, biri giriş kısmına ayrılan eyvanlar derslik olarak kullanılmakta, kıble yönünde bulunan eyvan ise mihrap ilâvesiyle mescide dönüştürülmektedir. Sonraki örneklerde görülen helâ, hamam gibi birimlerle dershane ve hücre duvarlarına açılmış niş ve ocak gibi unsurların bu yapılarda da bulunduğu söylenebilir.

Horasan'ın sivil mimari örnekleriyle paralellik gösteren bu şema, İslâmiyet'in ilk yıllarında eğitimin sürdürüldüğü hocanın evinden hareketle geliştirilmiş olmalıdır. Öte yandan dönemin ev tasarımlarının sadece kapalı avlulu medreselere örnek olabileceğini ileri süren Aptullah Kuran dört eyvanlı şemanın kökenini Budist manastırlarına dayandırmaktadır. Ancak her amaca uygulanabilmesiyle son derece fonksiyonel olan bu şema Asya, Anadolu, Suriye, Mısır ve Kuzey Afrika gibi farklı coğrafyalarda değişik uygulamalarla değerlendirilmiş ve karakteristik medrese şeması ortaya konulmuştur.

Zengîler devrinde inşa edilen Busrâ'daki Gümüştegin (530/1136), Şam'daki Nûriyye (567/1172), Halep'teki Şâdbahtiyye (589/1193) medreseleri ve Nûriyye Dârülhadis Medresesi ile dârüşşifâ olarak faaliyet gösteren Nûriyye Bîmâristanı'nda (549/1154) genel hatlarıyla eyvanlı avlulu şema bulunmaktadır. Mütevazi ölçülerdeki bu yapıların sonraki dönemlerde Anadolu ve Mısır'da gelişecek medrese mimarisinin çıkış noktası olduğu anlaşılmaktadır. Zira Anadolu'daki ilk medrese yapıları olan Dânişmendliler'e ait, XII. yüzyılın ortalarından kalan Tokat ve Niksar'daki Yağıbasan medreselerinde Gümüştegin Medresesi'nin kapalı avlulu modeli kullanılmıştır. Zengîler'e bağlanan güçlü etkileri barındıran Artuklular'ın

açık avlulu Diyarbekir Zencîriye ve Mesûdiye medreseleri çift katlı tasarımları ile dikkati çeker. XII. yüzyılın sonlarında Muvahhidler döneminden itibaren Kuzey Afrika'da da gelişen medrese mimarisinde ise bölgeye özgü yerel üslûpların belirleyici olduğu görülmektedir (bk. MAĞRİB [Sanat]).

Öte yandan kitâbelerinden dört Sünnî mezhebin faaliyet gösterdiği bir fıkıh medresesi olarak tesis edildiği anlaşılan Mesûdiye Medresesi, Anadolu'da benzeri bulunmayan bir uygulamaya sahiptir. Abbâsî Halifesi Müstansır-Billâh'ın yaptırdığı Bağdat'taki Müstansıriyye Medresesi'nde (631/1234) âbidevî bir örnekle karşımıza çıkan bu uygulama daha çok Mısır'da görülür. Şiî Fâtımî hânedanının yıkılmasından sonra Sünnî Memlükler zamanında inşa edilen Kahire'deki Zâhiriyye (662/1264) ve Nâsıriyye (703/1304) medreselerinde bu anlayış hâkimdir. Zengî mimarisinin etkilerini taşıyan yapılarda her biri bir mezhebe tahsis edilen dört eyvanlı şema, Sultan Hasan Medresesi'nde (764/1363) her mezhebin eyvanların kolları arasındaki, kendi avluları olan bağımsız ünitelere yerleştirildiği düzende en olgun şekline bürünür. Âbidevî taçkapısı ve minareleriyle Orta Asya etkisini de barındıran yapı, mescid olarak kullanılan ana eyvanın önüne yerleştirilen türbeyle birlikte külliye haline gelmiştir.

Medrese mimarisinde diğer bir gelişim de Anadolu'da görülmektedir. Eyvan sayıları değişik olmakla birlikte revaklı, avlulu planda zenginleşen tasarımlarla karşılaşılır. Mescid, türbe gibi birimlerle ön cephelere katılan çeşme ve minare gibi unsurlar yanında zengin süsleme programları ile yapılar ilgi çekici olmuştur.

Anadolu medreseleri avlularının açık ve kapalı olmasına göre sınıflandırılır. Aydınlıklı bir kubbeyle örtülen kapalı avlulu model Isparta'daki Ertokuş (1224), Konya'daki Karatay ile (1251) İnce Minareli (1265) ve Kırşehir'deki Caca Bey (1273) medreselerinde sergilediği plan ve tasarım zenginliği ve sahip olduğu anıtsal niteliklerle Selçuklu döneminde gelişimini tamamlar. Germiyanoğulları'na ait rasathâne olarak tasarlanan Kütahya'daki Vâcidiye (1314), Osmanlılar'a ait Bursa'daki Lala Şâhin Paşa (1339) ve Gümüşhacıköy yakınındaki Hacı Halil Paşa (1415) medreseleri bu tipin Selçuklu sonrası örnekleridir.

Açık avlulu olarak tanımlanan medreselerde ise plan ve cephe tasarımlarındaki gelişim önemlidir. Konya'daki Sırçalı Medrese (1242), Akşehir'deki Taşmedrese (1250) ve Sivas'taki Burûciye Medresesi'nde (1272) giderek simetrikleşen plan kurguları, XIII. yüzyılın son çeyreğinde

Sivas'taki Gökmedrese ve Çifte Minareli Medrese ile Erzurum'daki Çifte Minareli Medrese'de en olgun şekline ulaşır. Son üç yapıda cephe tasarımına katılan çifte minareler dikkat çekmektedir. Aynı anlayış, Timurlu başşehri Semerkant'taki Bîbî Hanım (1404) ve Uluğ Bey (1417-1420) medreseleri gibi görkemli örneklerde uygulanışları ile Orta Asya medrese mimarisinin karakteristiğini ortaya koymuştur.

Tek avlu şemasını aşma yönünde yerel bir girişim gibi görünen XIV. yüzyıl sonlarından Mardin Îsâ Bey Medresesi'nin iki avlulu şeması bir kenara bırakılacak olursa Erzurum'daki Yâkutiye Medresesi (710/1310), Ermenek'teki Tolmedrese (740/1339-40), Niğde'deki Akmedrese (812-1409-10) gibi yapılarla açık avlulu tasarımların Selçuklu sonrasında da hâkim model olduğu görülür. Gotik etkiler içeren Peçin'deki Ahmed Gazi Medresesi'nde (777/1375-76) ana eyvan kubbeli yapılmış ve türbe olarak düzenlenmiştir. Ana eyvanın kubbeli bir birim olarak ele alınması ileride yerini kubbeli dershaneye bırakmasıyla sonuçlanır. Bu özellik Osmanlılar'da gerçekleşmiş, XIV. yüzyılda İznik'teki Süleyman Paşa Medresesi ile başlayıp XV. yüzyılda ağırlık kazanarak bütün medrese mimarisine hâkim olmuştur.

Anadolu ve Mısır medreselerinde dikkati çeken bir başka gelişim bu yapıların türbe, çeşme, sebil gibi unsurlarla birleşen küçük ölçekli külliyeler halinde değerlendirilmesidir. Öncelikle Zengîler'de avlunun merkezine yerleştirilen havuzlarla kendini gösteren su yapıları Anadolu ve Mısır'da çeşme, sebil, şadırvan gibi elemanlarla zenginleşir. Ancak Anadolu'da medreseler, cami ve mescid gibi yapılarla oluşturdukları kompleksler bakımından daha çeşitli uygulama alanı bulur. XII. yüzyılın başlarında Artukoğulları'nın Mardin'deki Emînüddin Külliyesi'nden başka ortak avluyu paylaşan cami ve medrese uygulamasının ilk örneği Dânişmendli dönemine ait Kayseri'deki Kölük Camii ve Medresesi'nde görülür. Aynı yerdeki Hacı Kılıç Camii ve Medresesi'nde (1249) yeniden ve başarıyla ele alınan model, Balat İlyas Bey Camii ve Medresesi'nde (1404)

uygulanmasının ardından XVI. yüzyılda Mimar Sinan’ın elinde gelişimini tamamlayacaktır. Ayrıca Divriği Ulucamii (625/1228), Kayseri’deki Huand Hatun Külliyesi (635/1238) gibi örneklerde medreselerin külliye programına ayrı yapılar olarak katıldığı görülür. Aynı modeli Selçuklu sonrasına taşıyan Manisa Ulucamii ve Medresesi 780 (1378-79), içte birbirine açılan kapıya sahip olmakla birlikte önceki örnekler gibi dışa açılan bağımsız kapılara sahiptir. Dönemin en ilgi çekici inşa denemesi ise zâviyeli olarak tasarlanan caminin üst katında bulunan medresesiyle Bursa’daki Hudâvendigâr Külliyesi’dir. Anadolu’da bir benzeri daha bulunmayan bu örnekte dönemin cami ve medrese mimarisine hâkim olan plan şemaları üst üste konularak eşsiz bir tasarım anlayışı içinde birleştirilmiştir.

Dârüttıb medresesi olarak faaliyet gösteren yapılarla bir arada tasarlandıkları için medreselerle aynı yapısal özellikleri taşıyan dârüşşifâlarda da benzer gelişim çizgisi bulunmaktadır. Şam’da Nûriyye Bîmâristanı ile başlayan dört eyvanlı, açık avlulu model, Kahire’deki Kalavun Bîmâristanı’nda (683/1284-85) dört eyvanlı avlunun çevresine yerleştirilen dârüşşifâ ve dârüttıb medresesinde aynı avluyu paylaşan çifte medrese modeline dönüşür. Anadolu’da bu model Kayseri’deki Gevher Nesibe Dârüşşifâsı (602/1205-1206), bitişiğindeki Sultan Gıyâseddin Keyhusrev Dârüttıb Medresesi ve Sivas’taki Keykâvus Dârüşşifâsı’nda olduğu gibi birbiriyle ilişkili, ancak iki ayrı bina halinde tasarlanan çifte medrese şeklinde görülmektedir. Gotik özellikler taşıyan görkemli taçkapısıyla dikkati çeken Mengücüklüler’e ait Divriği’deki Turan Melek Dârüşşifâsı’nda ise (625/1228) kapalı avlulu model çift katlı olarak uygulanmıştır. Selçuklu sonrasından Amasya Dârüşşifâsı iki işlevi barındıran açık avlulu bir yapıdır.

XV. yüzyılda özellikle sultanların inşa ettirdiği büyük medrese yapılarında revaklı, açık avlulu modelin simetrik plan kurguları içinde değerlendirildiği görülür. Bursa’daki Yıldırım (801/1399), Yeşil (822/1419) ve Murâdiye (829/1426) medreselerinde revaklı avlunun üç kenarına hücreler yerleştirilmiş, dördüncü kenarı da kubbeli dershaneye ayrılmıştır. Bu plan şeması İstanbul’da Fâtih medreselerinde de görülür. XV. yüzyıla ait Dâvud Paşa ve Koca Mustafa Paşa ile Amasya ve Edirne’deki II. Bayezid medreselerinde ise giriş yönünde hücreler yer almamıştır. Duvarları ikili

pencere dizileriyle hareketlendirilen Osmanlı medreselerinde bazan son derece yalın tasarımlara sahip taçkapının bulunduğu cephelerle diğer duvarlar arasında bir farklılık görülmez.

Edirne'deki Saatli Medrese'de (851/1447) yer alan, kubbeli dershaneyle eş büyüklükteki yazlık dershane özellikle iklim koşullarına bağlı değişik bir uygulamadır. Şamlı bir mimar tarafından yapıldığı için farklı olarak dört eyvanlı kare bir avluya sahip olan Merzifon'daki Çelebi Sultan Mehmed Medresesi (1414-1417) eyvanların arkasına yerleştirilen kubbeli dershaneleriyle dikkati çeker (bk. MEHMED I MEDRESESİ). Amasya'daki Kapı Ağası Medresesi (1489), sonraki yüzyılın ortasında Sinan'ın Cağaloğlu'nda Rüstem Paşa adına yaptığı medresede yeniden ele alacağı sekizgen planıyla ayrı bir yere sahiptir.

XVI. yüzyılda plan ve tasarımların zenginleştiği görülür. Mimarbaşılığı esnasında özellikle sultanlar için yaptığı medreselerde belirlenmiş plan ve tasarımların dışına pek çıkmayan Mimar Sinan, Süleymaniye Külliyesi'nde, Fâtih Külliyesi'nde uygulanan düzeni işlerken Sinan Paşa, Kara Ahmed Paşa, Mihrimah Sultan ve Sokullu Mehmed Paşa külliyelerinde aynı avluyu paylaşan camimedrese modelini en olgun şekline kavuşturur. Ancak Mimar Sinan'ın medrese mimarisine katkısı daha mütevazi ölçekli inşa faaliyetlerinde görülür. Yapıların birbirleri ve çevreleriyle olan ilişkilerine yoğunlaşan Sinan, külliye şemasına ya da sıkışık şehir içi dokusunun zorlayıcı topografyasına yerleştirmek zorunda kaldığı medreselerde bu şemanın dışına çıkarak yerleşme düzeni ve plan şemalarında değişikliklere gitmiş, medreseyi en sağlıklı konuma taşıyacağı değişik düzenlemeler ve tipolojik çözümler üzerinde durmuştur. Sinan'ın Edirne'deki Selimiye Külliyesi'nde medreselerin cami tarafına hücre yerleştirmesi, Süleymaniye Dârülhadis Medresesi'nde tek kanatlı bir planlamaya yönelerek medreselerle cami arasındaki görsel ilişkileri araştıran, Üsküdar'daki Şemsi Paşa Külliyesi'nde ise "L" şeklinde plan kullanarak manzara faktörünü değerlendiren tutumu, plan ve tasarımdaki farklılıkla birlikte tipolojik açıdan da medrese mimarisini zenginleştirmiştir. Bu bakımdan Süleymaniye Külliyesi'nde kuzeydeki medreseleri yamaca oturtmak için uyguladığı kademeli yerleşim düzeni, Kadırga'daki Sokullu Külliyesi'nde cami ile aynı avluyu paylaşan medresenin derslik kısmı altına aldığı girişle ortaya koyduğu yapısal çözüm, Üsküdar'daki Atik Vâlide Sultan Külliyesi'nde

medresenin derslik kısmını sokağı aşan kemerler üzerine oturtarak sağladığı çevresel uyum, onun mimari dehasının medrese yapılarındaki yansımaları olarak zikredilmesi gereken ayrıntılardır.

Eyüp'teki Sokullu Külliyesi'nde (976/1568-69) sergilediği tutum ise XVII. yüzyılda uygulanacak olan medrese merkezli külliye şemasının ilk örneğidir. Burada dershanenin önüne bâninin türbesini yerleştiren Sinan, Anadolu Selçuklu ve Memlük medreselerinde vurgulanan temayı yeniden ele almıştır. Koca Sinan Paşa, Gazanfer Ağa, Kuyucu Murad Paşa ve Ekmekçizâde Ahmed Paşa medreseleri gibi binalarda yapıların topografyaya göre şekillenmesi yanında elverdiği ölçüde tekrarlanan dershane-türbe ilişkisine sebilin de dahil edildiği görülür. XVII. yüzyılın sonlarında aynı modelin farklı düzenlerde uygulandığı Köprülü Mehmed Paşa, Kara Mustafa Paşa ve Amcazâde Hüseyin Paşa medreseleri, hücrelerden bağımsız olarak tasarlanan sekizgen planlı dershaneleriyle yeni bir farklılığa işaret eder. Bu farklılık Damad İbrâhim Paşa, Ahmediye ve Hacı Beşir Ağa külliyeleri gibi örneklerle XVIII. yüzyılda da devam eder.

Pozitif bilimlere artan ilgi neticesinde Batı eğitimi anlayışına göre tesis edilen yeni okulların faaliyete geçtiği XIX. yüzyılda dinî eğitime olan ilgi giderek azalmaya başlayınca yeni medrese inşası da azalır. Bu açıdan Karagümrük'teki Râkım Efendi ve Fetva Emini medreseleri geleneksel şemaların uygulandığı son yapılardır. Medrese eğitimini modernleştirme çabalarının ürünü olan ve ulusal mimarlık akımının özelliklerini taşıyan Medresetü'l-kudât binası ile (1913) çağdaş yapı teknolojilerinin kullanıldığı son örneğini veren medrese mimarisi, Tevhîd-i Tedrîsat'tan önce devrini kapatır (İstanbul medreseleri için ayrıca bk. DİA, XXIII, 256-258).

BİBLİYOGRAFYA

K. A. C. Creswell, The Muslim Architecture of Egypt, Oxford 1952-59, I-II, tür.yer.; Aptullah Kuran, Anadolu Medreseleri, Ankara 1969, I; a.mlf., Mimar Sinan, İstanbul 1986, tür.yer.; Metin Sözen, Anadolu Medreseleri, İstanbul 1970-72, I-II; a.mlf., Türk Mimarisinin Gelişimi ve Mimar Sinan,

İstanbul 1975, tür.yer.; Zeynep Nayır, Osmanlı Mimarlığında Sultan Ahmet Külliyesi ve Sonrası (1609-1690), İstanbul 1975, tür.yer.; Mustafa Cezar, Anadolu Öncesi Türklerde Şehir ve Mimarlık, İstanbul 1977, tür.yer.; Ara Altun, Anadolu'da Artuklu Devri Türk Mimarisinin Gelişmesi, İstanbul 1978, tür.yer.; Oktay Aslanapa, Türk Sanatı, İstanbul 1984, I-II, tür.yer.; Gönül Cantay, Anadolu Selçuklu ve Osmanlı Darüşşifaları, Ankara 1992, tür.yer.; R. Hillenbrand, Islamic Architecture: Form, Function and Meaning, Edinburgh 1994, s. 173-251; Yekta Demiralp, Erken Dönem Osmanlı Medreseleri (1300-1500), Ankara 1999; Mübahat S. Kütükoğlu, XX. Asra Erişen İstanbul Medreseleri, Ankara 2000; M. Cavid Baysun, "Mescid", İA, VIII, tür.yer.; Semavi Eyice, "Mescid", a.e., VIII, 112-118; J. Pedersen - [G. Makdisi], "Madrasa", EI[2] (İng.), V, 1123-1134; Munibur Rahman, "Madrasa", a.e., V, 1134-1136; R. Hillenbrand, "Madrasa", a.e., V, 1136-1154; Arslan Terzioğlu, "Bîmâristan", DİA, VI, 163-178; M. Baha Tanman, "Dârülhadis", a.e., VIII, 533; "İstanbul", a.e., XXIII, 256-258; Zeynep Ahunbay, "Medreseler", DBİst.A, V, 320-326.

İsmail Orman

MEDRESETÜ'l-ARAB

(مدرسة العرب)

Abdurrahman Fehmi'nin (ö. 1904) Arap edebiyatı ve İslâm medeniyeti tarihi niteliğindeki eseri

(bk. ABDURRAHMAN FEHMİ).

MEDRESETÜ’l-HATTÂTÎN

(مدرسة الخطّاطين)

Hüsn-i hat ile İslâm kitap sanatlarının öğretim ve eğitimi için 1914’te kurulan Osmanlı müessesesi.

Osmanlı eğitim sisteminde hüsn-i hattın bazı çeşitleri sıbyan mektebinden itibaren çocuklara öğretilmeye başlanır, böylece talebenin gözü ve eli çok erken yaşlarda güzel yazıya alıştırılırdı. Rüşdiye ve idâdîlerin programlarında da yer alan hüsn-i hat ayrıca Enderûn-ı Hümâyun, Hasbahçe, Eski Saray, Galata Sarayı ve Muzıka-i Hümâyun gibi kuruluşlarda devrin tanınmış üstatları tarafından öğretilirdi. Medreselerde hattathâne adıyla bir yazı odası ve burada yazı meşkeden seçkin bir hocanın bulunduğu vakfiyelerden öğrenilmektedir. Dîvân-ı Hümâyun ve Menşe-i Küttâb-ı Askerî’de de bu kuruluşlarla ilgili yazı nevileri meşkedilirdi. Bununla beraber hüsn-i hattın öğretimi yüzyıllar boyunca üstattan talebesine kişiye özel meşk yoluyla yürütülmüştür. Ancak XIX. yüzyılın malî imkânsızlıkları içinde bu gelenek artık eskisi gibi sürdürülemeyince çağın şartlarına uyabilen bir eğitim ve öğretim kuruluşuna ihtiyaç duyulmuştu. Bu arada tezhip, cilt ve ebru gibi hüsn-i hatla yakın ilgisi bulunan kitap sanatları da ekseriya babadan oğula geçerek yürütülen birer esnaf zenaatı haline dönüşmüştü. II. Abdülhamid devrinde Sadrazam Ahmed Cevad Paşa, sönmek üzere olan hat sanatının eğitim ve öğretimi için Dîvân-ı Hümâyun’da Ta‘lîm-i Hat Şubesi’ni kurarak başına Sâmi Efendi’yi getirmiş, fakat onun sadrazamlıktan ayrılması üzerine esasen umuma açık olmayan bu bölüm önemini kaybetmişti.

II. Meşrutiyet’in ilânından sonra Hattat Ârif Hikmet Bey, Evkaf Nâzırı Şeyhülislâm Hayri Efendi’ye hat eğitimi veren resmî bir kurumun bulunmamasından yakınarak müstakil bir hat mektebi açılması gerektiğine dair beyanda bulununca vakıf eğitim ve öğretim müesseselerinde yenilikler yapan Hayri Efendi, Medresetü’l-hattâtîn adıyla bir mektebin kuruluş çalışmalarını başlattı. İstanbul’da vakıflara bağlı eğitim kurumlarında bulunan hat hocalığı kadroları buraya aktarılarak müdürlüğüne Ârif Hikmet

Bey getirildi. Medresetü’l-hattâtîn’e yer olarak, devlet dairelerine yakınlığı ve burada çalışan memurların devamı düşünülüp Bâbıâli karşısında günümüzde Millî Eğitim Bakanlığı Devlet Kitapları Müdürlüğü Cağaloğlu Yayınevi olarak kullanılan Tersane Emini Yûsuf Ağa Sıbyan Mektebi seçildi.

Medresetü’l-hattâtîn, önce bütün vakıf mektepleri gibi Evkaf Nezâreti’nin Müessesât-ı İlmiyye Müdüriyeti’ne bağlanmışken bir müddet sonra idaresi, Süleymaniye Külliyesi’nin dârüzzıyâfesinde henüz açılmış bulunan Evkāf-ı İslâmiyye Müzesi’nin (İstanbul Türk ve İslâm Eserleri Müzesi) idare meclisine ve müdüriyetine verildi. Medresetü’l-hattâtîn’e devrin en önde gelen üstatları arasından Hacı Kâmil Efendi (Akdik) sülüs, nesih, Tuğrakeş İsmail Hakkı Bey (Altunbezer) celî sülüs ve tuğra, Hulûsi Efendi (Yazgan) ta‘lik ve celî ta‘lik, Ferid Bey divanî ve celî divanî, Mehmed Said Bey rik‘a, Yeniköylü Nûri Bey (Urunay) tezhip, Bahâeddin Efendi (Tokatlıoğlu) cilt hocalığına getirildi. Hoca ve talebelerin ders ve devam durumlarıyla ilgilenen mubassırlığa da Hattat Mehmed Şefik Bey’in talebelerinden Aziz Bey tayin edildi. Bir müddet sonra ihtiyaç üzerine Hasan Rızâ Efendi sülüsnesih yazıları hocalığına getirildi. Ayrıca târîh-i hutût ve hattâtîn derslerini Yenişehr-i Fenârîzâde Hüseyin Hâşim Bey vermeye başladı.

Medresetü’l-hattâtîn’in 6 Receb 1332’de (31 Mayıs 1914) gerçekleştirilen açılış töreninde müdür Ârif Hikmet Bey’in konuşmasının ardından Hacı Kâmil Efendi sülüs bir besmele yazmış, orada hazır bulunanlar da altına imza atmışlardır. Tuğrakeş İsmail Hakkı Bey bu yazının Türk ve İslâm Eserleri Müzesi’nde olduğunu söylüyorsa da müze kayıtlarında böyle bir esere rastlanmamıştır.

Devlet dairelerinin Bâbıâli’de bulunması sebebiyle Medresetü’l-hattâtîn’e kaydolan öğrenci sayısının hayli kabarık olduğu, 1916’da buraya kaydını yaptıran Ahmet Süheyl Efendi’ye (Ünver) 279 numaranın verilmesinden anlaşılmaktadır. Medresede sıkışıklığı önlemek için muallimlerin hepsi aynı anda derse gelmez, haftada üç gün olarak düzenlenen derslerin vakti öğle tatiline rastlatılarak memurların da devamına imkân verilirdi. Bununla birlikte duruma göre farklı saatlerde de ders yapılabilirdi.

1334’te (1916) Evkāf-ı Hümâyun Müzesi başkâtibi Emîrzâde Kemâleddin

Bey’den Medresetü’l-hattâtîn için bir tâlimatnâme hazırlaması istendi. Kemâl Bey, bu arada medreseye kûfî hattı ile ebru ve âhar yapımı derslerinin konmasını teklif edince kendisi hatt-ı kûfî ve resm-i hattî, Necmeddin Efendi de (Okyay) ebru ve âhar muallimliğine getirildi (22 Mayıs 1916). Necmeddin Efendi daha sonra mubassırlık vazifesini de üstlendi. Müze İdare Meclisi’nce kabul edilen bu tâlimatnâmede yer alan şarta göre 1334 (1916) yılı Ramazanından itibaren medresenin her yıl tatile girdiği bu ay boyunca binanın zemin katında ramazana mahsus bir hat sergisi açılması teamül haline getirildi. İlk yıl Evkaf Nâzırı Sâhib Mollazâde İbrâhim, Keçecizâde Reşad Fuad ve İbnülemin Mahmud Kemal beylerin koleksiyonlarında bulunan hat örnekleri sergilendi; sonraki yıllarda yaşayan hat üstatlarının yanı sıra Medresetü’l-hattâtîn’den mezun olanların eserlerine de yer verildi.

Medresetü’l-hattâtîn’den ilk mezun olan on üç kişiye icâzetnâmeleri 14 Ekim 1918’de verildi. İlk mezunlar arasında, burada iki yıldan beri ebru-âhar muallimliği yapan Necmeddin ve ileride şöhrete kavuşacak olan hattat Mustafa Halim (Özyazıcı) efendiler ön sırayı aldılar. İkinci icâzet merasimi Süleymaniye’deki Evkaf Müzesi avlusunda 27 Kasım 1923’te yapıldı, bu defa yirmi mezun verildi. Bunlar arasında hattat Hüseyin Mâcit (Ayral) ve

müzehhip Ahmet Süheyl efendiler yer almaktadır. Bu tarihten sonra Medresetü’l-hattâtîn’de icâzet merasimi bir daha yapılmamıştır. Verilen icâzetnâmeler klasik üslûpta olmayıp hangi daldan olursa olsun izin cümlesi divanî hattıyla yazılmakta, altta hocasının, medrese müdürünün ve Evkaf Müzesi İdare Meclisi üyelerinin mühürleri yer almaktaydı. Ârif Hikmet Bey’in Medresetü’l-hattâtîn müdürlüğünden alınması üzerine yerine Hakkı adlı kimliği belirlenemeyen bir zat getirildi. 16 Mart 1919’da başlayan Mimarzâde Mehmed Ali Bey’in müdürlüğü ise 1922 yılı sonlarına kadar sürdü.

I. Dünya Savaşı’ndan yenik çıkan Osmanlı Devleti büyük ekonomik sıkıntıya düşünce yürürlüğe konan malî kısıtlamalar sırasında Evkaf Nâzırı Hüseyin Kâzım Bey, evkaf gelirleri arasında Medresetü’l-hattâtîn’in tahsisatı olmadığı gerekçesiyle masraflarının Maarif Vekâleti’nce üstlenilmesini, aksi takdirde buranın kapatılmasını istedi. Bunun üzerine başta Necmeddin Efendi ve medresenin kuruluşunu iyi bilen bazı kimseler,

harcamaların eski medreselerdeki yazı muallimliği tahsislerinden yapıldığını belgelerle ortaya koyarak buranın kapanmasını önlediler. Kâzım Bey'in 1921'deki nâzırlığı da aradan iki ay geçince sona erdi.

Medresetü'l-hattâtîn'in öğretim kadrosunda zamanla meydana gelen bazı değişiklikler sırasında tezhip hocası Yeniköylü Nûri Bey'in 1918'de hocalıktan alındığı, tezhip derslerini cilt muallimi Bahâeddin Efendi'nin verdiği bilinmektedir. Yine aynı yıl İranlı Tâhirzâde Hüseyin Behzad, minyatür ve Îrankârî tezhip muallimi olarak Enver Paşa tarafından tayin edildi. Bu arada kûfî muallimliğine II. Abdülhamid'in torunlarından Nemîka Sultan'ın zevci Damad Ali Kenan Bey'in (Esin) ve rik'a muallimliğine Emîrzâde Kemâleddin Bey'in getirildiği görülmekteyse de bunun ne zaman başlayıp ne kadar sürdüğü belli değildir. Kâmil Efendi de sonradan rik'a muallimliğinde bulundu. Hasan Rızâ Efendi'nin görme zorluğu yüzünden 1919'da ayrılmasıyla yerine Hacı Nûri Bey (Korman) tayin edildi. 1918 yılında Necip Âsım Bey (Yazıksız) Medresetü'l-hattâtîn'den "hâfız-ı kütüb" yetiştirme hususunda da faydalanılabileceğini, bu sebeple kitap muhafazası, tamiri ve tasnifinin de öğretilmesini teklif etmiş, fakat bu gerçekleştirilememiştir.

Medresetü'l-hattâtîn, Cumhuriyet'in ilânından sonra faaliyetini sürdürmekteyken medreselerin ilgasını kapsayan Tevhîd-i Tedrîsat Kanunu'nun 3 Mart 1924'te yürürlüğe girmesiyle kapatıldı. Sadece ismine bakılıp alınan bu karar üzerine Müzeler Müdürü Halil Ethem Bey (Eldem), Medresetü'l-hattâtîn'in eski medreselerden farklı görülmeyişinin büyük bir hata olduğunu ve bu hatanın kısa zamanda giderilmesi için gayret edeceğini hocalara bildirerek tahsisat kesildiği için vazifelerini fahrî olarak sürdürmelerini rica etti. Sekiz ay sonra Türkiye Büyük Millet Meclisi'ndeki müzakerelerin ardından Hattat Mektebi adını alan bu müessese, bundan sonra Müzeler Müdürlüğü'ne bağlanıp harf inkılâbına kadar faaliyette bulundu. Buraya ilk defa hanım öğrenci kabulü de yeniden düzenlenen Hattat Mektebi Tâlimatnâmesi'nde yer aldı.

Hattat mektebinin çalışma sahası 1 Kasım 1928'de yürürlüğe giren harf inkılâbına aykırı görüldüğünden yeniden kapatılmasına karar çıktı. Fakat bu dönemin maaş bordrolarından, Hattat Mektebi'nin 1928-1929 ders yılı boyunca faaliyetini sürdürdüğü, yeni adıyla açılışının 1929-1930 ders yılı

başında olduğu anlaşılmaktadır. Müzeler Müdürü Halil Ethem Bey, mektebin hocalarının geçen kapanıştaki fedakârlıklarını hatırlatarak dağılmamalarını rica etti; bu teklifi kabul eden hocalar, dört ay sonra Şark Tezyinî Sanatlar Mektebi adıyla yeniden açılan mektebe tayin edildiler. Ancak hüsn-i hat muallimlerinden Kâmil Efendi müdürlüğe, Tuğrakeş İsmail Hakkı Bey de müzehhipliğe kaydırıldı, Hulûsi Efendi ile Ferid ve Nûri beylerin vazifelerine son verildi. Ebru ve âhar muallimliğini sürdüren Necmeddin Efendi'nin Maârif Vekili Esad Bey'e (Sagay) yaptığı teklif üzerine 1932 yılında mektebe altın varakçılık, sedefkârlık ve hakkâklık bölümleri eklendi; hocalıklarına da Hüseyin (Yaldız), Vâsıf (Sedef) ve İsmail Yümni (Sonver) beyler getirildi. Halil Ethem Bey'in teşebbüsüyle Necmeddin Sâmi minyatür muallimliğine seçildiyse de 1933'te vefat etti.

1936 yılına kadar Şark Tezyinî Sanatları Mektebi adıyla aynı binada faaliyetini sürdüren kuruluş, bu ders yılından önce Maarif Vekâleti tarafından Fındıklı'daki Devlet Güzel Sanatlar Akademisi'ne bağlandı. Şubeye Türk Tezyinî Sanatları adı verilmekle beraber Şark Tezyinî Sanatları adı da hemen terkedilmedi. İstanbul mebusu Salâh Cimcoz'un Çankaya nezdindeki teşebbüsü neticesinde diğer sanatların yanında hüsn-i hattın da tezyinî mahiyette öğretilmesine izin verildi, hocalığına da Kâmil Akdik yeniden getirildi (1936). Aradaki kopukluklara ve öğretim farklılığına rağmen halen Mimar Sinan Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi'ndeki Geleneksel Türk El Sanatları Bölümü Medresetü'l-hattâtîn'in bugünkü devamı niteliğindedir. Ayrıca 1983'ten beri, ilki Marmara Üniversitesi'nde olmak üzere Türkiye'nin bazı üniversitelerindeki güzel sanatlar fakültelerinde de aynı konuda eğitim bölümleri açılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbnülemin - Hüseyin Hüsâmeddin [Yasar], Evkāf-ı Hümâyun Nezâretinin Târihçe-i Teşkîlâtı ve Nüzzârın Terâcim-i Ahvâli, İstanbul 1335, s. 236; İbnülemin, Son Hattatlar, s. 4-5, 32, 58, 98, 104, 117, 127, 170, 179, 244, 334, 577, 601, 752, 778; Türkiye Maarif Tarihi, s. 192-194, 1130, 2138-2141; Necmeddin Okyay'ın Hâtıra Defteri, M. Uğur Derman özel kitaplığı;

A. Süheyl Ünver, Defter, nr. 437, Süleymaniye Ktp.; a.mlf., "İsmail Hakkı Altunbezer", Arkitekt, sy. 7-8, İstanbul 1946, s. 179-180; Mehmed Mesih, "Hattat Mektebinde Birkaç Saat", Millî Mecmûa, sy. 84, İstanbul 15 Nisan 1927, s. 1349-1350; Enver Behnan Şapolyo, "Medresetü'l-Hattâtîn'e Âit Bir Anı", Önasya, sy. 67-68, Ankara 1971, s. 5, 22; İbrahim Ateş, "Vakıf Hattat Okulu", VD, XXII (1991), s. 5-14; Gülbün Mesârâ, "A. Süheyl Ünver'in Medresetü'l-Hattâtîn Yılları ve Ötesi", Antik ve Dekor, sy. 17, İstanbul 1992, s. 60-64; İsmet Parmaksızoğlu, "Medresetü'l-Hattâtîn", TA, XXIII, 380.

M. Uğur Derman

MEDRESETÜ’l-ISLÂH

(مدرسة الإصلاح)

Hindistan’ın Uttar Pradeş eyaletinde bir eğitim kurumu.

A‘zamgarh şehrinin Sarâyımîr kasabasında Encümen-i Islâhu’l-müslimîn (1906) üyeleri tarafından 1908 yılında Medrese-i ıslâhu’l-müslimîn adıyla kuruldu. İsmi 1909’da Medresetü’l-ıslâh oldu. Medresenin fikrî önderinin Şeyhülhind Mahmûd Hasan Diyûbendî’nin öğrencilerinden Asgar Hüseyin Dihlevî olduğu kaydedilmektedir (Kaur, s. 68). Encümen-i Islâhi’l-müslimîn’in kuruluş amacı İslâm toplumunu ıslah etmek, müslümanlar arasındaki ihtilâfları azaltmak, müslümanların dinî ve içtimaî meselelerini çözmekti. Programı da bu amaca yönelik olarak Şiblî Nu‘mânî tarafından hazırlandı. A‘zamgarh’taki Dârü’lmusannifîn Şiblî Akademisi ile Medresetü’l-ıslâh arasında ilmî ve idarî bağ kurmayı amaçlayan Şiblî bu düşüncesini gerçekleştirme konusunda başarılı oldu ve ölümüne kadar devam eden bu birliktelik daha sonra da sürdürüldü.

Medresetü’l-ıslâh’ta Kur’an’ın tefsirine özel önem verilmiş, hadis ve fıkıh ikinci sırada yer almıştır. Geleneksel medrese eğitiminde okutulan bazı mantık ve felsefe kitapları müfredattan çıkarılmış, onun yerine Arap dili ve edebiyatı eğitimine ağırlık verilmiş, müsbet ilimlere dair derslerin yanı sıra İngilizce ve Hintçe de müfredata konulmuştur. Medresede İngilizce eğitimi için gereken meblağın karşılanmasında yapılan bağışların kullanılmaması prensibi benimsenmiştir. Bu kurumda iki eğitim seviyesi vardır. Eğitim süresi beş yıl olan birinci seviyede başlangıç niteliğinde kitaplar okunmakta, ikinci seviyede Kur’an, Kur’an tefsiri, Kütüb-i Sitte, Arap edebiyatı, tarih, klasik ve modern felsefe, akaid, kelâm, gazetecilik, coğrafya, tarih, Hintçe, İngilizce dersleri verilmektedir. 1998 yılında yapılan değişiklikle müfredata fizik, kimya, biyoloji, matematik, bilgisayar, ekonomi, siyasal bilgiler dersleri de konulmuştur. Medresetü’l-ıslâh’ın Dâire-i Hamîdiyye adı verilen bir yayın birimiyle matbaası bulunmakta olup medrese mensubu hocaların kitaplarını neşretmektedir. Medrese bir dönem el-Iṣlâḥ adıyla aylık ilmî bir dergi çıkarmıştır.

Başlangıçtan itibaren Medresetü'l-ıslâh'ın Şiblî Nu'mânî ve Hamîdüddin Ferâhî'nin dışında diğer önemli hocaları şunlardır: Mevlevî Abdülvâhid (Diyûbend mezunu), Mevlevî Ganî Pulpûrî, Murtazâ Hasan Bicnôrî, Necmeddin Islâhî, Mevlevî Mustafa Nedvî, Abdurrahman Niğrâmî, Mevlânâ Ahter Ahsen Islâhî, Emîn Ahsen Islâhî, M. Saîd Ensârî. Bedreddin Islâhî (medresenin müdürlerinden), Ebü'l-Leys Islâhî (Hindistan Cemâat-i İslâmî'nin emîri), Sadreddin Islâhî (Aligarh Müslüman Üniversitesi İdâre-i Tahkīk ve Tasnîf direktörü), Ebû Bekir Islâhî (Câmiatü'l-felâh'ın yöneticilerinden), Vahîdüddin Han (Delhi'de Islamic Center'in kurucusu), Yûsuf Islâhî (Râmpûr, Ẕikrâ dergisinin müdürü), Ziyâeddin Islâhî (Şiblî Akademisi müdürü ve Maʿârif dergisinin editörü) yeni dönem mezunlarından bazılarıdır. Ayrıca Pakistan'da da bu medresede yetişmiş "Islâhî" nisbesiyle anılan çok sayıda ilim, fikir ve devlet adamı bulunmaktadır. 1500 kadar öğrencisi bulunan medresede yetmiş beş müderris hizmet vermektedir.

Medresetü'l-ıslâh mezunları Hindistan ve Pakistan'da ilmî araştırmalar yapan, yayım faaliyetinde bulunan çeşitli müesseseler kurmuştur. Bunlardan İdâre-i Ulûmü'l-Kur'ân, Aligarh Müslüman Üniversitesi'nde hoca olan Medresetü'l-ıslâh mezunları tarafından 1984 yılında açılmıştır. Bu kurum, 1985'ten beri Mecelle-i ʿUlûmü'l-Ḳurʾân adıyla altı aylık ilmî bir dergi çıkarmaktadır. Pakistan'da da Emîn Ahsen Islâhî'nin önderliğinde faaliyet gösteren Medresetü'l-ıslâh mezunlarının çeşitli ilmî ve sosyal kuruluşları vardır. Mîs̱âḳ, Tedebbür, İşrâḳ, el-Mevrid ve Renaissance gibi dergiler bunlar tarafından yayımlanmaktadır. Nepal, Bihâr ve diğer yerlerde de Medresetü'l-ıslâh mezunlarının açtığı eğitim kurumları bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Medresetü'l-Iṣlâḥ ki İbtidâ aôr Us kâ Naṣbü'l-ʿayn, A'zamgarh 1966; Ziyaud-Din A. Desai, Centres of Islamic Learning in India, New Delhi 1978, s. 37-38; Mohammad Akhlaq Ahmad, Traditional Education among Muslims: A Study of Some Aspects in Modern India, Delhi 1985, s. 40-42;

K. Kaur, Madrasa Education in India: A Study of its Past and Present, Chandigarh 1990, s. 68-69; İştiyak Ahmed Zıllî, "Ḫuṭbe-i İstiḳbâliye", ʿAllâme Ḥamîdüddîn Ferâhî, Ḥayât u Efkâr: Maḳālât-ı Ferâhî Semînâr (nşr. Encümen-i Talebe-i Kadîm), A'zamgarh 1992, s. 7-20; Zaferü'l-İslâm Islâhî, "Mevlânâ Ḥamîdüddîn Ferâhî", a.e., s. 42-44; Muzaffer Hüseyin Gazâlî, "ʿAllâme Ḥamîdüddîn Ferâhî key Taʿlîmî Efkâr", a.e., s. 523-532; Şerefeddin Islâhî, Fikr-i Ferâhî, Lahor 2002, s. 453, 464-466, 509-510, 550-621, 632-633.

Abdülhamit Birışık

MEDRESETÜ'l-KUDÂT

(مدرسة القضاة)

Şer'î mahkemelere hâkim yetiştirmek üzere şeyhülislâmlığa bağlı olarak kurulan hukuk medresesi.

Osmanlılar'da mahkemelere kadı yetiştirilmesi için yapılan sistem değişikliği, doğrudan meslekî formasyon kazanımını sağlamak amacıyla açılan mekteple başlamıştır. Sultan Abdülmecid devrinde Şeyhülislâm Meşrepzâde Ârif Efendi şeyhülislâmlıkta ehil kimselerden bir meclis teşkil etmiş ve Süleymaniye'de meşihat makamına bağlı olarak Muallimhâne-i Nüvvâb adıyla bir mektebin kurulmasını sağlamıştı (1854). Bu mektebin amacı fıkıh ilmini, özellikle ferâiz ve sak usulünü bilen, şer'î sahada görev yapacak hukuk adamları yetiştirmekti (Devhatü'l-meşâyih, s. 132). Öğrenim süresi üç yıl olan ve ilk mezunlarını 1856'da veren bu mektebin adı 1885'te Mektebi Nüvvâb'a çevrilmiş, 1908'de burası Mektebi Kudât diye anılmış, bir yıl sonra da Medresetü'l-kudât'a dönüşmüştür.

Medresetü'l-kudât Nizamnâmesi 5 Safer 1332'de (3 Ocak 1914) Şeyhülislâm Esad Efendi zamanında neşredilmiştir (İlmiyye Salnâmesi, s. 674-678). Dört bölüm halinde yirmi üç maddeden oluşan nizamnâmenin idarî işlere ayrılan birinci bölümünde (md. 1-3) meşihata bağlı olarak şer'î mahkemelere hâkim yetiştirmek üzere teşkil edilen medresenin bir müdür tarafından yönetileceği ve talebenin devamının mecburi olduğu belirtilmektedir. Öğretim kadrosuna ayrılan ikinci bölümde (md. 4-6) muallimlerin meşihatta ilmiye komisyonu tarafından seçileceği kaydedilerek devamsızlara uygulanacak müeyyide belirlenmiştir. Medreseye kabul edilecek talebenin nitelik ve görevlerine ayrılan üçüncü bölümde (md. 7-11) talebe kabul yaşı yirmi-otuz beş arası olarak tesbit edilmiş, mektebe kabul için giriş imtihanında başarılı olma şartı getirilmiş, giriş imtihanında sarf, nahiv, mantık, belâgat, usûl-i fıkıh, akaid, kelâm ilimleriyle hüsn-i hat, kitâbet, İslâm ve Osmanlı tarihleri, Osmanlı coğrafyası ve hesap derslerinden sorular sorulacağı ifade edilmiştir. Derslerin çeşitleri ve imtihanların yapılış tarzına ait son bölümde (md. 12-

23) öğretim süresinin dört yıl olduğu, şer‘î ve hukukî (kanunî) derslerin özel olarak belirleneceği, imtihanların zamanı, yapılış şekli,

notlar ve dereceleri anlatılmakta, diplomaların (mezuniyet ruûsu) dereceleri, hazırlanış ve verilişiyle ilgili prosedürle nizamnâmenin uygulanmasından şeyhülislâmlık makamının sorumlu olacağı belirtilmektedir.

Nizamnâmeye 12 Şevval 1332'de (3 Eylül 1914) yapılan on maddelik ilâvede Medresetü'l-kudât bünyesinde şer‘î mahkemelerin tahrirat ve idarî işlerinde görevlendirilmek için memur yetiştirmek üzere gündüzlü özel bir sınıfın açılması hükme bağlanmaktadır. Burada söz konusu sınıf için kabul edilecek adaylarda aranan şartlar, giriş imtihanında sorumlu oldukları konular, imtihan şekli, devam durumları belirlenmektedir. Talebeler dersler dışında şer‘î mahkemelerde ve ilmiye bürolarında (kalemler) staj yapacaklar, uygulamada başarılı olanlar durumlarını kalem âmirlerinden alacakları belgelerle ispat edeceklerdi. Bu özel sınıfta okunan dersler ferâiz ve vesâyâ, sakk-i şer‘î, nikâh, talâk, ahkâm-ı evkāf, defteri kassâm, usûl-i muhâkeme-i şer‘iyye, ma‘lûmât-ı kānûniyye, kitâbet, hesap ve hüsn-i hatt-ı ta‘lik idi. Medresetü'l-kudât için ayrıca iki bölüm ve bir hâtimeden oluşan yirmi yedi maddelik bir iç tüzük hazırlanmıştır. Birinci bölümde giriş imtihanları, ikinci bölümde öğretim, hâtimede ise sınıf imtihanları etraflıca ele alınmıştır (a.g.e., s. 683-686).

İlmiyye Salnâmesi'nde Muallimhâne-i Nüvvâb'dan başlayarak 1332'ye (1914) kadar Medresetü'l-kudât'ta önce müdürlük yapanların, ardından 1272-1332 (1856-1914) yılları arasında mezun olanların adları, memleketleri, mezuniyet dereceleri ve son bulundukları görevler bir liste halinde verilmiştir. Buna göre yirmi iki kişinin müdürlük yaptığı ve 900'ün üzerinde mezun verildiği, mezunların şehir ve kaza kadılık ve nâibliği başta olmak üzere mahkeme reisliği ve üyeliği, dava vekilliği, adliye memurluğu yaptıkları ve zamanla fetvahâne müsevvidliği, i‘lâmât-ı şer‘iyye müdürlüğü, Medresetü'l-kudât müdürlüğü, dersiâmlık, hatta şeyhülislâmlık makamlarına (Abdurrahman Nesîb Efendi) kadar yükseldikleri dikkati çekmektedir.

Medresetü'l-kudât'ta okutulan kitap ve dersler şunlardır: Mecelle, Dürer, sakk-i şer‘î, ferâiz, tatbîkāt-ı şer‘iyye, defteri kassâm, ahkâm-ı evkāf, arazi

kanunu, kara ve deniz ticareti kanunları, icra, ceza, usûl-i muhâkeme-i hukūkıyye, usûl-i muhâkemât-ı cezâiyye ve sulh, hukuk-ceza ve ticaret tatbikatı, tanzîm-i i'lâmât-ı hukūkıyye ve cezâiyye, medhal-i ilm-i hukūk, hukūk-ı düvel, hukūk-ı idâre, iktisat, kitâbet-i resmiyye, hüsn-i hatt-ı ta'lik.

Bu dersler haftada on sekizer saat olmak üzere dört yıla yayılmıştır. İlk üç ders dört yıl boyunca, diğer dersler ise belirli sınıflarda okutulmaktaydı. Müfredat programında Türkçe ve Arapça sarf, nahiv, tarih-coğrafya, kelâm, akaid vb. derslere yer verilmemesinin sebebi, bu derslerle ilgili soruların giriş imtihanında adaylara sorulması dolayısıyla talebenin söz konusu dersleri öğrenmiş olarak medreseye kabul edilmesi ve hukuk formasyonunun bu temel bilgilere dayanmış olması esasına bağlanmaktadır. Ayrıca müfredat programı genel olarak değerlendirildiğinde mektebin hukuk formasyonu için gerekli belli başlı dersleri içerdiği görülmektedir. Dört yıl boyunca Dürer'in beşer saat, Mecelle'nin üçer saat okutulması, buradaki hukukun esas olarak İslamî temele dayalı olduğuna işaret etmektedir. Talebelerin çeşitli kanun ve hukuk dersleriyle hukukun belli başlı alanlarında bilgi sahibi oldukları, ayrıca tatbikat ve kitâbet dersleriyle mezunların pratik hayata hazırlandığı görülmektedir.

Bir medreseden ziyade mektep sisteminde teşkil edilen ve hukuk açısından yeterli sayılabilecek bir programa sahip olan bu hukuk kurumu II. Meşrutiyet döneminin diğer kurumları gibi uzun ömürlü olmamış, Osmanlı Devleti'nin tasfiyesi ve Cumhuriyet'in ilânının ardından hukuk alanındaki değişiklikler sebebiyle kapatılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Devhatü'l-meşâyih, s. 132; İlmiyye Salnâmesi, s. 674-736; Türkiye Maarif Tarihi, I, 157-159; Uzunçarşılı, İlmiye Teşkilâtı, s. 268-270; Pakalın, II, 440-441.

Mehmet İpşirli

MEDRESETÜ’n-NÜVVÂB

(مدرسة النوّاب)

Bağımsızlık sonrası Bulgaristan’da Müslümanların dinî eğitim ve ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla kurulan müessese.

1877-1878 Osmanlı Rus Harbi’nin ardından geçen zaman içinde Bulgaristan 1908’de bağımsızlığını elde etmiş, bu tarihten itibaren Bulgaristan müslümanları, kendi dinî ve içtimaî ihtiyaçlarını artık İstanbul’a bağlı olarak sürdüremeyeceklerini anlamışlardı. Bu sırada Bulgaristan ile Osmanlı Devleti arasında 6-19 Nisan 1909’da imzalanan İstanbul Protokolü ve bu protokol esas alınarak 29 Eylül 1913’te imzalanan İstanbul Muahedenâmesi’nin ikinci ek protokolünün 7. maddesi gereğince nüvvâb (müftü veya müftü vekili) yetiştirmek üzere dinî bir okulun açılması kararlaştırıldı (Vedat S. Ahmed, s. 21-22). Ancak I. Dünya Savaşı dolayısıyla bu karar uzun süre uygulanamadı. Dönemin Bulgaristan çarı tarafından 23 Mayıs 1919’da onaylanan ve 26 Haziran 1919 tarihli Hükümet Cerîdesi’nde yayımlanan Bulgaristan Müslümanları Müessesât-ı Dîniyye İdare ve Teşkilâtı Nizamnâmesi’nin ilgili maddelerine göre kurulması planlanan okulun malî kaynakları tesbit edilerek önemli bir adım atılmış oldu. Önce beş yıllık tâlî kısmının açılmasına karar verildikten sonra Medresetü’n-nüvvâb’ın Nizamnâme-i Esâsî Program ve Dâhilî Tâlimatnâmesi’nin hazırlanması için Başmüftü Süleyman Fâik Efendi’nin 12 Haziran 1920 tarihli emirnâmesi gereğince bir komisyon oluşturuldu. Bu komisyonun hazırladığı nizamnâme kabul edilerek yürürlüğe kondu (Bulgaristan Müslümanları Müessesât-ı Dîniyye İdare ve Teşkilâtı Nizamnâmesi, s. 3).

Anlaşmalarda adı geçen Medresetü’n-nüvvâb’ın bir benzeri Süleymaniye Medresesi’ne bağlı olarak 1854’te İstanbul’da açılan Muallimhâne-i Nüvvâb olup 1885’te ismi Mektebi Nüvvâb, 1908’de Mektebi Kudât, 1909’dan itibaren Medresetü’l-kudât olarak değiştirilmiştir. Şumnu’da Şerif Halil Paşa Camii (Tombul Camii) Külliyesi’nde ve civarında açılacak olan Medresetü’n-nüvvâb’da, komisyonda

yer alanların çoğunluğunun eğitimci olması dolayısıyla din derslerinden çok fen derslerine ağırlık veren bir program izlendi. Çünkü komisyonun asıl hedefi, kurulacak müessesenin adı Medresetü'n-nüvvâb olmakla birlikte müftü veya müftü nâibi yetiştirmekten ziyade âcil ihtiyaçları karşılamaya yönelik öğretmen yetiştirmekti. Medresetü'n-nüvvâb'ın programıyla ilgili bu gelişmeler bölgede uzun yıllar devam eden fikrî tartışmaların temelini oluşturmuş (Hatiboğlu, Akademik Araştırmalar Dergisi, IV/14 [2002], s. 71), nihayet eğitim görmüş çok az sayıdaki insanın üç gruba ayrılmasına sebep olmuştur. Bunlardan ilki çağın bilgileriyle donanmış din âlimi yetiştirmeyi hedefliyordu (Kıvâmüddin, s. 2). Bu kurum on iki yıl sürecek olan rüşdî, tâlî ve âlî şeklinde üç kademeli bir medrese olacaktı. İkinci grubu teşkil eden ıslahatçı ve ittihatçılar Medresetü'n-nüvvâb'ın mevcut haliyle tesisi için çaba gösteriyordu. Üçüncü gruptakiler ise din eğitimine tamamen karşı olan Batılılaşma yanlısı gazetecilerden oluşmaktaydı.

Bu tartışmalar arasında 1922-1923 öğretim yılında Medresetü'n-nüvvâb'ın tâlî kısmı açıldı. Esasen birbirinden farklı gibi görünen bu üç eğilimden birinci ve üçüncü gruptakilerin talepleri de Medresetü'n-nüvvâb'ın açık kaldığı değişik dönemlerde kısmen gerçekleşti. Öte yandan okulun açılışından kısa bir süre sonra 5 Şubat 1923 tarihinde öğrenciler arasındaki iş birliğini arttırmak, kardeşlik duygularını geliştirmek, kütüphane kurmak ve konferanslar düzenlemek üzere öğrenciler tarafından Müsterşidler Cemiyeti adıyla bir dernek kuruldu ve amacına uygun olarak Medresetü'n-nüvvâb'ın tarihi boyunca çok aktif rol oynadı. Gerek ılımlı ıslahatçı ve ittihatçıların müfredata yön vermesi, gerekse adı geçen öğrenci derneğinin gayretleriyle okul Bulgaristan müslümanlarının dinî ıslahat çabalarının da odağı haline geldi. Bu zihnî yapılanmada Muhammed Abduh'un talebelerinden olan Yûsuf Ziyâeddin Ezherî'nin rolü büyüktür (bk. Hatiboğlu, Balkanlar'da İslâm Medeniyeti Milletlerarası Sempozyumu Tebliğleri, s. 353-354).

Medresetü'n-nüvvâb'ın rüşdiye mezunlarına yönelik olan müfredat programı modern eğitim kurumlarına uygun biçimde hazırlanmıştı. Kur'an, Arapça, Farsça, fıkıh, kelâm, ahlâk, İslâm tarihi gibi derslerin yanında müfredatın büyük kısmını matematik, botanik, coğrafya, Bulgarca, Bulgaristan tarihi, umumi tarih, Türk edebiyatı, hüsn-i hat, resim, tabii bilimler, kozmoloji, kimya, fenn-i tedrîs ve terbiye gibi dersler

oluşturuyordu. 1933 yılında tâlî kısmına lise statüsü verilince ayrıca pedagoji, jeoloji, beden eğitimi, el işleri ve mûsiki dersleri ilâve edildi. Medresetü'n-nüvvâb'ın 18 Ekim 1930'da açılan üç yıllık âlî kısmında ise fıkıh, usûl-i fıkıh, Mecelle, usûl-i muhâkemât-ı şer'iyye, medhal-i ilm-i hukūk, hukūk-ı düvel, ferâiz, ahkâm-ı evkāf, ilm-i iktisat, hukūk-ı idâre derslerinin yer aldığı bir eğitim verilmekteydi (Keskioğlu, s. 87).

Bulgar Komünist Partisi'nin 9 Eylül 1944 tarihinde gerçekleştirdiği ihtilâlden kısa bir süre sonra Bulgaristan Türk Azınlığı Konferansı'nda Medresetü'n-nüvvâb'ın bir Türk lisesine çevrilmesi, Bulgar liseleriyle eşit haklara sahip olması, âlî kısmının da Yüksek Pedagoji Enstitüsü'ne dönüştürülmesi teklif edilmişti (Vedat S. Ahmed, s. 37). Bu süreçle birlikte millî duyguların dinî hissiyatla çatıştığı şeklindeki bir algılama sonucu okulun dinî niteliğinin ortadan kaldırılmasına yönelik çalışmalar başlatıldı ve sadece sembolik olarak Kur'an ve Arapça dersiyle muâmelât-ı dîniyye dersi bırakıldı. 1945-1946 öğretim yılında eğitim süresi beş yıldan dört yıla indirildi. İdareciler ve bazı hocalar görevden uzaklaştırıldı. Ayrıca ilk defa Medresetü'n-nüvvâb'a kız öğrenci kaydedildi (Ertürk - Eminoğlu, s. 44). 1949 yılında din dersleri kaldırıldı ve okul Nazım Hikmet Türk Lisesi adını aldı.

Medresetü'n-nüvvâb'dan mezun olanlar müftü, müftü vekili, imam ve şer'iyye mahkemelerinde kâtip olabiliyordu. Ayrıca öğrenciler, Bulgaristan Türkleri'nin din hizmetlerini ifa etmek üzere ramazan aylarında müslümanların bulunduğu bölgelere giderek halkı irşad ederlerdi. Bu sayede bir yandan tecrübelerini arttırırken bir yandan da kendilerinin ve okullarının ihtiyaçları için yardım toplarlardı.

Kurumun âlî kısmının ilk mezunlarını vermesiyle müftülük görevine sadece bu kısımdan tayin yapılması kararlaştırıldı. Okul ilk mezunlarını 1925-1926 öğretim döneminde vermesine rağmen mezunlara öğretmenlik haklarının tanınması çok uzun zaman aldı ve bu süreçten itibaren Batılılaşma yanlılarının yoğun ısrarları ile Medresetü'n-nüvvâb'ın üçüncü sınıftan itibaren pedagoji ve ilâhiyat şeklinde iki bölüme ayrılması gündeme getirildi. Neticede 28 Haziran 1933 tarihinde Medresetü'n-nüvvâb mezunlarına öğretmenlik hakkı verildi. Bu hakkı elde etmek için 1927'de başlayan talebe boykotları bir gelenek halini aldı ve daha sonra da okulun

kapandığı 1950 yılına kadar değişik vesilelerle devam etti (Keskioğlu, s. 88-91). Medresetü'n-nüvvâb'ın tâlî kısmından 1947'de kapatılıncaya kadar 676, âlî kısmından 1945 yılındaki son dönem dahil toplam on dönemde altmış yedi kişi mezun oldu.

Medresetü'n-nüvvâb'da okutulacak ders kitaplarının bulunmayışı sürekli problem olmuş, özellikle ilk yıllardaki imkânsızlıklar dolayısıyla klasik kaynaklardan takrir edilen dersler zamanla kitap haline getirilmiştir. Yûsuf Ziyâeddin Ezherî'nin yazdığı tefsir, hadis, hadis usulü, fıkıh, kelâm, İslâm tarihi ve âdâba dair eserler ihtiyacı büyük ölçüde karşılamıştır. Ayrıca Şerif Halil Paşa Kütüphanesi'ndeki Arapça, Farsça ve Türkçe eserler de kitap ihtiyacını karşılamada yardımcı olmuştur. Medresetü'n-nüvvâb'da son zamanlar hariç ezber yerine tahlile ve müzakereye dayalı bir eğitim sistemi benimsenmiştir.

Açık kaldığı yirmi yedi yıllık süre boyunca Medresetü'n-nüvvâb'da sırasıyla Emrullah Efendi, Yûsuf Ziyâeddin Ezherî, Ahmed Hasan (Davudoğlu), liseye dönüştürüldükten sonra da Beytullah Şişman müdürlük yaptı. Kapatıldığı döneme kadar aralıksız hocalık yapan Yûsuf Ziyâeddin Ezherî ve Süleyman Sırrı'nın da aralarında bulunduğu otuz altı hocadan üçü Bulgar, altısı Türkiyeli, diğerleri de Bulgaristan Türkü idi. Hocalardan onu Medresetü'n-nüvvâb'ın âlî kısmından mezun olmuştu. Yine bunların önemli bir kısmı Medresetü'n-nüvvâb'dan mezun olmuş kişilerdi. 1950 yıllarında yaşanan tehcir

olayları dolayısıyla Ahmet Davudoğlu, Osman Keskioğlu, Hâfız Nazif Konuk, İsmail Ezherli, Osman Kılıç, Halil Ali Osman Aydoğdu'nun da içlerinde yer aldığı hocaların önemli bir kısmı Türkiye'ye göç ederek çeşitli kurumlarda hizmet etti (Ertürk - Eminoğlu, s. 47).

Medresetü'n-nüvvâb 1950 yılından itibaren fiilen kapalı olmasına rağmen orada hocalık yapanlar veya mezun olanların hizmetleri gerek Türkiye'de gerekse Bulgaristan'da 1990'lı yıllara kadar devam etmiştir. Bu dönemde biri Şumnu'daki Medresetü'n-nüvvâb'ın binasında olmak üzere açılan üç imam hatip lisesi ve Sofya'da kurulan Yüksek İslâm Enstitüsü, Medresetü'n-nüvvâb'ın tâlî ve âlî kısımları gibi Bulgaristan müslümanlarının din görevlisi ve din âlimi ihtiyacını karşılamak üzere

faaliyet göstermektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Kıvâmüddin [Burslan], Ta‘dîl, Şumnu 1339/1923, s. 2-6; Bulgaristan Müslümanları Müessesât-ı Dîniyye İdare ve Teşkilâtı Nizamnâmesi, Sofya 1924, s. 3; Osman Keskioğlu, Bulgaristan'da Türkler, Ankara 1985, s. 83-95; Bilal N. Şimşir, Bulgaristan Türkleri: 1878-1985, Ankara 1986, s. 63-65; Osman Kılıç, Kader Kurbanı, Ankara 1989, s. 80-81, 89-90; Haşim Ertürk - Rasim Eminoğlu, Bulgaristan'da Türk-İslâm Eğitim ve Kültür Müesseseleri ve Medresetü'n-Nüvvâb, İstanbul 1993, s. 32, 42-44, 47-48; Vedat S. Ahmed, Medresetü'n-Nüvvâb ve Eğitim Sistemi (lisans tezi, 2000), Bulgaristan Başmüftülüğü Sofya Yüksek İslâm Enstitüsü, s. 21-24, 32-44, 46-63; İbrahim Hatiboğlu, "XX. Yüzyılın İlk Yarısında Bulgaristan Müslümanları Arasında Dinî Islâhat Çabaları", Balkanlar'da İslâm Medeniyeti Milletlerarası Sempozyumu Tebliğleri, İstanbul 2002, s. 350, 353-355, 361-362; a.mlf., "Bulgaristan Türkleri Arasında İstikrar Arayışları: XX. Yüzyılın İlk Yarısına Eleştirel Bir Bakış", Akademik Araştırmalar Dergisi, IV/14, İstanbul 2002, s. 71; Medeniyet, sy. 1-375, Filibe 1933 - Sofya 1943, tür.yer.; Ahmed Hikmet, "Açık Söz", a.e., sy. 14, Sofya 1934, s. 3; a.mlf., "Bulgaristan Müslümanlarının Vaziyeti", a.e., sy. 59 (1935), s. 3; Sadi Bayram - Hayreddin Ersal, "Bulgaristan'da Müftü Yardımcısı Yetiştiren Bir Vakıf Kuruluşu: Nüvvap", VD, XX (1988), s. 415-419.

İbrahim Hatiboğlu

MEDYEN

(مدين)

Hz. Şuayb’ın peygamber olarak gönderildiği kavmin ve bu kavmin yaşadığı yerin adı.

Medyen kelimesinin menşei hakkında farklı görüşler ileri sürülmektedir. Hz. Şuayb’ın ve gönderildiği kavmin Arap, dolayısıyla bu kavmin adı olan Medyen’in “ikamet etmek” anlamındaki müdûn veya “hükmetmek” mânasındaki dîn kökünden türemiş Arapça bir kelime olduğu ileri sürüldüğü gibi Arapça olmadığı da ifade edilmektedir (Lisânü’l-ʿArab, “mdn” md.; Mevhûb b. Ahmed el-Cevâlîkī, s. 326; Jeffery, s. 260; M. Beyyûmî Mehran, s. 193).

Kitâb-ı Mukaddes’e göre Medyen (İbrânîce’de Midyan / Midian, Tevrat’ın Yunanca tercümesinde Madian / Madiam) öncelikle bir şahıs adı olup Hz. İbrâhim’in üçüncü eşi Keturah’tan olan dördüncü oğlunun (Tekvîn, 25/2; I. Târihler, 1/32), aynı zamanda bu kişinin soyundan gelen ve Midyânîler (Midyanim, Madianites) denilen halkın ve onların yaşadığı bölgenin adıdır. Tevrat’ta, Hz. İbrâhim ve Keturah’ın üçüncü çocuklarının adı olan Medân’ın Medyen’in farklı yazılmış şekli olup ikisinin aynı kişi olduğu da ileri sürülmüştür (DB, IV/I, s. 531; IDB, III, 318); Medân aynı zamanda Arapça’da bir put adıdır (Lisânü’l-ʿArab, “mdn” md.; Cevâd Ali, VI, 282). Diğer taraftan kelimenin Mısır’daki bir yer veya kabilenin adından türediği de söylenmektedir (Reşîd Sâlim en-Nâdûrî, II, 71).

Kur’an’da Hz. Şuayb ve Mûsâ kıssaları dolayısıyla on yerde geçen Medyen kelimesi, Şuayb’ın peygamber olarak gönderildiği (el-A‘râf 7/85; Hûd 11/84; el-Ankebût 29/36) ve Hz. Mûsâ’nın Mısır’dan çıktıktan sonra evlenip yıllarca aralarında kaldığı kavmin yaşadığı (Tâhâ 20/40; el-Kasas 28/22-28) bölgeyi ifade etmekte, bu kavimden de Ashâb-ı Medyen (et-Tevbe 9/70; el-Hac 22/44) ve Ashâbü’l-Eyke (el-Hicr 15/78; eş-Şuarâ 26/176; Sâd 38/13; Kāf 50/14) diye bahsedilmektedir. Kur’ân-ı Kerîm’de verilen bilgiye göre Medyen halkına mensup olan ve bu halka peygamber

olarak gönderilen Hz. Şuayb kavmini çok tanrıcılıktan uzaklaştırıp Allah'a tapmaya çağırmış; ölçü ve tartıda, alışverişte haksızlık yapmak, ülkede bozgunculuk çıkarmak, tehditle insanları Allah'ın yolundan alıkoymak gibi tutum ve davranışlara son vermelerini istemiştir (el-A'râf 7/85-86; Hûd 11/84-87). Ancak kavminin önde gelenleri Şuayb'ı yalancılıkla itham etmiş, isteklerine karşı çıkmış, ona inananları tehdit etmiş, kendisini ve ümmetini ülkeden sürme tehdidinde bulunmuştur. Bunun üzerine Şuayb onlara ilâhî azabın geleceğini bildirmiş, nitekim şiddetli deprem ve korkunç bir gürültü onları helâk etmiştir (el-A'râf 7/85-92; Hûd 11/84-95).

Yine Kur'an'da Hz. Şuayb'ın peygamber olarak gönderildiği kavimden Eyke halkı diye de söz edilmektedir (eş-Şuarâ 26/176-189). Eyke kelimesinin "sedir ağacı, sık ve bol ağaçlıklı yer" anlamına geldiği, kelimenin Leyke şeklinde de okunduğu, bu takdirde şehrin adı olduğu (Lisânü'l-ʿArab, "eyk" md.), Medyen halkına çok ağaçlı bir bölgede yaşadıkları için bu adın verildiği de ifade edilmektedir (Âlûsî, XIV, 75; Ahmed Cemâl el-Ömerî, s. 259). Bölgede araştırmalar yapan Alois Musil, Vâdilebyaz'ın alt tarafının çalılıklarla kaplı olduğunu söylemektedir (EI² [Fr.], V, 1146). Diğer taraftan Ashâb-ı Medyen (Ehl-i Medyen) ve Ashâbü'l-Eyke'nin Kur'an'da anlatılan vasıfları birbirine uymaktadır; Hz. Şuayb'ın bu kavme tebliği de Medyen halkına olan tebliğinin aynıdır (eş-Şuarâ 26/177-183). Ancak bazı müfessirler, Kur'an'da Şuayb'dan Medyenliler'in kardeşi diye söz edilirken Eykeliler hakkında böyle bir nitelemenin bulunmadığını dikkate alarak bunların iki ayrı kavim olduğunu ileri sürmüşlerdir (İbn Kesîr, Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm, III, 346).

Kur'ân-ı Kerîm'de Medyen halkının deprem, sarsıntı veya gürültü ile, Eyke halkının ise "gölge günü"nün azabı ile (gündüzü karartan korkunç kasırga) cezalandırıldığı belirtilmektedir (el-A'râf 7/91; Hûd 11/94; eş-Şuarâ 26/189; el-Ankebût 29/37). Eyke halkı Şuayb'dan eğer doğru söylüyorsa gökten üzerlerine azap indirmesini istemiş, bunun üzerine gölge gününün azabı gelmiştir (eş-Şuarâ 26/187-189). Ashâb-ı Medyen ile Ashâbü'l-Eyke'yi aynı kavim sayanlar, bulutların ateş ve azap getirmesiyle şiddetli bir gürültü ve yer sarsıntısının peşpeşe geldiğini belirtmektedir (Ahmed Cemal el-Ömerî, s. 272). Medyen halkı da aynı volkanik bölgede daha önce yaşayan Semûd ve Lût kavimleri gibi volkanik bir patlamanın getirdiği gürültü ve sarsıntı ile helâk edilmiş olmalıdır.

Eski Ahid’e göre Medyen, Mısır ve Ken‘ân ile ticaret yollarını elinde tutan yerleşik ve göçebe kabilelerin hâkimiyetindeydi

(Sayılar, 31/10). Bu kabileler başta ticaret olmak üzere hayvancılık ve madencilik alanlarında faaliyet gösteriyorlardı. Midyânîler güneyden kuzeye giden ticaret yoluna da âşina idiler. Medyen halkının ticaretle meşguliyeti Hz. Şuayb’ın onlara verdiği Kur’an’daki öğütlerden de anlaşılmaktadır.

Eski Ahid, Midyânîler’den ilk defa Hz. Yûsuf dolayısıyla bahsetmektedir. Tüccar olan ve Mısır’a mal satan Midyânîler kuyuya atılan Yûsuf’u oradan çıkarıp bir rivayete göre 20 gümüş karşılığında İsmâilîler’e vermiş (Tekvîn, 37/28), diğer bir rivayete göre ise bizzat kendileri Mısır’a götürüp Potifar’a satmışlardır (Tekvîn, 37/36). Öte yandan Hz. Mûsâ Mısır’dan kaçınca Medyen’e gitmiş, Tevrat’ın Midyân kâhini diye takdim ettiği Yetro’nun (Şuayb) yanında kalmış ve onun kızıyla evlenmiştir (Çıkış, 2/15-21; 3/21). Daha sonra Medyenliler İsrâil’e düşmanlık etmişler, İsrâiloğulları da krallarını ve bütün erkeklerini, erkek çocuklarını, evli kadınları öldürerek onlardan öç almışlardır (Sayılar, 22/7; 31/1-20).

Hâkimler döneminde Midyânîler, Amâlika (Amâlekîler) ve Şarkoğulları Ken‘ân diyarını işgal etmişler, yedi yıl sonra İsrâiloğulları tekrar özgürlüklerine kavuşmuşlardır (Hâkimler, 6-8; 9/17). Bu olayın ardından Kitâb-ı Mukaddes’te Midyânîler’den bahsedilmemektedir. Bu durumu onların çok erken dönemlerden itibaren İsmâiloğulları’na karıştıkları ve Araplar içinde eridikleri şeklinde izah edenler varsa da (NDB, s. 458) araştırmacıların çoğu Midyânîler’i bir Arap kabilesi olarak kabul etmektedir (DB, IV/1, s. 535; DİA, II, 557).

Midyânîler’in yaşadığı bölgeye Midyân diyarı denilmektedir (Çıkış, 2/15; Habakkuk, 3/7). Araştırmacılar, Kuzey Arabistan-Suriye çölünde yaşayan Doğu kavimleriyle birlikte zikredilen Midyânîler’in (Hâkimler, 6/3, 33; 7/12) bulunduğu Midyân diyarını Akabe körfezinin doğu sahiliyle Arap yarımadasının kuzeybatısındaki bölge olarak kabul etmektedir. Eski Ahid’e göre göçebe olan Midyânîler Akabe’den batıda Sînâ’ya (Sayılar, 10/29), kuzeyde Moab’a (Tekvîn, 36/35), Moab ve Ammon’un doğusundaki Suriye

çölünün uzantılarına (Hâkimler, 7/25), Ürdün vadisinin doğusuna (Sayılar, 25/6-7) kadar yayılmıştır.

Eski Ahid'de Medyen adında bir şehirden söz edilmemektedir. Ptoleme ise aynı bölgede sahilde Modiana adlı bir şehirle körfezden 26 mil uzaklıkta iç kesimde Madiana isminde bir başka şehirden bahsetmekte olup burası Josephus'un Madian, Eusebius'un Madiam ve müslüman yazarların Medyen dedikleri yere tekabül etmektedir (IDB, III, 375; EI² [Fr.], V, 1145).

Grek, Roma ve İslâm kaynaklarında Medyen Arabistan'da ve Kızıldeniz kenarında gösterilir, Josephus'a göre Kitâb-ı Mukaddes'teki Midyân burasıdır. İslâm kaynaklarında Medyen bölgesinin sınırları Hicaz'la Suriye arasında kuzeyde Lût gölü, güneyde Vâdilkurâ, doğuda Nüfûd çölü, batıda Akabe körfezi olarak verilmektedir. Medyen şehri, Suriye'yi Yemen'e ve Mısır'ı İran körfezine bağlayan iki işlek ticaret yolunun kavşak noktasında bulunuyordu. Bunların birincisi aynı zamanda kuzey-güney yönündeki ana hac yolu idi ve Medyen, Eyle'den Medine'ye gelen hac güzergâhındaki ikinci konak yeridir. Kur'ân-ı Kerîm Medyen'in işlek bir yol üzerinde olduğunu bildirmektedir (el-Hicr 15/79). Medyen, Arap yarımadasının güneyinden ve özellikle Yemen'den gelip kuzeye, Filistin ve Suriye'ye giden ticaret kervanlarının, ayrıca Ken'ânlılar'ın, Amoriler'in ve Kuzey Arapları'nın Filistin ve Sînâ yarımadasına ve Aşağı Nil vadisine göç yolu üstündeydi. Öte yandan burası Kızıldeniz'deki deniz yolu güzergâhında önemli bir merkez durumundaydı.

Tarihî Medyen şehrinin Akabe körfezinin doğu kıyısı üzerinde önemli yerleşim merkezlerinden olan Maknâ'nın 25 km. kadar kuzeydoğusundaki Vâdilebyaz'ın güney kısmında ve Tebük hizasında olup Tebük'e sekiz günlük mesafede, sahile yakın bir mevkide yer aldığı, vadinin batı yakasında Akabe körfezi sahilinde Megāir-i Şuayb denilen harabelerin bulunduğu ifade edilmektedir (Mustafavî, XI, 55; Yākût, V, 77; EJd., XI, 1506; EI² [Fr.], V, 1146).

Asr-ı saâdet'te Medyen şehri, Hz. Peygamber oraya Zeyd b. Hârise kumandasında bir kuvvet göndermesi ve şair Küseyyir'in oradaki keşişlerden bahsetmesi, ayrıca Muhammed b. Hanefiyye'nin Eyle'ye gidişini nakledişi münasebetiyle zikredilmektedir. Zamanla şehir

gerilemiştir. XII. yüzyılda İdrîsî buranın gelir kaynakları sınırlı, önemsiz bir ticaret merkezi olduğunu, Makrîzî de ticaretin zayıflaması sebebiyle Medyenliler'in mütevazi şartlara sahip bulunduğunu belirtir. Medyen bölgesinde araştırmalar XX. yüzyılda Musil ve Philby tarafından başlatılmış, P. J. Parr başkanlığındaki bir grup tarafından arkeolojik çalışmalar yapılmış ve Nabatîler'e ait olduğu tahmin edilen çok sayıda mezar bulunmuştur.

Alfred Felix Landon Beeston, Ashâbü'l-Eyke'nin Nabatî ilâhı Zü'ş-Şara'ya tapanlar olabileceğini, onların Medyen'le sıkı alâkalarının bulunduğunu söylemektedir. Ashâbü'l-Eyke adlandırmasının Mekkî sûrelerde yer aldığı, Hz. Peygamber'in Mekkî sûrelerdeki bu tebliğinin ticarî ilişkileri sebebiyle Arabistan'ın kuzeybatısındaki Zü'ş-Şara kültüne âşina insanlara, Medenî sûrelerde ise Medyen hakkında bilgisi olanlara yönelik olduğu da ifade edilmektedir (EI² [Fr.], V, 1146). Ancak Ashâbü'l-Eyke adlandırması sadece Mekkî sûrelerde bulunmakla beraber Medyen ve Ashâb-ı Medyen kelimeleri sekiz defa Mekkî, iki defa da Medenî sûrelerde geçmekte, dolayısıyla Mekkî sûrelerde hem Ashâbü'l-Eyke hem de Medyen ifadeleri yer almaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "mdn", "eyk" md.leri; Mustafavî, et-Taḥḳīḳ, I, 179-181; XI, 54-55; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), I, 311, 325-329, 397; a.mlf., Câmiʿu'l-beyân, Beyrut, ts., V, 543-545; VI, 414; VII, 97-107, 530, 531; IX, 471-474; X, 51-65, 139, 140, 556, 557; XI, 412; Sa'lebî, ʿArâʾisü'l-mecâlis, s. 132-133; Mevhûb b. Ahmed el-Cevâlîkī, el-Muʿarreb (nşr. Ahmed Muhammed Şâkir), Tahran 1966, s. 326; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ, Beyrut 1986, X, 307-314; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, I, 33; II, 14; III, 350; V, 77-78; Kurtubî, el-Câmiʿ, Beyrut 1952, VII, 247, 248-251; IX, 89, 91, 92; XIII, 134-135, 137; İbn Kesîr, Ḳıṣâṣü'l-enbiyâʾ, I, 288-302; a.mlf., Tefsîrü'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm, Beyrut 1969, II, 231, 232, 556; III, 346; Âlûsî, Rûḥu'l-meʿânî, VIII, 175-179; IX, 6-8; XII, 114-119; XIV, 75; XIX, 117; XX, 59-62, 70, 157; XXIII, 171; XXVI, 177; J. Bonaccorsi, "Madian,

Madianites", DB, IV/1, s. 532-536; A. Musil, The Northern Hegaz, New York 1926, I, 109-120, 278-296; J. Horovitz, Koranische Untersuchungen, Berlin-Leipzig 1926, s. 93-94; A. Jeffery, The Foreign Vocabulary of the Qur'ān, Baroda 1938, s. 260; NDB, s. 458; S. Cohen, "Medan", IDB, III, 318; G. M. Landes, "Midian", a.e., III, 375-376; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, VI, 282; Abdullah al-Wohaibi, The Northern Hijaz in the Writings of the Arab Geographers: 800-1150, Beirut 1973, s. 140-145; M. Beyyûmî Mehrân, Dirâsât fi't-târîḫi'l-ʿArabi'l-ḳadîm, Riyad 1400/1980, s. 192-194; Reşîd Sâlim en-Nâdûrî, "Ḥavle arżı Medyen min ḥayşü taḥdîdi mevḳıʿihâ ve devriha't-târîḫi'l-mübekkir", el-Cezîretü'l-ʿArabiyye ḳable'l-İslâm, Riyad 1984, II, 71-75; G. E. Mendenhall, "Qurayya and the Midianites", a.e., II, 137-144; Ahmed Cemâl el-Ömerî, Dirâsât fi't-tefsîri'l-mevżûʿî, Kahire 1986, s. 259-279; Cemâl Abdülhâdî M. Mes'ûd - Vefâ M. Rif'at Cum'a, Cezîretü'l-ʿArab, Mansûre 1990, I, 45-51; Abdullah Aydemir, İslamî Kaynaklara Göre Peygamberler, Ankara 1992, s. 11, 12, 118-122; M. Sait Şimşek, Kur'an Kıssalarına Giriş, İstanbul 1993, s. 87, 88, 112; Abdülvehhâb en-Neccâr, Ḳaṣaṣü'l-enbiyâ', Kahire, ts., s. 145-149; C. E. Bosworth, "Madyan Shu'ayb in Pre-Islamic and Early Islamic Lore and History",

JSS, XXIX (1984), s. 53-64; Sh. Abramsky, "Midian, Midianites", EJd., XI, 1505-1507; Fr. Buhl, "Medyen Şuayb", İA, VII, 473-474; a.mlf. - [C. E. Bosworth], "Madyan Shuʿayb", EI² (Fr.), V, 1145-1146; Sargon Erdem, "Amâlika", DİA, II, 557.

Ömer Faruk Harman

MEDYENİYYE

(المدينيّة)

Ebû Medyen Şuayb b. Hüseyin'e (ö. 594/1198) nisbet edilen bir tarikat.

Şuaybiyye olarak da anılan Medyeniyye, Kuzey Afrika'da ortaya çıkan ilk tarikat olup başta Şâzeliyye olmak üzere bu coğrafyada görülen diğer tarikatlar üzerinde etkili olmuştur. Ebû Medyen'in hacca gittiği bir yıl Arafat'ta Abdülkādir-i Geylânî ile görüşüp ondan hırka giymiş olması dolayısıyla (Şattanûfî, s. 106-107) Medyeniyye'yi Kādiriyye'nin bir kolu sayanlar varsa da bu doğru değildir.

Ebû Medyen'in tarikat silsilesi Ebû Saîd el-Endelüsî, Ebû Ya'zâ el-Mağribî, Ebü'l-Fazl Muhammed el-Bağdâdî, Ahmed el-Gazzâlî, Ebû Bekir en-Nessâc, Ebü'l-Kāsım el-Gürgânî, Ebû Osman el-Mağribî, Ebû Ali er-Rûzbârî, Cüneyd-i Bağdâdî, Serî es-Sakatî, Ma'rûf-i Kerhî, Dâvûd et-Tâî, Habîb el-Acemî, Hasan-ı Basrî yoluyla Hz. Ali'ye ulaşır. Rinn bu silsileden başka üç farklı silsile daha zikreder (Marabout et Khouan, s. 217).

Ebû Medyen'in halifeleri Abdürrâzık el-Cezûlî, Abdürrahîm el-Kınâî, Abdüsselâm b. Meşîş el-Hasenî ve Ebü'l-Haccâc Yûsuf b. Abdürrahîm el-Uksurî vasıtasıyla Kuzey Afrika'ya yayılan Medyeniyye'nin esasları ve tarihî gelişimi konusunda yeterli bilgi bulunmamaktadır. Ancak Ebû Medyen'in tasavvuf anlayışı hakkında kendisinden feyiz alan Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin eserleri ve özellikle el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye bu konuda ilk ve en önemli kaynaktır. el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye'de kendisinden en çok söz edilen şeyh Ebû Medyen'dir. İbnü'l-Arabî, "Günahkârlar nasıl hiç çekinmeden açıkça günah işliyorlarsa siz de öylece açıkça ibadet ediniz. Allah'ın size ihsan ettiği her türlü nimeti üzerinizde açıkça gösteriniz" diyen (Münâvî, I, 667) Ebû Medyen'i "ricâl-i zâhir"den sayar. Cehrî zikrin esas olduğu Medyeniyye'de yemekten sonra iki rek'at nâfile namaz kılmak tarikatın âdâbındandır. Halvette, "Lâ ilâhe illallāhü vahdehû lâ şerîke leh lehü'l-mülkü ve lehü'l-hamdü ve hüve alâ külli şey'in kadîr" cümlesi vird olarak okunur (Muhammed es-Senûsî, s. 61).

Medyeniyye tarikatı Abbâsiyye (kurucusu Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed el-Endelüsî, ö. 633/1236), Amûdiyye (kurucusu Ebû Îsâ Saîd b. Îsâ el-Amûdî), Ayderûsiyye (kurucusu Ebû Bekir b. Abdullah el-Ayderûs, ö. 914/1508), Dücâniyye (kurucusu Ahmed ed-Dücânî, ö. 951/1544), Haccâciyye (kurucusu Ebü'l-Haccâc Yûsuf el-Uksurî, ö. 642/1244), Mehdâviyye (kurucusu Abdülazîz b. Ebû Bekir el-Mehdâvî, ö. 621/1224), Meşîşiyye (kurucusu Abdüsselâm b. Meşîş el-Hasenî, ö. 625/1228), Meymûniyye (Havâtıriyye, kurucusu Ali b. Meymûn, ö. 917/1511), Sebtiyye (kurucusu Ahmed b. Ca'fer es-Sebtî, ö. 601/1205), Tâziyye (kurucusu Ebû Sâlim İbrâhim et-Tâzî) adlı kollara ayrılmıştır. Bunların dışında Şâzeliyye, Ekberiyye, Cebertiyye, Yâfiiyye ve Senûsiyye gibi tarikatlar da Medyeniyye'nin kolları arasında zikredilmektedir. Bursalı Mehmed Tâhir, Şeyh Bedreddin Simâvî'nin Medyeniyye'den icâzetli olduğunu söyler (Osmanlı Müellifleri, I, 39).

Kuzey Afrika'dan sonra İç ve Orta Afrika ile Ortadoğu'ya kadar yayılan Medyeniyye, zamanla başta Şâzeliyye ve Senûsiyye olmak üzere diğer tarikatlar içerisinde erimiş ve XIX. yüzyıla gelindiğinde mensupları yok denecek kadar azalmıştır (Trimingham, s. 47, 89-90). Hüseyin Vassâf bunun sebebini, başka tarikatlardan da icâzetli olmaları dolayısıyla şeyhlerin Medyeniyye yerine diğer tarikatların adlarıyla anılmasına bağlar (Sefîne, I, 233). Medyeniyye tarihe karışmış olmakla birlikte pîrin etkisi hâlâ devam etmektedir. Pîr bugün dahi Tilimsân ve çevresinin mânevî sahibi ve koruyucusu olarak kabul edilmekte, bütün Kuzey Afrika'da büyük saygı görmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Şattanûfî, Behcetü'l-esrâr, Kahire 1304, s. 106-107; Münâvî, el-Kevâkibü'd-dürriyye, Kahire, ts. (el-Mektebetü'l-Ezheriyye), I, 665-670; Bandırmalızâde, Mir'âtü't-turuk, İstanbul 1306, s. 10-11; Zebîdî, ʿİḳd, s. 100-101; Muhammed es-Senûsî, Selsebîlü'l-muʿîn, Kahire 1353, s. 61-63; Harîrîzâde, Tibyân, II, vr. 209b; III, vr. 118a-121b; A. Le Chatelier, Les

confréries musulmanes du Hedjaz, Paris 1887, s. 77-78; Hüseyin Vassâf, Sefîne, I, 231-233; L. Rinn, Marabout et Khouan, Alger 1884, s. 31, 217, 529-532; Osmanlı Müellifleri, I, 39; J. S. Trimingham, The Sufi Orders, Oxford 1971, s. 46-47, 88-90, 278-279; Âmir en-Neccâr, eṭ-Ṭuruḳu'ṣ-ṣûfiyye fî Mıṣr, Kahire, ts., s. 82-85, 172-173; Dilaver Gürer, Abdülkâdir Geylânî: Hayatı, Eserleri, Görüşleri, İstanbul 1999, s. 349-350; Tahsin Yazıcı, "Ebû Medyen", DİA, X, 186-187.

Dilaver Gürer

MEDYUM

Ölmüş kimselerin ruhlarından mesajlar aldığı veya yaşayanlarla ölülerin ruhları arasında haberleşme sağladığı söylenen kişi

(bk. RUH ÇAĞIRMA).

MEFÂSİD

(bk. MEFSEDET).

MEFÂTÎHU’l-GAYB

(مفاتيح الغيب)

Fahreddin er-Râzî’nin (ö. 606/1210) Kur’ân-ı Kerîm tefsiri.

Bazı sûrelerin sonunda yer alan tarihlerden ve en son Feth sûresinde zikredilen 603 (1206-07) yılından anlaşılacağı üzere müellifin hayatının son yıllarında kaleme alınan eser ilim çevrelerinde daha çok et-Tefsîrü’l-kebîr ve Tefsîrü’r-Râzî adlarıyla şöhret yapmıştır. Fahreddin er-Râzî’nin Mefâtîḥu’l-ġayb’ı tamamlayamadığını, eksik kalan bölümünün talebeleri tarafından yazıldığını ileri sürenler olmuşsa da Râzî üzerine çalışma yapan İbn Âşûr, Muhsin Abdülhamîd, Muhammed Sâlih ez-Zerkān gibi âlimler eserin tamamının Râzî’ye ait olduğu görüşündedir (Muhsin Abdülhamîd, s. 54).

Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb’ı yazmaktaki maksadının akıl prensipleri ve istidlâl yolları ışığında Kur’an’a yöneltilen hücumları önlemek, İslâm inancıyla ilgili istidlâlleri güçlendirmek ve bu konuda ileri sürülen karşı fikirleri reddetmek olduğunu belirtmektedir (Mefâtîḥu’l-ġayb, XIII, 46-56). Müellif eserinde rivayet ve dirâyet metotlarını birlikte kullanmış, çok miktarda aklî istidlâlde bulunarak naklî bilgileri aklî delillerle desteklemeye çalışmış, bunları yer yer felsefî tartışmalara dayandırarak incelemiştir.

Mushaf tertibinin esas alındığı eserde Fâtiha sûresi müstakil bir cilt olacak şekilde ele alınmış, müfessir metodunu bu ciltte ortaya koymuştur. Eserde her sûrenin tefsiri başlı başına bir kitap niteliğinde olup kitaplar bablara, bablar meselelere bölünmüştür. Meseleler de yer yer mukaddime, hüccet, latîfe, hüküm ve vecih şeklinde alt başlıklara ayrılarak işlenmiştir. Fahreddin er-Râzî âyetlerin tefsirine bazan sebeb-i nüzûlle, bazan filolojik açıklamalarla, bazan farklı kıraatleri

zikretmekle, çoğunlukla da âyetler arasındaki münasebeti göstermekle başlar. Müellif bir âyeti tefsir ederken genellikle önce onu açıklayan diğer

âyet veya âyetlere işaret etmiş, önceki âyetlerle münasebetini kurmuş, ardından âyetin kıraat yönüne geçmiş, filolojik yönünü ele almış, en sonunda çıkarılabilecek mânaları etraflıca sıralamıştır.

Mefâtîḥu'l-ġayb'da kaynak belirtilmeksizin tekrarlar dışında genellikle senedsiz olarak 1600 hadise yer verilmiş olup bunlardan 1062'si Kütüb-i Sitte'de bulunmakta, zayıf görülen rivayetler tenkit edilmektedir. Tefsirdeki hadisler için önemli bir kaynak da Gazzâlî'nin İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn adlı eseridir. Müellif çok defa, hadis literatürüne ve tefsirlere giren İsrâiliyat'ı gerek rivayet tekniği gerekse aklî istidlâl yöntemiyle eleştirerek reddetmiştir (Cerrahoğlu, sy. 2 [1977], s. 31-32).

Fahreddin er-Râzî, Kur'an'da neshin varlığını kabul ederse de mensuh âyetlerin sayısını az gösterme eğilimindedir. Âyetler ve sûreler arasındaki irtibat üzerinde önemle duran Râzî, bunu ya tek bir ifadeden muhtemel anlamlar çıkararak veya âyetler arasında mevcut gizli ilişkiyi ortaya koyarak gerçekleştirmeye çalışır, âyetlerin nazmına özen göstermeyen müfessirleri eleştirir. Müellifin üzerinde önemle durduğu bir başka konu da kıraatlerdir. Sahih ve meşhur kıraatlerin doğruluğuna Arap dili ve şiirinden deliller getirir. Çeşitli okuyuş vecihleri arasında tercihlerde bulunur, bunu yaparken âyetler ve sûreler arası münasebet ve insicamı dikkate aldığı görülür (Adıgüzel, s. 446-448).

Geçmiş müfessirlerden nakilde bulunmakla birlikte Fahreddin er-Râzî tefsirinde kendi varlığını kuvvetli bir şekilde belli eder. Naklettiği görüş ve değerlendirmeleri tartışır ve aralarında tercihler yapar. Daha çok dirâyet metodunu kullandığı için tefsirinde ilmî kişiliği ve kudreti açık bir şekilde görülür. İslâm felsefecilerinin ve Yunan filozoflarının fikirlerini nakledip Ehl-i sünnet'e aykırı bulduklarını reddeder. Râzî müteşâbih âyetlerin te'vilinde de gücünü ve dirâyetini göstermiş, ancak bu konudaki ısrarlı tutumu sebebiyle Takıyyüddin İbn Teymiyye gibi âlimlerin şiddetli tenkidine uğramıştır (Yıldırım, s. 24-25). Müellifin Kur'an'da her şeyin mevcut olduğuna dair inancı tefsirinde çeşitli bilgilere yer vermesine sebep olmuştur (Ceylan, sy. 3 [1987], s. 49). Bazı âyetleri tefsir ederken zamanın fen bilimlerinden ve özellikle astronomiden mâlûmat aktarmış (M. Hüseyin ez-Zehebî, I, 294), ancak bazan yanlış sonuçlara ulaştığı olmuştur. Meselâ, "O yeryüzünü size bir döşek yaptı" meâlindeki âyeti (el-Bakara 2/22) tefsir

ederken bu âyetin dünyanın dönmediğine delâlet ettiğini söylemiştir (Mefâtîḥu'l-ġayb, II, 102).

Fahreddin er-Râzî, gerek aldığı eğitim gerekse yaşadığı dönem itibariyle kelâm konularının hemen hepsine eğilme gereğini duyar, çeşitli mezheplerin görüşlerini tartışır. Bu sebeple Mefâtîḥu'l-ġayb kelâm ilmi açısından vazgeçilmez bir kaynaktır. Bütün gayretini Sünnî inancını savunmaya harcayan müfessir, Eş'arî olması sebebiyle "cebr-i mütavassıt" diye adlandırılan yaklaşımı destekleyerek savunmuştur (Bilmen, II, 490). Bazı konularda mezhebinin görüşlerine muhalefet etmiş, diğer kelâmcılardan, filozoflardan, hatta muhalif fırkalardan da yararlanmıştır (meselâ bk. Mefâtîḥu'l-ġayb, III, 11; IV, 21; XXI, 160; XXV, 24). Râzî tefsirinde kelâm mücadelesini bilhassa Mu'tezile'ye karşı yapmış, kazâ ve kader meselelerinde onların görüşünü reddetmiştir. Şîa ile en önemli tartışması, Hz. Peygamber'den sonra en faziletli müslümanın Hz. Ebû Bekir ve Ali'den hangisinin olduğuyla ilgilidir. Tefsirinde Mu'tezile ve Şîa ile yaptığı tartışmalarda rivayete dayanan bilgilerden çok usul kurallarına başvurmuştur (Yıldırım, s. 310-312).

Râzî'nin tasavvufa meylettiği bir zamanda yazıldığı söylenen tefsirinde tasavvufî açıklama ve değerlendirmeler bir hayli fazladır. Onun bazan hiç beklenmedik yerde âyetin bir kelimesinden işârî anlamlar çıkardığı, mutasavvıfların delil olarak kullanmadığı birçok âyetten tasavvuf lehine deliller ve anlamlar istinbat ettiği ifade edilmiştir. Fahreddin er-Râzî, vahdeti vücûd gibi tasavvufun en hassas konularını bile şer'î ölçüleri zedelemeden ele alabilmiş, mâkul bir üslûpla tasavvufî tefsirin bir örneğini ortaya koymuştur (Bilmen, II, 491; Yüce, s. 251-252 ve tür.yer.).

Şâfiî mezhebine mensup olan Fahreddin er-Râzî'nin tefsirinde fıkhî izahlar büyük bir yekün tutar. Özellikle ahkâm âyetlerinin tefsirinde mezheplerin ihtilâflarına genişçe yer verir, fıkıh usulüyle ilgili açıklamalar yapar; âyetlerden hangi hükümlerin ne şekilde istinbat edildiğini gösterir. Genelde Şâfiî mezhebini desteklemek için Hanefîler'den Cessâs ile mücadeleye girişir, onun Aḥkâmü'l-Ḳurʾân'ından alıntılar yaparak bunlara cevap verir (Yıldırım, s. 24-25).

Müellif, tefsirinin rivayet ve dil yönünü büyük ölçüde Abdullah b.

Abbas'tan gelen nakillere dayandırmış, kelimelerin iştikakı, kıssalar, haberler, esbâb-ı nüzûl ve kıraatle ilgili bir kısım bilgileri ondan aktarmıştır. Ancak rivayetinde zaaf bulunması, anlamının Kur'an'ın nassına muhalif olması veya İsrâiliyat'tan kabul edilmesi gibi sebeplerle İbn Abbas'tan gelen bazı bilgileri reddetmiştir (Cerrahoğlu, sy. 2 [1977], s. 17-18). Taberî'nin Câmiʿu'l-beyân'ı Fahreddin er-Râzî'nin en önemli rivayet kaynağıdır. Kelime ve cümle tahlili gibi filolojik konularda ise daha çok Zeccâc ve Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ'dan yararlanmıştır. Âyetlerin aklî, psikolojik ve ahlâkî yorumu için pek çok yerde uzun alıntılarla Gazzâlî'ye dayanmıştır. Ayrıca değişik kaynaklardan kelâma ve felsefeye dair bilgiler nakletmesine rağmen bu kaynakların adını zikretmediği de olmuştur (Ceylan, sy. 3 [1987], s. 50). Ebû Ali el-Cübbâî, Ebû Müslim el-İsfahânî, Kādî Abdülcebbâr, Ebû Bekir el-Esam, Rummânî ve özellikle Zemahşerî gibi ilk devir Mu'tezile âlimlerinin eserlerinden bazan eleştirmekle birlikte çokça yararlanmıştır. Bunlardan Ebû Müslim el-İsfahânî, filolojik tahliller ve âyetler arasındaki uyum konularında Râzî'nin önemli kaynaklarından biri olmuştur (Cerrahoğlu, sy. 2 [1977], s. 22-23).

Fahreddin er-Râzî bu eseriyle kendisinden sonra gelenleri geniş çapta etkilemiş, özellikle dirâyet tefsiri metodunu kullanan müfessirlerin kaynağını teşkil etmiştir. Kādî Beyzâvî, Ebû Hayyân el-Endelüsî, bir rivayet müfessiri olduğu halde İbn Kesîr, Ebüssuûd Efendi, İsmâil Hakkı Bursevî, Şehâbeddin Mahmûd el-Âlûsî, Ahmed Mustafa el-Merâgī, Muhammed Abduh, Reşîd Rızâ, Elmalılı Muhammed Hamdi gibi müfessirler Mefâtîḥu'l-ġayb'dan önemli ölçüde istifade etmişlerdir (Muhsin Abdülhamîd, s. 169-191; Cerrahoğlu, sy. 2 [1977], s. 55-56). Bütün bunlara rağmen, "Râzî'nin tefsirinde tefsirden başka her şey vardır" diyenler de olmuştur. Müfessirin dirâyet metodunun gereği olarak yaptığı felsefî ve ilmî açıklamaları bu tenkidin ana sebebi olmuştur. İbn Hacer el-Askalânî, Râzî'nin, şüpheleri ortaya koymada gösterdiği başarıyı bunlara cevap vermede gösterememesi yüzünden eleştirildiğini belirtir. Muhsin Abdülhamîd ise bu tenkitlerin çok insaflı olmadığını söyler (er-Râzî, s. 194).

Mefâtîḥu'l-ġayb'ın Türkiye'de ve Türkiye dışındaki kütüphanelerde çok sayıda yazma nüshası bulunmaktadır (Brockelmann,

I, 667; Jomier, sy. 13 [1977], s. 279-290). Eser birçok defa İstanbul (1278, 1294, 1307, 1308), Mısır (Bulak 1278; Kahire 1308-1310, 1327) ve Beyrut'ta (1934, 1411/1990) basılmıştır. Abdurrahman Muhammed'in otuz iki cilt olarak neşrettiği yazma (Kahire 1933-38) güvenilir bir nüshadır. Mefâtîḥu'l-ġayb, el-Vâḍıḥ adıyla Burhâneddin en-Nesefî, Ġarâʾibü'l-Ḳurʾân ve reġāʾibü'l-furḳān adıyla Nizâmeddin en-Nîsâbûrî (nşr. İbrâhim Atve Ivaz, Kahire 1381/1962), et-Tenvîr fi't-tefsîr muḫtaṣarü't-Tefsîri'l-kebîr adıyla Kādî Muhammed er-Rîgī tarafından ihtisar edilmiştir. İbrâhim Şemseddin ve Ahmed Şemseddin Fehârisü't-Tefsîri'l-kebîr ev Mefâtîḥu'l-ġayb adıyla bir indeks hazırlamışlardır (Beyrut 1990, 1992). Seyyid Süleyman el-Hüseynî Mefâtîḥu'l-ġayb'ı Tafṣîlü'l-beyân fî tefsîri'l-Ḳurʾân ismiyle Türkçe'ye çevirmiştir (İÜ İslâm Araştırmaları Merkezi Ktp., nr. 6249). Ömer Hulûsî b. Serrâc Ali, Fahreddin er-Râzî'nin tefsirinden Muammâ-yı İlâhî (İstanbul 1308), Tefsîru Sûreti'l-İhlâs (İstanbul 1304) ve İ'câz-ı Kur'ân (İstanbul 1301/1884, 1308/1891) adlarıyla bazı tercümeler yapmış, Sırrı Paşa (Sırrî-i Girîdî) tarafından Sırr-ı Kur'ân ismiyle sadece Fâtiha sûresi Türkçe'ye çevrilmiştir (I-III, İstanbul 1886). Eserin dört mütercim tarafından gerçekleştirilen Türkçe tercümesi tamdır (I-XXIII, Ankara 1988-1997). R. P. Mc. Neile, "An Index to the Commentary of Fakhr al-Razi" adıyla bir fihrist hazırlamıştır (London 1933).

Mefâtîḥu'l-ġayb üzerine yapılan çalışmalar arasında Muhsin Abdülhamîd'in er-Râzî: Müfessiren (Bağdad 1394/1974), Yasin Ceylan'ın Theology and Tafsīr in the Major Works of Fakhr al-Din al-Razi (Kuala Lumpur 1995) ve Abdülhakim Yüce'nin Râzî'nin Tefsirinde Tasavvuf (İzmir 1996) adlı eserleriyle Ali Yılmaz'ın Fahruddin er-Razî'nin et-Tefsirü'l-Kebir Adlı Eserinde Tenasüb ve İnsicam (bk. bibl.), Zeki Yıldırım'ın Râzî'nin et-Tefsirü'l-Kebir'inde Fıkıh Usûlü Uygulaması (bk. bibl.), Mehmet Adıgüzel'in Kıraatlar Açısından Fahruddin Râzî ve Tefsîr-i Kebîr'i (bk. bibl.), Muhammet Yılmaz'ın Hadis Açısından Fahreddin er-Razi'nin Tefsiri Kebir'i Üzerine Bir İnceleme (2000, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), İhsan Kahveci'nin Fahreddin er-Razi'nin Mefatihu'l-Gayb Adlı Tefsirinde Ulumu'l-Kur'an (2001, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü) adlı doktora tezleri ve Mustafa Bayırlı'nın Fahreddin er-Razi'nin Ahkam Ayetleri Tefsirinde İzlediği Metod (1999, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü) adlı yüksek lisans tezi zikredilebilir. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde yapılan

yüksek lisans tezlerinde tefsirin tamamının fihristi de hazırlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu'l-ġayb, Kahire 1938, II,102; III, 11; IV, 21; XIII, 46-56; XXI, 160; XXV, 24; İbn Hallikân, Vefeyât (Abdülhamîd), III, 381-385; Safedî, el-Vâfî, Wiesbaden 1959, IV, 254; İbn Hacer el-Askalânî, Lisânü'l-Mîzân, IV, 427-428; Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1756-1757; Brockelmann, GAL, I, 667; M. Sâlih ez-Zerkān, Faḫrüddîn er-Râzî ve ârâʾühü'l-kelâmiyye ve'l-felsefiyye, Kahire 1383/1963, s. 44-45; Muhsin Abdülhamîd, er-Râzî: Müfessiren, Bağdad 1394/1974, s. 54, 169-191, 194; Ömer Nasuhi Bilmen, Büyük Tefsir Tarihi, İstanbul 1974, II, 490-494; M. Hüseyin ez-Zehebî, et-Tefsîr ve'l-müfessirûn, Kahire 1976, I, 294; Abdülvehhâb es-Sâbûnî, ʿUyûnü'l-müʾellefât (nşr. Mahmûd Fâhûrî), Halep 1413/1992, I, 305-306; Abdülhakim Yüce, Râzî'nin Tefsirinde Tasavvuf, İzmir 1996, s. 251-252, ayrıca bk. tür.yer.; Ali Yılmaz, Fahruddin er-Râzî'nin et-Tefsîrü'l-Kebîr Adlı Eserinde Tenasüb ve İnsicam (doktora tezi, 1996), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Zeki Yıldırım, Râzî'nin et-Tefsîrü'l-Kebîr'inde Fıkıh Usûlü Uygulaması (doktora tezi, 1997), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 24-25, 310-312; Mehmet Adıgüzel, Kıraatlar Açısından Fahruddin Râzî ve Tefsîr-i Kebîr'i (doktora tezi, 1998), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 446-448; İsmail Cerrahoğlu, "Fahruddîn er-Râzî ve Tefsiri", İİFD, sy. 2 (1977), s. 17-18, 22-23, 31-32, 55-56; J. Jomier, "Les Mafātīḥ al-ghayb de l'Imam Fakhr al-Din al-Rāzi", MIDEO, sy. 13 (1977), s. 278-290; Yasin Ceylan, "Fahreddin Râzî'nin Mefâtîhu'l-Ğayb Tefsiri Üzerine Bazı Mulâhazalar", İslamî Araştırmalar Dergisi, sy. 3, Ankara 1987, s. 49-50; J. H. Kramers, "Râzî", İA, IX, 646.

Lutfullah Cebeci

MEFÂTÎHU'l-GAYB

(مفاتيح الغيب)

Molla Sadrâ'nın (ö. 1050/1641) âyetlere dayanarak bazı felsefî konularda İşrâkī-tasavvufî mahiyette görüşler ortaya koyduğu eseri

(bk. MOLLA SADRÂ).

MEFÂTÎHU’l-İ‘CÂZ

(مفاتيح الإعجاز)

Lâhîcî’nin (ö. 912/1506) Şebüsterî’ye ait Gülşen-i Râz adlı mesneviye yazdığı Farsça şerh

(bk. LÂHÎCÎ, Muhammed b. Yahyâ).

MEFÂTÎHU'l-ULÛM

(مفاتيح العلوم)

Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî'nin (ö. 387/997) ansiklopedik eseri

(bk. HÂRİZMÎ, Muhammed b. Ahmed).

MEFHUM

(المفهوم)

Lafzın sözde zikri geçmeyen mânaya delâlet etmesini ifade eden usûl-i fıkıh terimi.

Fıkhî hükümlerin ana kaynaklarını teşkil eden Kur'an ve Sünnet'teki ifadelerin yanı sıra fıkhî sonuçların belirlenmesinde etkili olan irade beyanlarının yorumunda lafız unsurunun önemli bir yeri bulunduğundan fıkıh usulünde lafız değişik açılardan ayırıma tâbi tutularak zengin bir terminoloji geliştirilmiştir. Bu ayırımlardan biri lafzın mânaya delâlet tarzı ve keyfiyetiyle ilgili olup bunlara "delâlet yolları" da denir. Hanefî usul âlimleri lafzın kullanıldığı mânaya nasıl delâlet ettiğini, yani mânanın doğrudan mı yoksa dolaylı mı ifade edildiğini belirlemek üzere delâlet yollarını ibarenin, işaretin, nassın ve iktizânın delâleti şeklinde dört kısma ayırırken Şâfiîler'in önderliğini yaptığı mütekellimîn metodunu benimseyen usulcüler bu konuyu genellikle "mantûk" ve "mefhum" ana başlıkları altında incelemişlerdir. Usulcülerin çoğunluğunca benimsenen sonuncu yaklaşıma göre lafzın sözde zikri geçenin (mantûk bih) hükmünü göstermesine "delâletü'l-mantûk" veya kısaca mantûk, sözde zikri geçmeyenin (meskût anh) hükmünü göstermesine de "delâletü'l-mefhûm" veya kısaca mefhum adı verilir. Cumhurun genel bir isimlendirmeyle mantûk adını verdiği durumlar Hanefîler'in ibare, işaret ve iktizâ dedikleri delâlet şekillerini kapsamaktadır. Mefhum da cumhura ait usul terminolojisinin bir parçası olup bazı çeşitleri Hanefîler'ce başka bir isimle karşılanmakta, bazı çeşitleri hakkında ise esasa ilişkin görüş ayrılıkları bulunmaktadır (ayrıca bk. DELÂLET; MANTÛK).

Mefhum terimi için usulcüler "söylenenin (mantûk bih) düşündürdüğü anlam", "lafızdan sözün konusu (mahallü'n-nutk) dışında anlaşılan mâna", "lafzın sözün konusu dışındakini göstermesi" gibi tanımlar verirler (İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, I, 448; Seyfeddin el-Âmidî, III, 63; İbnü'l-Hâcib, II, 171). Buna göre

mefhumun, doğrudan lafzın kapsamında olmayıp onun işaret ettiği veya ona dayanılarak elde edilen mânaları belirten bir terim olduğu ve bu anlamlara sırf dil unsuruna dayalı bir zihinsel işlemle, yani zihnin bir mânadan diğer bir mânaya geçmesiyle ulaşıldığı söylenebilir. Ancak bu tanımların bazısında mefhum teriminin lafzın hem sözün konusu dışında kalan bir hükmü hem de bu hükme konu olan fiili, bazısında ise sadece böyle bir hükmü göstermesi söz konusudur (Halîfe Bâbekr el-Hasan, Menâhicü'l-uṣûliyyîn, s. 123-125).

Mefhum, muvafakat ve muhalefet mefhumları olmak üzere iki kısımda incelenir. Mefhûm-i muvâfakat, "lafzın sükût ettiği konudaki mânasının sözün konusu olan anlamına uygun düşmesi" demektir. Bazan sözden çıkan hükmün zikredilmeyen olay hakkında tıpkı zikredilendeki gibi geçerli olduğu anlaşılırken bazan da zikredilmeyen olay hakkında öncelikle geçerli olduğu sonucuna ulaşılır. Mefhûm-i muvâfakatin bunlardan sadece ikinci durumu ifade ettiğini savunanlara karşılık usulcülerin çoğu her iki durumun bu kapsamda bulunduğu kanaatindedir. Usul eserlerinde bu delâlet türünün diğer adları olan "fahve'l-hitâb, lahnü'l-hitâb, tenbîhü'l-hitâb, mefhûmü'l-hitâb" gibi tabirlerin de anılan iki durumdan birini veya her ikisini kapsayacak şekilde kullanıldığı görülür (a.g.e., s. 138-139).

Mefhûm-i muvâfakat, Hanefîler'in terminolojisinde "nassın delâleti" adı verilen ve sözün, inceleme ve ictihada ihtiyaç duyulmaksızın ve sırf dil unsuruna dayanarak anlaşılabilen illetteki müştereklik sebebiyle nasta belirtilen duruma ait hükmün nasta belirtilmeyen durum hakkında da sabit olduğunu göstermesi" diye tanımlanan (Şemsüleimme es-Serahsî, I, 241; Zekiyyüddin Şa'bân, s. 399) delâlet şekline karşılık gelir. İmam Şâfiî'nin kıyas kapsamında mütalaa ettiği bu delâlet türü için (er-Risâle, s. 512-516) sonraki birçok usulcünün "celî kıyas" tabirini kullanması Mu'tezile ve Eş'arî kelâmcıları ile fakihlerin çoğunluğu tarafından eleştirilmiştir. Zira onlara göre nassın delâletindeki illet lisanı bilen herkes tarafından kavranabilirken kıyastaki illet ancak müctehid tarafından ve illeti tesbit yollarından biriyle bilinebilir (Pezdevî, II, 221; Alâeddin es-Semerkandî, s. 398-401; Şevkânî, s. 303). Nitekim, "Onlardan (ana babadan) biri veya her ikisi senin yanında yaşlanırsa kendilerine 'öf' bile deme; onları azarlama; ikisine de güzel söz söyle" meâlindeki âyetin (el-İsrâ 17/23) ibaresinden evlâdın ana babasına "öf" demesinin haram kılınmasının illetinin bu sözün

ana babayı üzmesi ve onlara eziyet vermesi olduğunu herkes anlayabilir. Bu illet dövme, hakaret içeren sözler söyleme vb. davranışlarda fazlasıyla bulunduğu için haramlık hükmü nassın delâleti yoluyla söz konusu durumlar hakkında da sabit olur. İsimlendirme ihtilâfı bir yana, muvafakat mefhumu Dâvûd b. Ali ez-Zâhirî dışındaki İslâm âlimlerinin büyük çoğunluğu tarafından sahih bir delâlet şekli ve geçerli bir hüccet olarak kabul edilmiştir (Seyfeddin el-Âmidî, III, 63-68).

Usul eserlerinde nassın delâleti veya mefhûm-i muvâfakat etrafında yapılan metodolojik tartışmaların daha çok bu tür delâletin bir yandan umum (şümul) niteliğine sahip olup olmadığı, dolayısıyla tahsis edilip edilemeyeceği, diğer yandan umumi bir nassı tahsis edip edemeyeceği konularında yoğunlaştığı görülmektedir. İbnü'l-Hümâm gibi bazı Hanefîler aksi görüşü savunmakla birlikte genellikle Hanefî usulcüleri, nassın delâletiyle sabit hükmün nassın sözlük (hakiki) mânasıyla sabit gibi olduğunu düşündükleri için bu tür delâletin umumunun bulunmadığı kanaatindedir. Serahsî bu yaklaşımı savunurken tahsisin "kelâmın aslının tahsisle dışarıda bırakılan kısmı kapsamadığını açıklamak" anlamına geldiğini, nassın delâletiyle sübût bulan mânanın da sözlükte sabit olan anlam gibi olduğunu belirtir ve nassın anlamı sözlük bakımından delâlet ettiği mânayı kapsadığına göre tahsisin gerektirdiği "bir kısmı içine almama" ihtimalinin de ortadan kalkmış olduğuna dikkat çeker. Öte yandan nassın delâletiyle sabit olan hükmü ancak muârız bir delilin geçersiz kılabileceğini, bunun ise tahsis değil nesih olduğunu ifade eder. Bâkıllânî, Şîrâzî ve Gazzâlî gibi kelâmcı metodunu benimseyen bazı Şâfiî usulcülerine göre de mefhûm-i muvâfakat umum niteliğine sahip değildir, dolayısıyla tahsise konu olmaz; zira bu usulcüler, mefhum ve fahve'l-kelâmla amel etmeyi lafızla değil sükûtla amel etmek şeklinde değerlendirirler. Mütekellimîn metoduna bağlı usulcülerin çoğunluğu ise mefhûm-i muvâfakatin umum niteliği taşıdığını savunmuştur (Ebû İshak eş-Şîrâzî, I, 346; Pezdevî, I, 73; II, 219-220; Şemsüleimme es-Serahsî, I, 241, 254; Gazzâlî, el-Müstaṣfâ, II, 70; Alâeddin es-Semerkandî, s. 304-306; Fahreddin er-Râzî, I/3, s. 12-13; İbn Emîru Hâc, I, 232; Halîfe Bâbekr el-Hasan, Menâhicü'l-uṣûliyyîn, s. 163-189). Esasen bu tartışmalar, mutlak olarak mefhumların umum niteliğine sahip olup olmadığına dair ihtilâfın uzantısı olup usulcülerin çoğunluğu mefhumların umum niteliği bulunduğu görüşünü tercih etmiştir (Koca, s. 61-64). Mefhumların umum niteliğine

sahip olması ise onların tahsis edilebileceği anlamına da gelir. Çünkü müteaddit fertler için sabit olan bir hükmün tahsise konu olacağı açıktır ve bu sübûtun lafzen veya mânen olması arasında fark yoktur (Beyzâvî, II, 77).

Öte yandan usulcülerin çoğunluğu, mefhûm-i muvâfakatin herhangi bir umumun kapsamını daraltabilecek güçte olduğu kanaatindedir; zira onlara göre bu tür delâlet nas gibi katidir ve âm bir lafızla karşılaşması halinde ona takdim edilmesi gerekir (Ebû İshak eş-Şîrâzî, I, 356; Gazzâlî, II, 105). Buna karşılık bazı usulcüler, âmmın bizzat nasta söylenmiş olması sebebiyle delâlet açısından mefhumdan daha kuvvetli olduğunu, mefhumun nasta kullanılan lafza ihtiyacı bulunduğu halde mantûkun böyle bir mefhuma ihtiyacı olmadığını ileri sürmüşlerdir (Adudüddin el-Îcî, II, 150). Fahreddin er-Râzî de mefhumu hüccet saymanın mantûku tahsis edebileceği anlamına gelmediğini, mantûkun delâletinden daha zayıf olduğunda şüphe bulunmayan mefhumla tahsis yapmanın zayıfın kuvvetliye tercih edilmesi anlamına geleceğini belirtmiştir (el-Maḥṣûl, I/3, s. 159-160). Bu tartışmaların diğer ayrıntıları bir yana, kıyası tahsis delili olarak kabul etmenin tutarlılık açısından mefhûm-i muvâfakati de tahsis delili saymayı gerektirdiği söylenebilir.

Mefhumun diğer nevi olan ve bazı usulcüler tarafından “delîlü’l-hitâb” ve “el-mahsûs bi’z-zikr” diye de anılan mefhûmü’l-muhâlefe, “meskût anhin hükümde mantûk bihe muhalif bulunması” ya da “lafzın sükût ettiği konudaki mânasının sözün konusu olan anlamına aykırı olması” biçiminde tarif edilir (İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî, I, 449; Seyfeddin el-Âmidî, III, 66; Şevkânî, s. 303). Türkçe’de de “mefhûm-i muhâlif” (karşıt kavram kanıtı) şeklinde ifade edilen bu delâlet türü, bütün usulcülere göre insanların irade beyanlarını yorumlama esnasında hukukî bir delil niteliği taşır. Çünkü kişi sözünü bir vasıf, şart veya diğer bir kayıtla sınırlandırdığı zaman -başka maksadının bulunduğu tesbit edilemiyorsa-kaydın gerçekleşmesi halinde hükmün sabit olacağını, gerçekleşmemesi durumunda ise hükmün sabit

olmayacağını belirtmiş olur. Buna karşılık kelâmcı metodunu benimseyen usulcüler (cumhur), mefhûm-i muhâlefetin Kur’an ve Sünnet naslarını yorumlama konusunda da geçerli bir delâlet nevi olduğunu savunurken Hanefîler söz konusu delâletin naslar hakkında bir hüküm ifade edemeyeceğini ve bu konuda mefhûm-i muhâlefetin fâsid istidlâl niteliği

taşıdığını ileri sürmüşlerdir (Cessâs, I, 289-323; Debûsî, vr. 70b; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, I, 449-480; Abdülazîz el-Buhârî, II, 253; M. Edîb Sâlih, I, 665-756). Mefhûm-i muhâlefet taraftarları, naslarda yer alan her kaydın mutlaka bir maksada binaen konmuş olduğunu, aksini düşünmenin bu kayıtların anlamsızlığını ve boş yere zikredildiğini kabul etmek mânasına geleceğini, halbuki abesle iştigal demek olan böyle bir duruma değil Allah ve Resulü'nün sözlerinde, aklı başında ve düzgün konuşan herhangi bir insanın ifadelerinde bile rastlanamayacağını belirtmişlerdir. Hanefî usulcüleri ise beşer sözlerinden farklı olarak şâriin sözlerindeki bütün maksatları kuşatma imkânına sahip olmadığımızı, dolayısıyla bir nasta yer alan herhangi bir kaydın konulmasının sebep ve amacını ortaya çıkaramadığımız zaman, "Bu kayıttan maksat hükmün onun bulunduğu durumlara tahsis edilmesi ve bulunmadığı durumlarda da hükmün yok sayılması gereğidir" denilemeyeceğini söylemişlerdir. Mefhûm-i muhâlefetin hukukî değeriyle ilgili bu farklı eğilimleri şu noktada birleştirmek mümkündür: Mefhûm-i muhâlefetin delâletinin her iki grup usulcüye göre zannî olduğu dikkate alındığında şâriin maksatlarını kuşatmanın imkânsızlığı düşüncesi bu tür delâleti kabul etmemek için güçlü bir gerekçe olamaz; zira çıkarılan anlam için kesinlik iddiası söz konusu değildir. Ayrıca mefhûm-i muhâlefeti hukukî bir delil olarak kabul edenler de adı geçen delâletle amel edilebilmesi için birtakım ilâve şartlar ileri sürmüşlerdir. Bu şartlara göre, mantûkun hükmüne konan kaydın kayıt kalktığı zaman hükmün de sona ereceğini göstermesi dışında herhangi bir fayda veya maksadının bulunmaması gerekir. Böyle bir yarar veya amacının bulunması halinde ise mefhûm-i muhâlefet dikkate alınmaz ve ona göre hüküm verilmez.

Sözün taşıdığı kayda göre değişik isimlerle anılan mefhûm-i muhâlifin başlıca çeşitleri şunlardır: a) Mefhûm-i sıfât. Hükmü bir vasıfla kayıtlanmış olan nassın bu vasfı taşımayan durumlar hakkında o hükmün geçerli olmadığına delâlet etmesidir. Meselâ Hz. Peygamber'in, "Zenginin alacaklısını oyalaması zulümdür. Onun dava edilmesi ve cezalandırılması helâldir" hadisi (farklı lafızlarla bk. Buhârî, "İstiḳrâż ve âdâbü'd-düyûn", 12; Ebû Dâvûd, "Büyûʿ", 10; Nesâî, "Büyûʿ", 100) mantûkuyla, borcunu ödeme gücüne sahip kişinin borcunu ödemekten kaçınmasının zulüm sayıldığını, bu takdirde alacaklının dava açarak onu teşhir etmesi ve hâkimin onu cezalandırmasının câiz olduğunu, mefhûm-i muhâlifiyle ise

fakir bir kimsenin borcunu ödememesinin zulüm olmadığını ifade etmektedir. Zira mantûkun hükmü “zengin olma” vasfı ile kayıtlanmıştır. Bu nitelik bulunmayınca hüküm de bulunmaz. b) Mefhûm-i şart. Hükmü şart edatlarından biriyle belirli bir şarta bağlanmış olan nassın o şartın yokluğu durumunda söz konusu hükmün geçerli olmadığına delâlet etmesidir. Meselâ Resûl-i Ekrem’in, “Bağış yapan kişi karşılık almamışsa bağışladığı şey üzerinde daha fazla hak sahibidir” hadisi (farklı rivayetler için bk. Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylaî, IV, 125-126) mantûkuyla, bağışta bulunan kimsenin hibeden dönme hakkının bulunduğunu, ancak bu hakkın hibe edilen şey için bir karşılık almamış olması şartına bağlı olduğunu, mefhûm-i muhâlifiyle ise karşılık almış olması halinde hibede bulunanın bundan rücû edemeyeceğini belirtmektedir. Çünkü mantûkun hükmü “karşılık almama” şartına bağlanmıştır. Bu şart kalkınca hüküm de kalkar (hibenin ivazlı olup olamayacağı ve hibeden rücû konusundaki görüş ayrılıkları hakkında bk. HİBE). c) Mefhûm-i gāye. Hükmü belirli bir sınırla kayıtlanmış olan nassın bu sınırdan sonra o hükmün geçerli olmadığına delâlet etmesidir. Meselâ, “Sabahın beyaz ipliği (aydınlığı) siyah ipliğinden (karanlığından) ayırt edilinceye kadar yiyin, için. Sonra gece oluncaya kadar orucu tamamlayın” meâlindeki âyette geçen (el-Bakara 2/187) ve “…inceye kadar” anlamını taşıyan “hattâ” kelimesi kendinden önceki mânanın sınırını ve son bulduğunu göstermektedir. Bu durumda söz konusu nas mantûkuyla, ramazan gecelerinde fecre kadar yiyip içmenin mubahlığına, mefhûm-i muhâlefetiyle ise bu sınırdan yani fecirden sonra yiyip içmenin haramlığına delâlet etmektedir. d) Mefhûm-i aded. Hükmü belirli bir sayı ile kayıtlanmış olan nassın bu sayının dışında o hükmün yerine gelmeyeceğine delâlet etmesidir. Meselâ Hz. Peygamber’in, “Her beş deveden bir koyun -zekât verilmesi-gerekir” hadisi (Müsned, II, 14-15; İbn Mâce, “Zekât”, 9) mantûkuyla, -develerin zekâtı bağlamında-bir koyunun verilmesinin vâcip olması için beş deveye sahip olunmasını şart koşmuştur. Mefhûm-i muhâlifiyle ise beş deveden daha az sayıda deveye mâlik olunması halinde bunlardan zekât verilmesinin vâcip olmadığı anlamına gelmektedir (Zekiyyüddin Şa‘bân, s. 407-409). “Özel isme, cins, nevi, topluluk belirten isme bağlanan hükmün onun dışındakiler açısından nefyedilmesi” anlamına gelen mefhûm-i lakab ise usulcülerin hemen hemen tamamına göre geçerli bir delil değildir. Meselâ, “Muhammed Allah’ın resulüdür” ifadesinden (el-Feth 48/29) “Allah’ın Muhammed’den başka peygamberi yoktur” anlamı çıkarılamaz (mefhûm-i muhâlif ve çeşitleri

hakkında bilgi için bk. Gazzâlî, el-Müstaṣfâ, II, 191-212; Seyfeddin el-Âmidî, II, 66-94; Zerkeşî, IV, 24-55; Şevkânî, s. 303-310).

Usulcüler, mefhûm-i muvâfakattaki gibi mefhûm-i muhâlefetin de umum niteliğine sahip olup olmadığı ve umumi bir nassı / lafzı tahsis etme gücünün bulunup bulunmadığı konularında geniş metodolojik tartışmalar yapmışlardır. Kelâmcı metodunu benimseyen usulcülerin çoğunluğu, lafzın meskût anhte -ister muvafakat ister muhalefet olsun-umum niteliği taşıdığını ileri sürerken fukaha metodunu benimseyen usulcülerin çoğunluğu ise mefhumların delâletinin lafzî olmadığını, bu sebeple mefhumla amelin lafızla değil sükûtla amel etmek anlamına geleceğini savunmuştur. Fahreddin er-Râzî, Gazzâlî'nin mefhumun umumu olmadığına dair ifadesini (el-Müstaṣfâ, II, 70) değerlendirirken eğer bununla "âm" teriminin sadece lafızları kapsadığı belirtilmek isteniyorsa görüş ayrılığının terim ihtilâfından ibaret kaldığını, fakat "Ondan (mefhum) kendisi dışındaki şeylerde hükmün nefyedildiği anlamı çıkarılamaz" denmek isteniyorsa bunun yanlış olacağını söylemiştir. Zira ona göre mefhumun umum niteliği taşıması meselesi mefhumun geçerli bir hüccet olması konusunun bir parçasıdır ve mefhumun geçerli bir delil olduğu sübût bulunca onun kapsamı dışında kalanlar hakkında hükmün yokluğunu kabul etmek gerekir; çünkü zikredilmeyen hakkında da hüküm sabit olacaksa onu özellikle zikretmenin anlamı kalmaz (el-Maḥṣûl, I/2, s. 654-655). Mefhûm-i muhâlifin umum niteliğine sahip olduğunu kabul etmek bunun tahsise

konu olacağını da kabul anlamına gelir. Başta Şâfiîler olak üzere usulcülerin çoğunluğu, bu meseledeki temel tercihleri gereğince mefhûm-i muhâlefetin tahsise konu olacağını, Hanefîler ise aksini savunmuştur (Alâeddin es-Semerkandî, s. 306; Fahreddin er-Râzî, I/3, s. 12-13). Öte yandan kelâmcı metoduna mensup usulcüler mefhûm-i muhâlefetin tahsis delili de olabileceği kanaatindedirler (Ebû İshak eş-Şîrâzî, I, 356-357; Kelvezânî, II, 118, 189-228; Seyfeddin el-Âmidî, II, 529); özellikle âm lafızların delâletinin kati olduğunu savunan Hanefîler'in ise (Koca, s. 91-93) nastan birtakım çıkarımlarla elde edilen zannî bir anlamla (mefhum), hele uzun araştırmalar neticesinde ulaşılabilecek zıt bir mâna ile bu katiliğin daraltılmasına olumlu bakmaları beklenemez (mefhum teriminin mantıktaki anlamı için bk. TASAVVUR).

BİBLİYOGRAFYA

Müsned, II, 14-15; Buhârî, “İstiḳrâż ve âdâbü’d-düyûn”, 12; İbn Mâce, “Zekât”, 9; Ebû Dâvûd, “Büyûᶜ”, 10; Nesâî, “Büyûᶜ”, 100; Şâfiî, er-Risâle (nşr. Ahmed M. Şâkir), Kahire 1399/1979, s. 512-516; Cessâs, el-Fuṣûl fi’l-uṣûl (nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî), Küveyt 1414/1994, I, 289-323; Debûsî, Taḳvîmü’l-edille fî uṣûli’l-fıḳh, Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 690, vr. 70b; Ebû İshak eş-Şîrâzî, Şerḥu’l-Lümaᶜ (nşr. Abdülmecîd et-Türkî), Beyrut 1408/1988, I, 346, 356-357; İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî, el-Burhân fî uṣûli’l-fıḳh (nşr. Abdülazîm ed-Dîb), Devha 1399, I, 448-480; Pezdevî, Kenzü’l-vüṣûl, I, 73; II, 219-221, 252; Şemsüleimme es-Serahsî, el-Uṣûl (nşr. Ebü’l-Vefâ el-Efgānî), Haydarâbâd 1372 → Beyrut 1393/1973, I, 241, 254; Gazzâlî, el-Müstaṣfâ, Bulak 1324, II, 70, 105, 191-212; a.mlf., el-Menḫûl (nşr. M. Hasan Heyto), Dımaşk 1400/1980, s. 208-210; Kelvezânî, et-Temhîd fî uṣûli’l-fıḳh (nşr. Müfîd M. Ebû Amşe), Cidde 1406/1985, II, 118, 189-228; Alâeddin es-Semerkandî, Mîzânü’l-uṣûl (nşr. M. Zeki Abdülber), Katar 1404/1984, s. 304-306, 398-401, 656; Fahreddin er-Râzî, el-Maḥṣûl (nşr. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî), Riyad 1399/1979, I/2, s. 654-655; I/3, s. 12-13, 159-160; Seyfeddin el-Âmidî, el-İḥkâm (nşr. İbrâhim el-Acûz), Beyrut 1405/1985, II, 66-94, 529-530; III, 63-96; İbnü’l-Hâcib, Muḫtaṣarü’l-Müntehâ, Bulak 1316, II, 12, 171-185; Beyzâvî, Minhâcü’l-uṣûl (İsnevî, Nihâyetü’s-sûl fî şerḥi Minhâci’l-uṣûl içinde), Beyrut, ts. (Âlemü’l-kütüb), II, 77; Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü’l-esrâr, İstanbul 1308, I, 73; II, 253; Adudüddin el-Îcî, Şerḥu Muḫtaṣari’l-Müntehâ, Beyrut 1403/1983, II, 150, 171-185; Takıyyüddin es-Sübkî - Tâceddin es-Sübkî, el-İbhâc fî şerḥi’l-Minhâc (nşr. Şa‘bân M. İsmâil), Kahire 1401/1981, II, 125; Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylaî, Naṣbü’r-râye, [baskı yeri yok] 1393/1973 (el-Mektebetü’l-İslâmiyye), IV, 125-126; Zerkeşî, el-Baḥrü’l-muḥîṭ (nşr. Ömer Süleyman el-Eşkar), Kahire 1409/1988, IV, 5-60; İbn Emîru Hâc, et-Taḳrîr ve’t-taḥbîr, Bulak 1316, I, 232; İbnü’n-Neccâr, Şerḥu’l-Kevkebi’l-münîr (nşr. Muhammed ez-Zühaylî - Nezîh Hammâd), Dımaşk 1402/1982, III, 473-511; Şevkânî, İrşâdü’l-fuḥûl (nşr. Ebû Mus‘ab M. Saîd el-Bedrî), Beyrut 1412/1992, s. 302-310; Muhammed Vefâ, Delâletü’l-ḫiṭâbi’ş-şerᶜî ᶜale’l-ḥükm: el-Manṭûḳ ve’l-mefhûm, Kahire 1404/1984; M. Edîb Sâlih, Tefsîrü’n-nuṣûṣ fi’l-fıḳhi’l-İslâmî, Beyrut 1404/1984, I, 516-546, 665-756;

Halîfe Bâbekr el-Hasan, Menâhicü'l-uṣûliyyîn fî ṭuruḳı delâlâti'l-elfâẓ ʿale'l-aḥkâm, Kahire 1409/1989, s. 123-215; a.mlf., "Mefhûmü'l-müvâfaḳa ʿinde'l-uṣûliyyîn", Mecelletü'ş-şerîʿa ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, V/10, Küveyt 1408/1988, s. 211-264; Mahmûd Tevfîk M. Sa'd, Sübülü'l-istinbâṭ mine'l-Kitâb ve's-Sünne, Kahire 1413/1992, s. 215-325; Ferhat Koca, İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis, İstanbul 1996, s. 61-64, 85-93, 142-145, 246-248; Refîk el-Acem, Mevsûʿatü muṣṭalaḥâti uṣûli'l-fıḳh ʿinde'l-müslimîn, Beyrut 1998, II, 1502-1520; Zekiyyüddin Şa'bân, İslâm Hukuk İlminin Esasları (trc. İbrahim Kâfi Dönmez), Ankara 2000, s. 399, 406-412; Ali Bardakoğlu, "Delâlet", DİA, IX, 119-122.

Ferhat Koca

MEFKŪD

(المفقود)

Kaybolmuş ve hayatta olup olmadığına dair bilgi bulunmayan kimse anlamında İslâm hukuku terimi.

Sözlükte "mevcut olmayan, kaybedilmiş, yitirilmiş" anlamına gelen mefkūd kelimesi terim olarak kaybolmuş ve hayatta olup olmadığı hakkında bilgi bulunmayan kişiyi ifade eder (Lisânü'l-ʿArab, "fḳd" md.; aynı kökten sülâsî fiilin "kaybedip arama" anlamında da kullanıldığı, dolayısıyla mefkūdün "kaybedilip aranan" mânasına da geldiği hakkında bk. Yûsuf 12/71-72; Serahsî, XI, 34). Bir kısım fıkıh eserlerinde bu tanıma eklenen "ve yeri bilinmeyen" şeklindeki unsurun mefkūdü belirlemede ayrı bir kriter olmadığı ve bununla "yaşayıp yaşamadığı bilinmeyen" mânasının kastedildiği anlaşılmaktadır (İbn Âbidîn, XIII, 238; Ali Seyyid Hasan, s. 16-17). Sözlükte "gözden uzak olan, görünmeyen, kayıp" anlamına gelen ve bazan mefkūd yerine de kullanılan gāib ise fıkıh terimi olarak "hayatta olduğu bilinmekle beraber bulunduğu yer bilinmeyen kimse" demektir.

Özellikle savaşların ve uzun zaman alan yolculukların yaygın olduğu, buna karşılık iletişim imkânlarının sınırlı bulunduğu dönemlerde insanların yerinden yurdundan ayrıldıktan sonra uzun süre kendilerinden haber alınamaması durumuyla sıkça karşılaşıldığından mefkūd konusu İslâm hukukçularınca geniş biçimde ele alınmış ve gerek kayıp kişinin gerekse onunla hukukî ilişkisi bulunan kimselerin hak ve sorumluluklarıyla ilgili ayrıntılı bir doktrin oluşmuştur. Mefkūd terimi kadın ve erkek için ortak bir hukukî statüyü ifade etmekle birlikte (Ali Haydar, s. 4, 27) sosyal gerçeklik olarak daha çok erkekler açısından söz konusu olması yanında erkeğin talâk yetkisinin ve birden fazla kadınla evlilik müsaadesinin bulunması dolayısıyla fıkıh eserlerinde mefkūd ile ilgili anlatımların erkek üzerinden sürdürüldüğü görülür.

Mefkūd ile ilgili temel problem, bu durumdaki bir kimsenin hukuk nazarında şahsiyetinin devam edip etmediği hususudur. Bu sorunun

cevabına doğrudan dayanak teşkil edecek bir âyet veya hadis bulunmadığından konuya ilişkin ictihadlar temel hukuk kurallarının yanı sıra bazı sahâbî sözlerine dayandırılmıştır. Şahsiyetin ölümle sona ereceği temel hukuk ilkesi gereğince bir kimsenin öldüğüne dair kesin delil bulunmadıkça sağ kabul edilmesi gerekir. Buna karşılık yaşayıp yaşamadığı bilinmeyen ve uzun süre kendisinden haber alınamayan kimsenin mutlak olarak sağ sayılmasının ortaya birçok dinî ve hukukî problem çıkaracağı ve sonuçta zararın giderilmesi ilkesiyle bağdaşmayacağı açıktır. Bu iki ilke arasındaki çatışmayı kendi değerler sistemi içinde dengelemeye çalışan İslâm hukukçuları, anılan şartlarda belirli bir sürenin geçmesi durumunda yargı yoluyla mefkūdün ölümüne karar verilebileceğine hükmetmiş ve böyle bir karar verilinceye kadar geçecek sürede mefkūdü kazanılmış haklar bakımından sağ, kazanılacak haklar bakımından ise ölü kabul etmişlerdir. Böylece mefkūd ile ilgili fıkhî çözümlerin iki merhaleye göre ayrı ayrı ele alınması uygun olacaktır: Mefkūd hakkında hükmen ölüm kararı verilmesinden önceki dönemle ilgili meseleler, hükmen ölüm kararı verilebilmesinin şartları ve bu kararın ortaya çıkaracağı sonuçlar. Mefkūdün vefat ettiği beyyine ile sabit olduğu takdirde mefkūd statüsünden çıkar ve hakkında gerçek ölümün sonuçları geçerli olur.

Hükmen ölümüne karar verilmesinden önceki dönemde mefkūdün kazanılmış haklar bakımından sağ sayılmasının başlıca sonuçları şunlardır: Malları mirasçılarına dağıtılmaz; ölümü halinde feshedilecek akidleri, meselâ kaybolmadan önce yapmış olduğu kira sözleşmesi feshedilmez; hâkim gayri menkul mallarının satışına karar veremez, ancak gıda maddesi gibi bozulması muhtemel mallarını satıp parasını muhafaza altına alır. Bu dönemde mefkūdün mal varlığına ilişkin

işlerini yürütmek üzere mahkemenin bir kayyım tayin etmesi öngörülmüş ve bu konuya ilişkin hükümler dönemin şartlarına göre ayrıntılı biçimde belirlenmiştir. Bunlar ana hatlarıyla şöyle özetlenebilir: Kayyım mefkūdün yakınları arasından veya dışarıdan seçilebilir; mefkūdün mallarını koruma konusunda itina göstermekle yükümlü olup onun zararına olacak işlemleri geçersizdir; mefkūdün malları konusundaki yetkisi yargının belirlediği çerçeveyle sınırlıdır; mefkūdün malından, eşiyle bakmakla yükümlü olduğu usul ve fürûu kapsamındaki yakınlarının nafakaları için harcama yapmaya yetkili ve görevlidir. Eğer mefkūd kaybolmadan önce işlerinin idaresi için

bir vekil tayin etmişse bu vekil mefkūdün emanet bıraktığı malları korumayı sürdürür; hazine yetkilisi bunların kendisine teslimini isteyemez. Evli ise nikâh bağının varlığını koruduğu kabul edilir, dolayısıyla eşi başkasıyla evlenemez; ancak -aşağıda görüleceği üzere-bazı mezheplerde belirli şartlara ve sürelere bağlı olarak mefkūdün hükmen ölümüne karar verilmese de evlilik bağının sona erdirilmesi ve eşinin başkasıyla evlenmesi mümkündür.

Bu süre içerisinde mefkūdün kazanılacak haklar bakımından ölü sayılması esasına göre kaybolduğu tarihten sonra başkasına vâris olamaz. Ancak öldüğü de kesin olarak bilinmediğinden mefkūdün sağ olması halinde alacak olduğu miras payı ayrılarak mirasçılığı askıya alınır. Eğer mefkūdün yaşadığı anlaşılırsa ayrılan pay kendisine teslim edilir; öldüğünün belirlenmesi veya hükmen ölümüne karar verilmesi durumunda ise mirasın açılması sırasında mefkūdün ölü olduğu var sayıldığında yapılması gereken taksime göre ayrılan pay ilgililere dağıtılır. Mefkūd lehine bir vasiyette bulunulmuş olması halinde de aynı hüküm geçerlidir. Bu hükümle bir yandan mefkūdün, diğer yandan olayla ilişkili diğer kişilerin haklarının mümkün mertebe korunması hedeflenmiştir.

Mefkūd hakkında hükmen vefat kararı verilirken esas alınacak kriterlerle ilgili görüş ayrılıklarının gerçekte, ya kaybolma şartlarının ayrı ayrı değerlendirilmesinden veya böyle bir kararın ortaya çıkarabileceği sakıncalarla konunun askıda bırakılmasının sakıncaları arasında bir denge arayışından kaynaklandığı ve bu konudaki görüşlerin ancak kuvvetli bir karîneye dayanılarak mefkūdün artık yaşamadığına kanaat getirilmesi halinde hükmen ölümüne karar verilebileceği noktasında birleştiği söylenebilir (Bilmen, VII, 220). Nitekim İslâm hukukçularının hemen tamamı ölümüne kesin gözüyle bakılacak şartlar altında kaybolan meselâ savaş saflarına katıldığı görülen ve esir alınmış olması da muhtemel bulunmayan veya batan ve kurtulanı olmayan bir gemide seyahat ettiği bilinen bir kimse hakkında -kendisinden hiç haber çıkmamışsa ve artık ölmüş olduğuna kanaat getirilecek bir süre geçmişse-hükmen ölüm kararı verilebileceği hususunda hemfikirdir. Yine mefkūdün sıradan bir kimse veya önemli mevki sahibi olması durumlarında kendisinden haber alınamamasının vefat ihtimalini düşündürmede aynı güçte olmayacağı genellikle kabul edilir.

Hanefîler, ölümüne kesin nazarıyla bakılacak şartlarda kaybolmamışsa mefkūd hakkında hükmen vefat kararı vermenin ortaya çıkarabileceği sakıncalara, özellikle eşi yeni bir evlilik yaptıktan sonra mefkūdün çıkıp gelmesi ihtimaline ağırlık vererek bu karar için bekleme süresini uzun tutma yolunu tercih etmişler, ayrıca bu durumu, eşinin müracaatı üzerine mahkeme tarafından evlilik bağına son verilebilmesine (tefrik) imkân sağlayan bir gerekçe saymamışlardır. Buna göre hükmen ölüm kararı için mefkūdün akranlarının vefatına veya ortalama olarak yaşayabileceği âzami süreye kadar -ki bazılarınca bu sınır 120 yaşa kadar yükseltilir-beklemek gerekir. Bazı Hanefî mezhebi eserlerinde bu konuda herkesi bağlayıcı yaş sınırlandırması yapmak yerine mefkūdün akranlarının durumu ve kayboluş şartları da dikkate alınarak mâkul bir süre beklendikten sonra ölüm kararı verilmesinin veya bu hususu düzenlemede kamu otoritesinin yetkili sayılmasının daha isabetli olacağı ifade edilmekte ve bunun bizzat Ebû Hanîfe’den nakledilen görüşlerden biri olduğu belirtilmektedir (Osman b. Ali ez-Zeylaî, III, 312; İbn Âbidîn, XIII, 250; Ali Haydar, s. 21-22, 41; Bilmen, VII, 221).

Mâlikîler’e göre savaşta veya salgın hastalık, tabii âfet, deniz kazası gibi tehlike şartları içinde kaybolmayan kişi hakkında yetmiş yaşına ulaşacağı tarihe kadar hükmen ölüm kararı verilemez. Ancak eşinin müracaatı üzerine hâkim gerekli araştırmayı yapar ve mefkūdün durumuna ilişkin bilgi edinilmesinden ümit kesilmesi halinde dört yıl beklenir; bu süre bitince kadın vefat iddetini bekler ve sonra başkasıyla evlenebilir. Bu şartlarda fakat dârülislâm dışında kaybolan kişi de esir hükmünde sayılır, hükmen ölüm kararı için yetmiş veya seksen yaşına ulaşacağı tarihe kadar beklenir; ancak eşin zarar görmesi durumunda müracaatı üzerine hâkim evliliği sona erdirir. Savaş ve tehlike şartları içinde kaybolma halinde ise gereken araştırma yapıldıktan sonra bir yıl beklenir, bu süre bitince ölümüne karar verilir, malı hakkında miras hukuku hükümleri uygulanır ve eşi vefat iddeti beklemeye başlar. Savaşın dârülislâmda cereyan etmiş olması halinde sürenin başlangıç tarihiyle ilgili bazı görüş ayrılıkları vardır (Sahnûn, II, 448-453; Bilmen, VII, 222-223; Mv.F, XXXVIII, 268-269).

Şâfiî mezhebinde yaygın görüş ancak mefkūdün daha fazla yaşamayacağına kanaat getirildiğinde hükmen ölüm kararı verilebileceği yönündedir. Âzami

yaşla ilgili olarak altmış iki ile 120 arasında değişen ölçüler önerilmişse de sahih kabul edilen görüşe göre bu hususun takdiri hâkime bırakılmıştır. İmam Şâfiî'nin, kaybolma tarihinden itibaren dört yıl beklendikten sonra mefkūdün eşinin nikâhı feshettirebileceği ve vefat iddetini beklemesinin ardından evlenebileceği görüşündeyken daha sonra hükmen ölümüne karar verilip malı taksim edilemediği gibi vefatı hakkında kesin kanıt olmadan eşine fesih imkânının da verilemeyeceği yönünde ictihadda bulunduğu nakledilir. İmam Şâfiî'nin önceki ictihadını esas alarak mefkūdün karısının dört yıl bekledikten sonra vefat iddetini tamamlayıp evlenebileceği görüşünü benimseyen Şâfiî fakihlerinin bir kısmına göre bunun için mahkeme kararı gerekirken bazılarına göre gerekmez (Şâfiî, V, 239-240; Şîrâzî, IV, 83, 545-547, 624-625; Mv.F, XXXVIII, 268, 277).

Hanbelî mezhebinde, mefkūdün kayboluş şartları hayatta olabileceğini düşündürüyorsa ölüm kararı için kişinin ortalama olarak yaşayabileceği sürenin dolmasına kadar beklemek gerekir. Ağırlıklı görüşe göre bu yaş doksandır. Bunun hâkimin takdirine bırakılması gerektiğini savunanların yanında 120 olarak belirlenmesi gerektiğini düşünenler de vardır. Savaş ve tehlike şartlarında kaybolma durumunda ise mefkūdün ölümüne karar verilebilmesi için kayboluş tarihinden itibaren dört yıl beklenmesi lâzımdır. Bu süre dolunca eşi hâkim kararına gerek olmaksızın vefat iddetini tamamlayarak başkasıyla evlenebilir. Ancak nafaka temininde zorluk bulunması halinde eşinin müracaatı üzerine hâkim bu süreden önce de evliliği sona erdirebilir (İbn Kudâme,

IX, 186-191; XI, 247-259; Bilmen, VII, 224).

Zâhirî İbn Hazm mefkūdün ölümü kesinleşmedikçe nikâhının feshedilemeyeceği görüşündedir. İmâmiyye mezhebinde tercih edilen görüşe göre mefkūd, yaşıtlarının ortalama olarak hayatta kalabilecekleri zamana kadar sağ kabul edilir ve 100 yaş âzami sınır sayılır. Bu mezhepte on, hatta dört yıl beklemenin yeterli olduğunu ileri sürenler de vardır. İbâzîler dört yıl geçtikten sonra mefkūdün ölümüne hükmedilebileceğini söylerler (Muhammed Abdürrahîm Muhammed, s. 10; Aktan, s. 33).

Sonuç olarak İslâm hukukçuları, savaş ve tehlike şartlarının söz konusu olmadığı durumlarda -akranlarının yaş ortalamasına veya altmış iki ilâ 120

arasında değişen yaş kriterlerine göre-hayatından ümit kesilmedikçe kişinin hükmen ölümüne karar verilemeyeceği noktasında birleşmekte, ancak mefkūdün eşinin böyle uzun bir süre beklemesinden doğabilecek zararlar konusunda iki farklı eğilim bulunmaktadır. Hanefîler'e ve aynı görüşü paylaşanlara göre hükmen ölümüne karar verilmesinden önceki sürede diğer kazanılmış haklarında olduğu gibi evlilik bağının da varlığını koruduğunu kabul etmek gerekir ve bu dönemde nikâhın feshine karar vermek evliliğin devamını kabul etmekten daha az sakıncalı değildir. Mâlikîler'in temsil ettiği eğilim ise nikâhın diğer konulardan ayrı düşünülmesi ve mâkul bir bekleme süresinin ardından eşinin talebi halinde hâkim tarafından evliliğin sona erdirilebilmesi gerektiği yönündedir. Bu konudaki görüşlerin delillendirilmesi sırasında genellikle birinci eğilimin Hz. Ali'nin, ikinci eğilimin Hz. Ömer'in ictihadları paralelinde olduğu belirtilir. Hz. Ali'den nakledilen, mefkūdün zevcesinin ölünceye veya boşama haberi gelinceye kadar onun nikâhında kalacağı şeklindeki görüş İbn Mes'ûd, Nehaî, Hammâd b. Ebû Süleyman, İbn Ebû Leylâ, İbn Şübrüme, Osman el-Bettî ve Süfyân es-Sevrî gibi sahâbe ve tâbiîn fakihleriyle bazı mezhep imamları tarafından da benimsenmiştir. Bu hususta rivayet edilen aynı içerikteki hadisin sıhhati ise tartışmalıdır. Öte yandan Hz. Ömer'den mefkūdün karısının dört yıl bekleyeceği, bunu takiben dört ay on gün vefat iddeti tamam olduğunda başkasıyla evlenebileceği görüşü nakledilmiş olup Hz. Osman, İbn Ömer ve İbn Abbas ile kendilerinden yapılan ikinci rivayete göre Hz. Ali ve İbn Mes'ûd'un ictihadları da bu istikamettedir. Saîd b. Müseyyeb'den ise savaş saflarında kaybolanın karısının bir yıl, başka durumda kaybolanın karısının dört yıl bekleyeceği görüşü nakledilir. İkinci eğilimi benimseyen fakihler arasında bekleme müddetinin kaybolma tarihinde mi yoksa hâkime başvurma tarihinde mi başlayacağı vb. hususlarda bazı fikir ayrılıkları vardır (Sahnûn, II, 451 vd.; Serahsî, XI, 35 vd.; Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylaî, III, 471-473; Muhammed Abdürrahîm Muhammed, s. 13-31; Mv.F, XXXVIII, 268-269).

Osmanlı Devleti'nin son döneminde yürürlüğe konan Hukūk-ı Âile Kararnâmesi'nde Mâlikî ve Hanbelî mezheplerindeki ictihadlardan yararlanılarak nafaka bırakmayan mefkūdün eşinin müracaatı üzerine hâkimin gerekli araştırmayı yapıp tarafların evliliğini sona erdirmesi (tefrik); mefkūd nafaka bırakmışsa yine eşinin başvurusuyla hâkimin araştırmada bulunması ve yaşayıp yaşamadığına dair haber alınmasından

ümit kesilirse bu tarihten itibaren dört sene beklenmesi, bu süre zarfında da bir haber çıkmazsa ve eşin talebi devam ediyorsa tefrike hükmetmesi; eğer koca savaşta kaybolmuşsa muhariplerin ve esirlerin yerlerine dönmelerinden itibaren bir yıl geçtikten sonra tefrik kararı vermesi öngörülmüştür (md. 126-127). Bu düzenlemede Balkan savaşları ve I. Dünya Savaşı esnasında cepheye gidip kendisinden hiç haber alınamayan çok sayıda insanla ilgili sosyal realitenin etkili olduğu görülmektedir. Son dönemdeki gelişmelerin etkisiyle Mısır'da yapılan yasal düzenlemelerde de önce Mâlikî mezhebi esas alınarak mefkūdün eşi ve malları açısından ayrı bekleme süreleri benimsenmişken bu ayırımın çıkaracağı sorunlar değerlendirilip çok geçmeden Hanbelî mezhebinden ve kısmen Ebû Hanîfe'nin görüşünden istifade edilerek -değişik ihtimallere göre farklı prosedürler uygulansa da-mefkūdün hem mallarını hem eşini kapsayacak şekilde dörder yıllık süreler öngörülmüştür (Ebû Zehre, s. 498-500; Ali Seyyid Hasan, s. 104-109; Aydın, s. 202-203).

Mefkūdün hükmen ölmüş sayılması için bir görüşe göre mutlaka mahkeme kararı gerekir ve bu karar inşâî niteliktedir, dolayısıyla mefkūd vefat kararının verildiği tarihten itibaren ölmüş kabul edilir; diğer görüşe göre ise öngörülen sürelerin (yaş ölçüsü, kadın için bekleme süresi ve iddet müddeti) dolması yeterlidir, yani mahkeme kararı inşâî değil izhârî niteliktedir (Mv.F, XXXVIII, 277-278; ayrıca bk. Ali Seyyid Hasan, s. 95). Hakkında hükmen vefat kararı verildikten sonra çıkıp gelmesi halinde mefkūd mirasçılara dağıtılan mallardan mevcut olanların aynen iadesini talep edebilir; Mâlikî ve Şâfiîler'e göre tüketilenlerin de tazminini isteyebilir, Hanefîler'e göre isteyemez; Hanbelî mezhebinde gerek tazmin ettirebileceği gerekse ettiremeyeceği yönünde rivayetler vardır. Yine sağ olarak dönen mefkūd karısı başkasıyla evlenmişse Hanefîler'e göre bu evliliği feshettiremez; Mâlikî mezhebinde bazı ayrıntılar ve görüş ayrılıkları bulunmakla birlikte temel yaklaşım Hanefî mezhebindeki gibidir (Sahnûn, II, 449-451; Bilmen, VII, 221; Mv.F, XXXVIII, 279-280). Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinde ise mefkūdün nikâhının geçerliliğini koruduğu, dolayısıyla isterse boşayabileceği isterse nikâhında tutabileceği görüşü hâkimdir; bazı Hanbelî fakihleri kadına seçim hakkı verilmesi gerektiği kanaatindedir; bu iki mezhepte farklı durumlara göre başka görüş ayrılıkları da bulunmaktadır (Şîrâzî, II, 146; Şirbînî, III, 397-398; Bilmen, VII, 221, 224-225; Mv.F, XXXVIII, 279-280). Hukūk-ı Âile Kararnâmesi'nde 126 ve 127. maddelere

göre tefrik kararı verilmesi üzerine mefkūdün eşi başkasıyla evlendiğinde mefkūdün çıkıp gelmesinin yeni evliliğin infisâhını gerektirmeyeceği, buna karşılık sırf hükmen ölüm kararına binaen eşinin başkasıyla evlenmesi durumunda mefkūdün yaşadığı anlaşılırsa ikinci evliliğin münfesih olacağı hükme bağlanmıştır (md. 128-129).

Fıkıh eserlerinin mefkūd bahsinde ele alınan meseleler Türk medenî hukukunda kısmen "ölüm karînesi" ve ağırlıklı olarak "gaiplik" kavramları çerçevesinde incelenir. Şöyle ki: Türk Medenî Kanunu'nda bir kimsenin -cesedi bulunamamış olsa bile- ölümüne kesin gözüyle bakılmayı gerektirecek durumlar içinde kaybolması "ölüm karînesi" olarak nitelenmiş ve bu gibi kimselerin gerçekten ölmüş sayılacakları hükme bağlanmıştır (md. 30). Ölüm tehlikesi içinde kaybolan veya kendisinden uzun zamandan beri haber alınamayan bir kimsenin vefatı kuvvetle muhtemel görüldüğünde ise hakları bu ölüme bağlı olanların -ölüm tehlikesinin üzerinden en az bir yıl veya son haber tarihinden itibaren en az beş yıl geçtikten sonra- yapacakları başvuru üzerine mahkemenin kayıp kimse hakkında bilgisi bulunan kişileri ilânla davet edeceği, en az altı ay sonra bu ilândan sonuç alınamaması durumunda gaiplik kararı vereceği, ölüme bağlı hakların aynen gaibin vefatı

ispatlanmış gibi kullanılacağı ve gaiplik kararının ölüm tehlikesinin gerçekleştiği veya son haberin alındığı günden başlayarak hüküm doğuracağı belirtilmiştir (md. 32-35). Bu kuralların açılımı mahiyetinde olmak üzere mirasla ilgili olarak da bazı özel hükümler konmuş, bu arada hakkında gaiplik kararı verilmiş kimsenin mirasçıları veya mirasında hak sahibi olan kişilerden -tereke malları kendilerine teslim edilmeden önce- göstermeleri istenen güvencenin âzami süresi gaibin 100 yaşına varması şeklinde belirlendiği gibi hazinenin gaiplik kararı isteminde bulunabilmesi için de sağ olup olmadığı bilinmeyen kimsenin 100 yaşını dolduracağı süre kriterinden yararlanılmıştır (md. 584-588).

Fıkıh kitaplarında daha çok "yaşadığı bilinmekle beraber nerede bulunduğu bilinmeyen kimse" anlamında kullanılan "gāib" kavramını mefkūdden ayırt etmek üzere birincinin durumu "el-gaybetü'l-munkatıa" (irtibatın kesik olduğu gaiplik), ikincisinin durumu da "el-gaybe gayrü'l-munkatıa" şeklinde ifade edilir. İslâm hukukçuları, bu durumdaki bir kimsenin

şahsiyetinin devam ettiği ve kural olarak gaipliğin mahkeme kararıyla evlilik bağının sona erdirilmesi için başlı başına bir gerekçe olamayacağı noktasında fikir birliği içindedir. Ancak bunun, günümüz pozitif hukuk düzenlemelerinde genellikle boşanma sebeplerinden biri sayılan terkte olduğu gibi, başta nafaka olmak üzere kocanın evlilikten doğan yükümlülüklerini yerine getirmemesine yol açması halinde hâkim eşin talebi, olayın özelliği ve tarafların kusur durumlarını göz önünde tutarak nafakanın sağlanmasına ilişkin tedbirleri almaya ve bazı fakihlere göre gerektiğinde tefrik kararı vermeye yetkilidir. Hukūk-ı Âile Kararnâmesi'nin 126. maddesi mefkūdün yanı sıra nafaka bırakmadan uzakça bir yere gidip izini kaybettiren kimsenin de eşinin müracaatı üzerine hâkimin gerekli araştırmayı yapıp tarafları tefrik etmesi hükmünü getirmiştir (ayrıca bk. MEHİR; NAFAKA; TALÂK; TEFRİK).

BİBLİYOGRAFYA

Cevherî, eṣ-Ṣıhâḥ, "ġyb", "fḳd", md.leri; Lisânü'l-ʿArab, "ġyb", "fḳd" md.leri; Şâfiî, el-Üm, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), V, 239-241; Sahnûn, el-Müdevvene, II, 448-453; Şîrâzî, el-Mühez̠z̠eb (nşr. Muhammed ez-Zühaylî), Dımaşk-Beyrut 1417/1996, II, 146; IV, 83, 545-547, 624-625; Serahsî, el-Mebsûṭ, XI, 34 vd.; Kâsânî, Bedâʾiʿ (nşr. Ali M. Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmevcûd), Beyrut 1418/1997, VI, 196; İbn Kudâme, el-Muġnî (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Abdülfettâh M. el-Hulv), Riyad 1999, IX, 186-191; XI, 247-259; Osman b. Ali ez-Zeylaî, Tebyînü'l-ḥaḳāʾiḳ, Bulak 1313, III, 310-312; Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylaî, Naṣbü'r-râye, [baskı yeri yok] 1393/1973 (el-Mektebetü'l-İslâmiyye), III, 471-473; İbn Nüceym, el-Baḥrü'r-râʾiḳ, V, 176-179; Şirbînî, Muġni'l-muḥtâc, III, 397-398; Buhûtî, Keşşâfü'l-ḳınâʿ, IV, 464-469; Muhammed b. Abdullah el-Haraşî, Şerḥu Muḫtaṣarı Ḫalîl, Beyrut, ts. (Dâru Sâdır), IV, 149 vd.; İbn Âbidîn, Ḥâşiyetü İbn ʿÂbidîn (nşr. Hüsâmeddin b. Muhammed Sâlih el-Ferfûr v.dğr.), Dımaşk 1421/2000, XIII, 238-255; Ali Haydar, Risâle-i Mefkūd, İstanbul 1309; M. Ebû Zehre, el-Aḥvâlü'ş-şaḫṣiyye, Kahire 1377/1957, s. 347-355, 360-367, 497-502; Bülent Köprülü, Medenî Hukuk, İstanbul 1979, s. 245 vd.; Ali Seyyid Hasan, el-Aḥkâmü'l-ḫâṣṣa bi'l-

mefḳūd, Kahire 1984; Vehbe ez-Zühaylî, el-Fıḳhü’l-İslâmî ve edilletüh, Dımaşk 1405/1985, V, 784 vd.; VII, 643-644; Bilmen, Kamus2, VII, 208-227; M. Akif Aydın, İslâm-Osmanlı Aile Hukuku, İstanbul 1985, s. 146-148, 202-203; Muhammed Abdürrahîm Muhammed, Zevcetü’l-ġāʾib, [baskı yeri yok] 1410/1990 (Dârü’s-selâm); Hamza Aktan, Mukayeseli İslâm Miras Hukuku, İstanbul 1991, s. 31-33; Bilge Öztan, Şahsın Hukuku, Ankara 1997, s. 21 vd.; Ali Arslan Topçuoğlu, İslâm Hukukunda Mefkud ve Hükümleri (yüksek lisans tezi, 1998), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Abdülkerim Ünalan, “İslâm Hukukunda Gaibin / Mefkûdun Evlilik ve Miras Durumu (Mukayeseli Olarak)”, Dicle Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, III/1, Diyarbakır 2001, s. 110-148; Yunus Vehbi Yavuz, “Osmanlı Sultanı Muhammed Reşad Döneminde Kocası Kaybolan Kadının Evlenmesine İmkân Veren Fıkhî Hüküm Değişikliği İle İlgili Bir Vesika”, İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi, sy. 1, Konya 2003, s. 79-93; “Ġaybe”, Mv.F, XXXI, 321, 324-326; “Mefḳūd”, a.e., XXXVIII, 267-280.

Beşir gözübenli

MEFSEDET

(المفسدة)

Şer‘an yasak fiillerin içerdiği veya hakkında özel hüküm bulunmasa da dinin temel amaçlarını ihlâl eden zararlar ve kötülükler anlamında usûl-i fıkıh terimi.

Sözlükte “itidal çizgisinden sapmak, bozulmak” anlamına gelen ve salâhın karşıtı olan fesâd kökünden türetilmiş olup “bozulmaya sebebiyet veren, fesat ve zarar içeren” demektir; isim olarak çoğulu mefâsid, karşıtı maslahattır (Lisânü’l-ʿArab, “fsd” md.; Zemahşerî, s. 341). Fıkıh literatüründe mefsedet ruhî veya bedenî, ferdî veya içtimaî olsun dünyevî ve uhrevî zararları (mazarrat), acı ve acıya yol açan sebepleri ifade eden bir terim olarak kullanılır; ancak hükümlerin dayanağını oluşturan bir gerekçe sayılması için dinin amaçlarıyla bağının kurulması özel bir önem taşır. Gazzâlî, bu noktaya dikkat çekmek üzere bir fıkıh usulü terimi olarak mefsedeti “maslahatın zıddı” şeklinde tanımlayıp bu anlamda maslahatın da dinin (şer‘) insanların din, can, akıl, nesil ve mallarını koruma şeklinde özetlenebilecek olan amaçlarını korumayı ifade ettiğini ve bunların ihlâline yol açan her şeyin mefsedet, mefsedeti gidermenin de maslahat olduğunu belirtir (el-Müstaṣfâ, I, 286-287).

Kur’ân-ı Kerîm’de ve hadislerde fesad kelimesi ve ondan türemiş isim ve fiiller geçmekle beraber mefsedet şeklinde bir kullanım mevcut değildir. Genel olarak fesad içeren eylemlerin terkedilmesini, özel olarak da insanların din, can, akıl, nesil ve mal emniyetlerine yönelik zararların giderilmesini isteyen, insanlara doğrudan veya dolayısıyla zarar veren davranışları, bilhassa haksızlık, haset, kin, buğz ve arkadan konuşmayı yasaklayan, mârufu emredip münkerden kaçınmayı öğütleyen pek çok âyet ve hadis bulunmaktadır (meselâ bk. el-Bakara 2/231; Âl-i İmrân 3/104; el-Mâide 5/2, 87; el-A‘râf 7/33, 157; en-Nahl 16/90; eş-Şuarâ 26/183; eş-Şûrâ 42/42; et-Talâk 65/6; Wensinck, el-Muʿcem, “fsd” md.). İslâm’ın ana kaynaklarındaki bu ifadeleri dikkate alan usul ve kelâm âlimleri, şer‘î hükümlerin maslahatı celb ve mefsedeti defetme esasına dayandığı

noktasında birleşmiş ve Resûl-i Ekrem'in, "Zarar vermek de zarara zararla mukabele etmek de yoktur" anlamına gelen meşhur sözü İslâm hukukunun temel ilkelerinden birini oluşturmuştur (İbn Mâce, "Aḥkâm", 17; Kādî Abdülcebbâr, XIV, 53-106, 140-154; Âmidî, III, 249-251; Şâtıbî, II, 40-45; Aclûnî, II, 365; Mecelle, md. 19). Bir ibadet veya hukukî işlemin şer'an aranan gereklerinde eksiklik bulunması ise "fesad" terimiyle ifade edilir ve bu tür olumsuzluk fıkıh usulü eserlerinde özel olarak incelenir (bk. FESAD).

Mefsedetle maslahat kavramları arasında karşıtlık bulunduğundan mefsedetin giderilmesi ilkesinin fikrî temelleri, meşruiyet delilleri, ictihad usulündeki yeri, müstakil bir delil sayılıp sayılmayacağı ve istihsan, örf, maslahat-ı mürsele, sedd-i zerâi' gibi diğer şer'î delillerle alakası, mefsedet kavramının fıkıh literatüründeki yeri, bu kavramın hüsün ve kubuh teorisiyle irtibatı, yani mefsedetin belirlenmesinde akılnakil ilişkisi, mefsedetin değişik açılardan taksimi gibi konularda maslahat hakkındaki bilgi ve değerlendirmeleri göz önünde bulundurmak gerekir (bk. MASLAHAT). Bununla

birlikte bazı eserlerde mefsedet için yapılmış şu ayırımların üzerinde özel olarak durulduğu belirtilmelidir: Mükelleflerin genelini ilgilendirenlere umumi, belirli kimseleri ilgilendirenlere hususi mefsedet denir. Meselâ ülkenin düşman saldırısına uğraması umumi, mesken muhitinde komşunun kötü koku yayan bir imalâthane açmasıyla meydana gelen zarar hususi bir mefsedettir. İhlâl veya yok ettikleri maslahatların derecesi bakımından mefsedetler büyük ve küçük kısımlarına ayrılır. En büyük mefsedet, en yüce maksat olan Allah'ın varlık ve birliğine iman maslahatını ihlâl eden küfür ve şirktir; bundan sonra diğer büyük günahlar gelir ve mefsedetler en büyük günahlardan en küçük günahlara doğru derecelenir. Gerçekleştikleri varlık âlemine göre mefsedetler dünyevî ve uhrevî olabilir. Dünyevî mefsedetler, dünya hayatının bir imtihan alanı olması dolayısıyla insanların uğradığı birtakım belâ, sıkıntı ve musibetlerdir (el-Bakara 2/155-156; el-Enbiyâ 21/35; el-Mülk 67/2); âhiretteki en büyük mefsedet ise cehennem azabıdır (Tâhâ 20/127; ez-Zuhruf 43/74-75). Mefsedetler ayrıca açık ve gizli şeklinde iki kısma ayrılır. Aklıselim sahibi herkes tarafından zarar olduğu apaçık bir şekilde anlaşılabilen mefsedetler açık, zarar olduğu çeşitli araştırmalar veya derin düşünme sonunda belirlenebilecek olanlar ise gizli

mefsedetlerdir. Meselâ zulmün mefsedet oluşu apaçıktır. Buna karşılık ribâ, Bakara sûresinin 275. âyetinde belirtildiği üzere herkes tarafından kavranamayan mefsedetler içermektedir (İzzeddin İbn Abdüsselâm, I, 19-21, 24, 37, 48, 49-50). Sedd-i zerâi‘ deliliyle mefsedetin giderilmesi ilkesi arasında özel bir ilişki bulunduğuna da dikkat edilmelidir. Şöyle ki: Adı geçen delil araçların (vesâil) amaçlara (makāsıd) tâbi kılınması temeline dayandığından kötü sonuçlara götüren vasıtalar da mefsedet kapsamında sayılmakta ve mahiyeti bakımından haram olmadığı halde bunlar haram kabul edilmektedir (İbn Kayyim el-Cevziyye, İʿlâmü’l-muvaḳḳıʿîn, III, 135-136; İzzeddin İbn Abdüsselâm, I, 46, 107; ayrıca bk. SEDD-i ZERÂİ‘).

Bir meselede mefsedetle maslahatın birleşmesi durumunda maslahatın celbine mi mefsedetin def‘ine mi öncelik verileceği ve her biri mefsedet içeren çözümler bulunması halinde hangisinin tercih edileceği gibi hususlar İslâm âlimlerinin üzerinde durdukları konular arasında yer alır. Katışıksız maslahat (el-maslahatü’l-hâlisa) ve katışıksız mefsedetin (el-mefsedetü’l-hâlisa) bulunup bulunmadığı tartışmalarının ayrıntıları bir yana dünyada bu tür maslahat ve mefsedetlere nâdir rastlandığı, dünya hayatında mefsedet olarak nitelenen durumların önünde, sonunda, yanında veya beraberinde az ya da çok lezzet veya yararın bulunduğu genel kabul gören bir husustur. Diğer bir ifadeyle bir şeyin maslahat veya mefsedet oluşu izâfîdir; halden hale, kişiden kişiye, zamandan zamana değişir ve bu izâfîliğin ortaya çıkardığı tercih sorunu ancak onun baskın yönüne göre aşılmaya çalışılır. Eğer bir şeyin maslahat yönü ağır basıyorsa örfen maslahat, mefsedet yönü ağır basıyorsa örfen mefsedet olduğu anlaşılır (Şâtıbî, II, 25-26, 39).

Bir konuda maslahat ve mefsedetin bir arada bulunması halinde İslâm âlimleri kural olarak mefsedeti defetmenin maslahatın celbine takdim edileceği kanaatindedir. Çünkü gerek şâriin gerekse akıl sahiplerinin kötülükleri defetme konusundaki özen ve hassasiyeti yararların elde edilmesi konusundaki hassasiyete nisbetle daha kuvvetlidir (M. Ali b. Hüseyin, II, 187). Bu anlayış fıkıh literatürüne, “Helâl ve haram birleştiğinde haram galip gelir” (Süyûtî, s. 105-108; İbn Nüceym, s. 43); “Haram kılma ve mubah kılma gerekçeleri birlikte bulunursa haram kılma gerekçesi üstün tutulur” (Güzelhisârî, s. 307) gibi ifadelerle yansımış ve, “Def‘-i mefâsid celb-i menâfi‘den evlâdır” kuralı Mecelle’nin küllî kaideleri arasında yer almıştır (md. 30). Buna şöyle bir örnek verilebilir: Bir

şahsın kendi mülkünde her türlü tasarrufta bulunabilmesinin sağlayacağı yarar başkalarının can ve mal güvenliğiyle çatışırsa mefsedetin giderilmesi menfaatin celbine tercih edilir ve başkasına açık bir zararın dokunduğu durumlarda o kişinin tasarrufları sınırlandırılabilir (Mesud Efendi, s. 19).

Ancak maslahat ve mefsedetin bir arada bulunması durumunda mefsedetin giderilmesine öncelik verilmesi mutlak bir kural olmayıp maslahat yönünün galip gelmesi halinde yararın sağlanması mefsedetin giderilmesine tercih edilir. Meselâ yalan söylemek haram (mefsedet) olduğu halde karı-kocanın veya iki hasmın arasını düzeltmek amacıyla yalan söylenmesine cevaz verilmiştir. Çünkü burada yalanla elde edilecek menfaat (maslahat) onun doğuracağı mefsedetten daha büyük ve önemlidir (İzzeddin İbn Abdüsselâm, I, 96; Ali Haydar, s. 157). Fakat bu müsaade yalanın aslî hükmünü değiştirmemekte, söz konusu olayla sınırlı olarak üstün yarar uğruna bir mefsedete katlanılabileceği anlamına gelmektedir. Maslahat ve mefsedetin bir arada bulunup mefsedet yönünün galip olması halinde mefsedeti gidermenin maslahatı elde etmeye tercih edileceği açıktır (İzzeddin İbn Abdüsselâm, I, 50, 83; Şâtıbî, II, 26-27). Kur’ân-ı Kerîm’de içki ve kumarın bazı yararları bulunduğu ifade edilmiş, ancak günahı faydasından büyük olduğu belirtilerek içki içme ve kumar oynama kesin biçimde yasaklanmıştır (el-Bakara 2/219).

Bir meseledeki çözümlerin her biri mefsedet içeriyorsa çeşitli derecelerdeki mefsedetlerin çatışması söz konusudur. Bu takdirde terke veya giderilmeye ilk önce zararı ve mefsedeti en büyük olandan başlanılır (Güzelhisârî, s. 311; Ali Ahmed en-Nedvî, s. 166). Bu yaklaşımı yansıtan bazı küllî kaideler Mecelle’de şöyle ifade edilmiştir: “Zarar-ı âmmı def‘ için zarar-ı hâs ihtiyar olunur”; “Zarar-ı eşed zarar-ı ehaf ile izâle olunur”; “İki fesad teâruz ettikte ehaffi irtikâb ile âzamının çaresine bakılır”; “Ehven-i şerreyn ihtiyar olunur” (md. 26-29). Meselâ bir kimse ölümle tehdit edilerek kendisinden haksız yere başkasının malına zarar vermesi istense mala verilecek zarar canın yitirilmesinden daha hafif bir mefsedet olduğundan böyle bir haksız fiili işleyebilir. Fakat aynı tehditle başkasını haksız yere öldürmesi istenirse bunu işlemenin mefsedeti daha büyük olduğundan böyle bir fiile cevaz verilmez. Bir meseledeki çözümlerin içerdiği mefsedetlerin eşit düzeyde olması halinde ise hangisinin öncelikle defedileceği hususunda mükellef seçim yapmakta serbest bırakılmıştır.

İslâm âlimlerinin mefsedet kavramıyla ilgili usul incelemeleri esnasında yer yer fürû-i fıkıhla ilgili ayrıntılara girdikleri ve ele aldıkları meseleleri kendi dönemlerinin şartlarına göre sonuca bağlamaya çalıştıkları görülürse de bunları, karşılaşılan bütün hayat olayları için kalıcı çözümler üretmekten çok belli başlı ihtimallerden hareketle bu konuda olabildiğince objektif değerlendirmeler yapmaya yardımcı olacak bazı ilkelere ulaşma çabası olarak düşünmek gerekir.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “fsd” md.; Lisânü’l-ʿArab, “fsd” md.; Wensinck, el-Muʿcem, “fsd” md.; İbn Mâce, “Aḥkâm”, 17; Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî, XIV, 53-106, 140-154; Şemsüleimme es-Serahsî, el-Uṣûl (nşr. Ebü’l-Vefâ el-Efgānî), Haydarâbâd 1372 → Beyrut 1973, II,

202-208; Gazzâlî, el-Müstaṣfâ, Bulak 1324, I, 286-287, 296-297; Zemahşerî, Esâsü’l-belâġa (nşr. Abdürrahîm Mahmûd), Beyrut 1404/1984, s. 341; Fahreddin er-Râzî, el-Maḥṣûl (nşr. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî), Beyrut 1412/1992, II/2, s. 230, 237-242; Âmidî, el-İḥkâm, Kahire 1387/1968, III, 237-238, 249-251; İzzeddin İbn Abdüsselâm, Ḳavâʿidü’l-aḥkâm, Beyrut, ts. (Dârü’l-ma‘rife), I, 10-12, 19-24, 37, 46, 48-51, 83, 96, 107; M. Ali b. Hüseyin, Tehẕîbü’l-furûḳ ve’l-ḳavâʿidü’s-seniyye fi’l-esrâri’l-fıḳhiyye (Karâfî, el-Furûḳ içinde), Beyrut, ts. (Dârü’l-ma‘rife), II, 187; Tûfî, Risâletü’ṭ-Ṭûfî fî riʿâyeti’l-maṣlaḥa (Abdülvehhâb Hallâf, Meṣâdirü’t-teşrîʿi’l-İslâmî fîmâ lâ naṣṣa fîh içinde), Küveyt 1392/1972, s. 108; Abdülazîz el-Buhârî, Keşfü’l-esrâr, İstanbul 1308, III, 5; IV, 3, 5-14; İbn Kayyim el-Cevziyye, İʿlâmü’l-muvaḳḳıʿîn (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa‘d), Beyrut 1973, III, 135-136; a.mlf., Miftâḥu dâri’s-saʿâde, Kahire 1323, II, 14-71; Şâtıbî, el-Muvâfaḳāt, II, 25-27, 37-45; III, 47-48; IV, 206; Süyûtî, el-Eşbâh ve’n-neẓâʾir, Kahire 1378/1959, s. 105-108; İbn Nüceym, el-Eşbâh ve’n-neẓâʾir, Kahire 1322, s. 43; Aclûnî, Keşfü’l-ḫafâʾ, II, 365; Güzelhisârî, Menâfiʿu’d-deḳāʾiḳ, s. 307, 311; İbn Âbidîn, Mecmûʿatü resâʾil, II, 112; Mecelle, md. 19, 26-29, 30; Mesud Efendi, Mir’ât-ı Mecelle, İstanbul 1302,

s. 19; Ali Haydar, Dürerü’l-hükkâm, İstanbul 1313, s. 155-158; Mustafa Ahmed ez-Zerkā, el-Fıḳhü’l-İslâmî fî s̱evbihi’l-cedîd, Dımaşk 1967, I, 96; a.mlf., el-İstiṣlâḥ ve’l-meṣâliḥu’l-mürsele, Dımaşk 1988, s. 37; Osman Öztürk, Osmanlı Hukuk Tarihinde Mecelle, İstanbul 1973, s. 158-164; Abdülazîz b. Abdurrahman es-Saîd, “Riʿâyetü’l-maṣlaḥa ve derʾü’l-mefsede”, Eḍvâʾü’ş-şerîʿa, X, Riyad 1399, s. 1-36; M. Mustafa Şelebî, Taʿlîlü’l-aḥkâm, Beyrut 1981, s. 279; Bilmen, Kamus2, I, 264-265; M. Tâhir b. Âşûr, Maḳāṣıdü’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye, Tunus 1985, s. 65; Ali Ahmed en-Nedvî, el-Ḳavâʿidü’l-fıḳhiyye, Dımaşk 1412/1991, s. 166, 186, 207, 215; Ferhat Koca, İslâm Hukuk Metodolojisinde Tahsis, İstanbul 1996, s. 265-270; a.mlf., “İslâm Hukukunda Maslahat-ı Mürsele ve Necmeddin et-Tûfî’nin Bu Konudaki Görüşlerinin Değerlendirilmesi”, İLAM Araştırma Dergisi, I/1, İstanbul 1996, s. 93-102; M. Hasan Mustafa el-Bugā, Derʾü’l-mefsede fi’ş-şerîʿati’l-İslâmiyye, Dımaşk 1417/1997, s. 43-105, 204-225, 230-306; Abdülkadir Şener, “İslâm Hukukunda Maslahat ve Mefsedet Anlayışı”, AÜİFD, XVIII (1970), s. 104-108; İlyas Çelebi, “Hüsün ve Kubuh”, DİA, XIX, 60-62.

Ferhat Koca

MEGĀMÎ

(المغامي)

Ebû Ömer Yûsuf b. Yahyâ b. Yûsuf ed-Devsî el-Megāmî (ö. 288/901)

Mâlikî fakihi.

Ashaptan Ebû Hüreyre'nin soyundan olup aslen Tuleytula'nın (Toledo) Megām köyündendir. Kurtuba'da (Cordoba) yetişti. Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî, Saîd b. Hassân ve Yahyâ b. Müzeyn'den hadis dinledi, İbn Habîb es-Sülemî'den fıkıh öğrendi ve kitaplarını rivayet etti. Tahsil için Doğu seyahatine çıktı. Haremeyn, San'a ve Kahire'de Ali b. Abdülazîz el-Begavî, Ebû İshak ed-Deberî, Yûsuf b. Yezîd el-Karâtisî, Ebû Mus'ab ve başkalarından hadis dinledi. Yedi yıl Haremeyn'de kalmak üzere on bir yıl süren bu seyahatinden sonra Kurtuba'ya döndü. Ardından tekrar Kahire'ye gitti ve daha sonra Kayrevan'a yerleşti. Haremeyn, Yemen, Mısır ve Kayrevan'da birçok âlim kendisinden hadis yanında İbn Habîb'in eserlerini dinledi. Bu âlimler arasında Ali b. Abdülazîz el-Begavî, Ebü'l-Abbas el-İbyânî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Nasr el-Kayrevânî, Muhammed b. Futays, Ebü'l-Arab, İbnü'l-Lebbâd el-Kayrevânî ve Saîd b. Fahlûn anılabilir.

Endülüs'te Mâlikî mezhebinin yayılmasında önemli katkısı olan İbn Habîb es-Sülemî'nin, Mâlikî mezhebinin ilk ana kaynaklarından biri olan el-Vâżıḥa fi's-sünen ve'l-fıḳh'ı ve diğer bazı eserleri Megāmî tarafından rivayet edilmiştir. Bilhassa el-Vâżıḥa'nın hemen bütün nüshaları onun rivayetine dayanır (Dabbî, s. 496; Muranyi, s. 39, 43, 47-48, 156). İbn Habîb'in Kitâbü't-Târîḫ'i de Megāmî'nin ilâvelerini ihtiva etmektedir. Özellikle Hicaz Mâlikî ulemâsının görüşlerini iyi bilen ve bunları savunan Megāmî, İmam Şâfiî'yi tenkit etmiş ve kendisine on bir cüzden oluşan bir reddiye yazmıştır (günümüze kısmen ulaşan yazma nüshası için bk. a.g.e., s. 157). İmam Mâlik ve Ömer b. Abdülazîz'in faziletleri hakkında birer eser kaleme alan Megāmî 288 (901) yılında Kayrevan'da vefat etti. Humeydî diğer kaynakların aksine 283 (896) veya 285'te öldüğünü kaydeder

(Cez̠vetü'l-muḳtebis, s. 350).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Habîb es-Sülemî, et-Târîḫ (nşr. J. Aguadé), Madrid 1991, neşredenin girişi, s. 75, 87-88; Ebü'l-Arab, Ṭabaḳātü ʿulemâʾi İfrîḳıyye (nşr. Muhammed Ben Şeneb), Beyrut, ts. (Dârü'l-kitâbi'l-Lübnânî), s. 80-81; Muhammed b. Hâris el-Huşenî, Aḫbârü'l-fuḳahâʾ ve'l-muḥaddis̠în (nşr. M. L. Ávila - L. Molina), Madrid 1992, s. 382; İbnü'l-Faradî, Târîḫu ʿulemâʾi'l-Endelüs (nşr. İbrâhim el-Ebyânî), Kahire 1966, II, 201-202; Humeydî, Cez̠vetü'l-muḳtebis (nşr. Muhammed b. Tâvît et-Tancî), Kahire 1372/1952, s. 350; Kādî İyâz, Tertîbü'l-medârik (nşr. Abdülkādir es-Sahrâvî), Muhammediye 1403/1983, IV, 430-433; Dabbî, Buġyetü'l-mültemis, Kahire 1967, s. 496-497; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XIII, 336-338; M. Muranyi, Dirâsât fî meṣâdiri'l-fıḳhi'l-Mâlikî (trc. Ömer Sâbir Abdülcelîl v.dğr.), Beyrut 1409/1988, s. 39-41, 43, 47-48, 50, 105, 155-157, 215-217; B. Ossendorf-Conrad, Das K. al-Vāḍiḥa des ʿAbd al-Malik b. Ḥabib, Beirut 1994, s. 61-65.

Ahmet Özel

MEGĀZÎ

(bk. SİYER ve MEGĀZÎ).

el-MEGĀZÎ

(المغازي)

Vâkıdî'nin (ö. 207/823) Hz. Peygamber'in gazve ve seriyyelerine dair eseri

(bk. VÂKIDÎ).

MEGĪLÎ

(المغيلي)

Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdilkerîm b. Muhammed el-Megīlî et-Tilimsânî (ö. 909/1503 [?])

Mâlikî fakihi.

Muhtemelen 844 (1440) yılı civarında Cezayir'in Tilimsân şehrinde doğdu. Berberî kabilelerinden Megīle'ye mensuptur. İlk öğrenimini Tilimsân'da gördü, Kur'an'ı ezberledi. Ebû Zeyd es-Seâlibî ve Yahyâ b. Yedîr et-Tedellisî'den ders okudu. Ebü'l-Abbas el-Veglîsî'den ders aldığı Bicâye'de tahsilini tamamladı. Daha sonra özellikle fıkıh sahasında tanınan yetkin bir âlim olarak Güneybatı Cezayir'de Tuvât (Touat) vahasındaki Tementît'e gitti. Burada ve yakındaki yerleşim merkezlerinde yahudilerin göze çarpan refahı ve sosyal nüfuzları karşısında yöneticilerin ihmaline tepki göstererek ehl-i zimmenin ahkâmına dair bir risâle kaleme aldı. Bu çalışmasında, yahudilerin düzenli şekilde cizye ödememekle ve önemli idarî görevler üstlenmekle İslâmî hükümlere karşı çıkıp kendilerine verilen ahdi bozduklarını, dolayısıyla onlara tanınan koruma hakkını kaybettiklerini, ayrıca şehirdeki havralarının kanunsuz olduğunu ve yıkılması gerektiğini ileri sürdü. Eser ulemâ arasında büyük bir tartışma başlattı. Megīlî, Vattâsî Hükümdarı Muhammed eş-Şeyh'in sarayında konuyu tartışmak için Fas'a gittiyse de ne fukahanın muhalefetini kırabildi ne de görüşleri sultan tarafından kabul gördü. Bunun üzerine Tementît'e geri döndü (882/1477). Tuvât kadısı Abdullah b. Ebû Bekir el-Asnûnî de durumun onun tasvir ettiği gibi olmadığını belirtip kendisine karşı çıkınca her ikisi Fas, Tunus ve Tilimsân ulemâsının görüşlerini sordu (mektup için bk. Venşerîsî, II, 214-217). İbn Zekrî et-Tilimsânî başta olmak

üzere bir grup âlimin görüşünün aksine (a.g.e., II, 217-231; Batrân, XIV/3 [1973], s. 386-388) Tilimsân kadısı Muhammed b. Abdullah b. Abdülcelîl etTenesî ve Muhammed b. Yûsuf es-Senûsî Megīlî'yi destekledi (Venşerîsî, II, 235-253; Batrân, XIV/3 [1973], s. 388-389). Bunun üzerine taraftarlarını

toplayan Megīlî Tuvât yahudilerine saldırdı, birçok insan öldürüldü ve Tementît'teki havra yıktırıldı.

Muhtemelen 895 (1490) yılından kısa bir süre önce meydana gelen bu olayın ardından Megīlî'nin Vattâsî yönetimine karşı bir hareket içine girmeyi düşündüğü, ancak taraftarlarının dağıtıldığı kaydedilir. Bu olay yüzünden Megīlî bölgeden ayrıldı; öğretim ve tebliğ maksadıyla Bilâdüssûdan'a gitti; Âir, Takidda, Katsina ve Kano'yu dolaştı. Kano Sultanı Muhammed Rumfa ile yakın ilişki kurdu (897/1492); uzun süre Kano'da kaldı ve sultana tavsiyelerini içeren bir risâle kaleme aldı. Buradan Gao'ya gitti ve hacdan dönen Songay hâkimi Askia Muhammed tarafından kabul edildi, ona öğütlerde bulundu. Askia'nın sorularına cevap vererek selefi Sünnî Ali'nin mallarına el koymasını meşrû gördü ve Sudan bölgesinde geniş bir müslüman toprağı üzerinde hâkimiyet iddiasını destekledi. Oğlunun Tementît'te bir grup yahudi tarafından öldürüldüğü haberini alınca Askia'dan ülkesindeki bütün Tuvâtlılar'ı tutuklatmasını istediyse de Tinbüktü kadısı Mahmûd b. Ömer'in karşı çıkmasıyla bu engellendi. Bunun üzerine Tuvât'a dönen Megīlî, Bû Ali'deki zâviyesine yerleşti ve 909 (1503) veya 910 (1504) yılında burada vefat etti.

Megīlî'nin kaleme aldığı otuz kadar eserden çoğu fıkıh ve kelâm konularıyla ilgilidir. Mantık öğrenimini uygun görmeyen ve bu amaçla el-Ḳavlü'l-müşrıḳ fî taḥrîmi'l-iştiġāl bi'l-manṭıḳ adlı bir eser yazan Süyûtî ile manzum yazışmalarda bulunarak onunla tartıştı; bu konuda aksi görüşü savunduğu, Batı Afrika'da yaygın olarak okunan Mineḥu'l-Vehhâb fî reddi'l-fikr ʿale'ṣ-ṣavâb adıyla bir risâle kaleme aldı. Ayrıca Senûsî ile de kelâm konularında tartışmaları oldu. Megīlî'nin büyük tesir bıraktığı Sahrâ seyahati boyunca yazdığı risâleler bölgedeki XIX. yüzyıl ıslahçı âlimleri tarafından rağbet gördü. Osman b. Fûdî, onun Sünnî Ali'nin tekfiri hakkında verdiği hükümleri Hevsâ sultanlarına karşı hücumlarında kullandı. Moritanya'dan Mali'ye kadar geniş bir bölgede yayılan Künte kabilesi de Megīlî'ye X. (XVI.) yüzyılın müceddidlerinden biri olarak büyük saygı duyar. Künteler ve diğer Batı Afrika Kādirîleri tarikat şeyhliği şüpheli de olsa Megīlî'ye tarikat silsilelerinde yer verirler. Yetiştirdiği öğrenciler arasında Eyd Ahmed (Muhammed b. Ahmed et-Tâzahtî), Âkıb b. Abdullah el-Ensamünî, Ebü'l-Abbas el-Venşerîsî ve Muhammed b. Abdülcebbâr el-Fecîcî gibi âlimler sayılabilir.

İslâmî ilimlerdeki ehliyeti ve tebliğ alanındaki başarısı Batılı araştırmacıların dikkatinden kaçmasa da Megīlî sert ve uzlaşmaz kişiliğiyle, silâhlı girişimlerine ön ayak olan dinî temelli tartışmalara ve o dönemdeki siyasî şartlara bakılmaksızın bu araştırmacılar tarafından yahudileri merhametsizce öldüren mutaassıp ve hoşgörüsüz biri olarak takdim edilir. Halbuki onun bu sert tavrında, Fas'ta hüküm süren Vattâsîler'in hıristiyanların müslüman topraklarını tedrîcen ele geçirmeleri, yahudilerin iktisadî nüfuzları ve yönetime sızmaları karşısında sessiz kalmalarına gösterilen toplumsal tepkinin etkili olduğu şüphesizdir. Megīlî'nin bu tutumu, hıristiyan saldırılarına karşı zamanın yöneticilerinin ihmal ve yetersizliklerinin özellikle tarikat çevrelerinde doğurduğu tepkiden ayrı düşünülmemelidir (Batrân, XIV/3 [1973], s. 381-382). Bunun yanında bu olayların müslümanların İspanya'dan sürüldüğü ve yahudilerin Sahrâ bölgesindeki ticarî etkinliklerinin müslüman tüccarların rahatsızlık duydukları bir ölçüde geliştiği bir döneme rastladığı da belirtilmelidir.

Eserleri. 1. Risâle fî aḥkâmi ehli'ẕ-ẕimme (Teʾlîf fîmâ yecib ʿale'l-müslimîn min ictinâbi'l-küffâr, Risâle fi'stiʿmâli'l-yehûd). Râbih Bûnâr tarafından müellifin bir başka eserine ait Miṣbâḥu'l-ervâḥ fî uṣûli'l-felâḥ başlığıyla yayımlanan eseri (Cezayir 1968) Georges Vajda bir makalesinde incelemiş (bk. bibl.), H. I. Gwarzo da The Life and Teachings of al-Maghīlī with Particular Reference to the Saharan Community adlı çalışmasında tenkitli neşrini yapmıştır (London 1972, s. 97-123). 2. Ecvibe ʿan esʾileti'l-Emîr Eskiyâ el-Hâc Muḥammed. Abdülkādir Zebâdiyye tarafından yayımlanan eseri (Cezayir 1974) John O. Hunwick, Shari'a in Songhay: Al-Maghīlī's Replies to the Questions of Askia al-Hājj Muhammad, Edited and Translated with an Introduction on the History of Islam in Niger Bend to 1500 adlı çalışmasında (London 1974; Oxford 1985) inceleyerek tercümesiyle birlikte yayımlamıştır. Eseri, El Hadji Ravane M'baye ve J. M. Couq da ayrı ayrı Fransızca'ya çevirmiştir (EI² [İng.], V, 1166). 3. Risâle fî umûri's-salṭana. Kano Sultanı Muhammed Rumfa için yazdığı, Tâcü'd-dîn fîmâ yecib ʿale'l-mülûk diye de anılan risâle T. H. Baldwin tarafından İngilizce tercümesiyle birlikte neşredilmiş (The Obligation of Princes, Beyrut 1932), Gwarzo'nun anılan çalışmasında da yer alan metni (s. 279-283) K. I. Bedri ve P. E. Starratt ayrıca tercüme etmişlerdir ("The Crown of Religion Concerning the Obligations of Princes", Kano Studies, I/2 [1974-

1977], s. 15-28). 4. Cümle muḫtaṣara fîmâ yecûzü li'l-ḥükkâm min reddi'n-nâs ʿani'l-ḥarâm. Muhammed Rumfa'ya tavsiyelerini içeren risâle Osman b. Fûdî'nin Tenbîhü'l-iḫvân ʿalâ aḥvâli arżi's-Sûdân adlı eserinde iktibas edilmiş, ayrıca Abdullah İlûrî'nin el-İslâm fî Nîjîryâ adlı eseriyle (Kahire 1370/1950, s. 21-24) Râbih Bûnâr'ın ilk esere ait neşrinde yer almış (s. 73-77) ve H. R. Palmer tarafından tercüme edilmiştir ("An Early Fulani Conception of Islam", Journal of African Society, XIII [1913-1914], s. 407-414; XV [1914-1915], s. 53-59, 185-192; eserlerinin bir listesi ve yazma olanların nüshaları için bk. Hunwick v.dğr., II, 21-25; Ferrâc Atâ Sâlim, XI/3 [1411/1990], s. 345-352).

Megīlî üzerine yapılan araştırmalar arasında H. I. Gwarzo ve John O. Hunwick'in çalışmalarıyla Abdullah İlûrî'nin el-İmâmü'l-Meġīlî ve âṣârühû fi'l-ḥükûmâti'l-İslâmiyye fi'l-ḳurûni'l-vüsṭâ fî Nîjîryâ'sı (Kahire 1974) ve P. E. Starratt'ın Oral History in Muslim Africa: al-Maghīlī Legends in Kano adlı doktora çalışması (1993, University of Michigan) anılabilir.

BİBLİYOGRAFYA

Venşerîsî, el-Miʿyârü'l-muʿrib (nşr. Muhammed Haccî v.dğr.), Beyrut 1401/1981, II, 214-253; İbn Asker el-Mağribî, Devḥatü'n-nâşir (nşr. Muhammed Haccî), Rabat 1397/1977, s. 130-132; Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, Neylü'l-ibtihâc, Trablus 1408/1989, s. 353, 576-579, 587; Abdülkādir b. Meczûb el-Fâsî, Teẕkiretü'l-muḥsinîn bi-vefeyâti'l-aʿyân ve ḥavâdîs̱i's-sinîn (Mevsûʿatü aʿlâmi'l-Maġrib içinde, nşr. Muhammed Haccî), Beyrut 1417/1996, II, 816; Mahlûf, Şeceretü'n-nûr, s. 274; G. Vajda, "Un traité maghrebin 'adversus Judaeos': Ahkâm ahl al-Dimma du Sayh Muhammad b. Abd al-Karîm al-Magîlî", Etudes d'orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal, Paris 1962, II, 805-813; Abbas b. İbrâhim, el-İʿlâm, V, 106-111; Âdil Nüveyhiz, Muʿcemü aʿlâmi'l-Cezâʾir, Beyrut 1400/1980, s. 308; Abdurrahman b. Muhammed el-Cîlâlî, Târîḫu'l-Cezâʾiri'l-ʿâm,

Beyrut 1400/1980, III, 71-75; Hifnâvî, Taʿrîfü'l-ḫalef, Beyrut 1402/1982, s. 171-173; Abdülhay el-Kettânî, Fihrisü'l-fehâris, I, 573; J. O. Hunwick v.dğr., Arabic Literature of Africa: The Writings of Central Sudanic Africa, Leiden 1995, II, 20-25, 54, 93, 550, 628; J. O. Hunwick, "al-Maghîlî and the Jews of Tuwât: The Demise of a Community", St.I, LXI (1985), s. 155-183; a.mlf., "The Rights of Dhimmîs to Maintain a Place of Worship: A 15th Century Fatwâ from Tlemcen", al-Qantara, XII/1, Madrid 1991, s. 133-155; a.mlf., "al-Mag̲h̲īlī", EI² (İng.), V, 1165-1166; Abd-Al-Azîz Abd-Allah Batrân, "A Contribution to the Biography of Shaikh Muhammad Ibn Abd-Al-Karîm Ibn Muhammad (Umar-A'mar) Al-Maghîlî Al-Tilimsânî", JAfr.H, XIV/3 (1973), s. 381-394; Ferrâc Atâ Sâlim, "Muḥammed b. ʿAbdilkerîm el-Meġīlî: Dirâse târîḫiyye bibliyûcrâfiyye", ʿÂlemü'l-kütüb, XI/3, Riyad 1411/1990, s. 341-358.

Ahmet Özel

MEHÂDIR

(محاضر)

Taraflar ve şahitlerinin hâkim huzurunda dava ile ilgili olarak sundukları bilgi ve delillerin, yemin, ikrar veya inkârın kaydedildiği belge ve defterler

(bk. ŞÜRÛT ve SİCİLLÂT).

MEHÂİMÎ

(مهائمي)

Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Ahmed b. İbrâhîm Mehâimî (ö. 835/1432)

Hintli müfessir ve mutasavvıf.

776'da (1374) Dekken bölgesinde bir liman kasabası olan, günümüzde Bombay'a bağlı Mehâim'de doğdu. Şeyh Mahdûm Fakīh Mehâimî, Mahdûm Mehâimî ve ailesinin Pîro lakabına nisbetle Ali Pîro diye de anılır. Kureyş kabilesine mensup olan dedeleri, Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî'nin zulüm ve baskıları yüzünden Medine'yi terkederek Hindistan'ın sahil bölgesine ulaşmış ve buraya yerleşmişti. Ailesi bölgede Nevâitîler (Kureyş içinde bir kol) olarak bilinir (Âzâd-ı Bilgrâmî, I, 97; Rahman Ali, s. 350). Babası Şeyh Ahmed ilim sahibi bir kişiydi. Türk Sultanı Muhammed Tuğluk'un bölgeye hâkim olduğu dönemde yaşayan Mehâimî, Hindistan'a çeşitli ülkelerden ve özellikle Orta Asya'dan getirilen çok sayıda ilim adamından istifade ederek tahsilini tamamladı ve İslâmî ilimlerin hemen her sahasında kendini yetiştirdi.

Mehâimî, yaşadığı devirde Hindistan bölgesini tesiri altına almış bulunan Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin görüşlerinin en büyük savunucusu olmuş ve eserlerine şerhler yazmıştır (Sıddîk Hasan Han, III, 219). Yemen'deki İbnü'l-Arabî muhalifi bir kişiyi ikna etmek için oraya kadar gittiği nakledilir. Abdülhak ed-Dihlevî ondan sûfî, büyük muvahhid âlim diye söz ederken (Aḫbârü'l-aḫyâr, s. 387) Abdülhay el-Hasenî onu Şah Veliyyullah'tan sonra Hindistan bölgesinin emsalsiz âlimi olarak tavsif eder. Hint ulemâsının çoğunluğu Hanefî olduğu halde yetiştiği bölge âlimleri gibi Şâfiî mezhebine intisap eden ve bazı kısa seyahatleri dışında ömrünü kadılık yaptığı Mehâim'de geçiren Mehâimî 8 veya 28 Cemâziyelâhir 835'te (11 Şubat veya 2 Mart 1432) burada vefat etti. Her yıl mezarı başında binlerce insanın katılımıyla anma toplantıları (urs) yapılmaktadır.

Eserleri. 1. Tebṣîrü'r-raḥmân ve teysîrü'l-mennân fî tefsîri'l-Ḳurʾân

(Tebṣîrü’r-raḥmân ve teysîrü’l-mennân baʿḍa mâ yüşîru ilâ iʿcâzi’l-Ḳurʾân). Nazmü’l-Kur’ân ve münâsebâtü’l-âyât ve’s-süver ilimleri açısından önemli bir yere sahip olan, Türkiye’de ve çeşitli ülkelerde çok sayıda yazma nüshası bulunan eser, kenarında Muhammed b. Uzeyz es-Sicistânî’nin Nüzhetü’l-ḳulûb fî tefsîri ġarîbü’l-Ḳurʾân adlı eseriyle birlikte birçok defa basılmıştır (Delhi 1286; Kahire-Bulak 1295; Beyrut 1983, 1410/1990; nüshaları ve tanıtımı için bk. Zubaid Ahmad, s. 17-19, 271; M. Sâlim Kidvâî, s. 38-42). 2. Şerḥu Fuṣûṣi’l-ḥikem (Ḫuṣûṣu’n-niʿam fî şerḥi Fuṣûṣi’l-ḥikem). Muhyiddin İbnü’l-Arabî’nin eserinin şerhi olup Türkiye’de (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 2228; Edirne Selimiye Ktp., nr. 1061) ve Hindistan’da (Zubaid Ahmad, s. 101, 344) yazma nüshaları vardır. 3. Şerḥu’n-Nuṣûṣ li-Ḳonevî (Meşraʿu’l-ḫuṣûṣ ilâ maʿâni’n-Nuṣûṣ). Sadreddin Konevî’nin Fuṣûṣü’l-ḥikem şerhi mukaddimesi olan en-Nuṣûṣ’unun hâşiyesi olup bir nüshası India Office Library’dedir (nr. 1328). 4. Risâle fi’r-red ʿalâ baʿżı men enkere ʿalâ ehli’ṭ-ṭarîḳ. Fuṣûṣü’l-ḥikem’i müdafaa için yazılan eserlerdendir (İÜ Ktp., AY, nr. 281). 5. Ẓavârifü’l-leṭâʾif fî şerḥi ʿAvârifi’l-maʿârif. Sühreverdî’nin tasavvufa dair eserinin şerhidir (yazma nüshaları için bk. a.g.e., s. 344). 6. Şerḥu Edilleti’t-tevḥîd (India Office Library, nr. 1362). Abdülhak ed-Dihlevî’nin Câdiletü’t-tevḥîd ve Rahmân Ali’nin Edilletü’t-tevḥîd adıyla zikrettikleri eserler Şerḥu Edilleti’t-tevḥîd olmalıdır. 7. Fıḳh-ı Maḫdûmî. Şâfiî fıkhıyla ilgili olup ibadet konularını ihtiva etmektedir. Âsafiye Kütüphanesi’ndeki nüshasından tıpkı basımı yapılan eser Abdülhak Hâkānî tarafından Urduca’ya tercüme edilmiş ve bir girişle birlikte Bombay’da yayımlanmıştır (a.g.e., s. 79-80, 316). 8. eḍ-Ḍavʾü’l-aẓher fî şerḥi’n-Nûri’l-ezher fî keşfi’l-ḳażâʾ ve’l-ḳader (Delhi 1944). 9. İrâʾetü’d-deḳāʾiḳ fî şerḥi Mirʾâti’l-ḥaḳāʾiḳ (Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 718). Eser ayrıca basılmıştır (Bombay, ts.; müellifin diğer eserleri için bk. Abdülhay el-Hasenî, III, 111-112; Zubaid Ahmad, s. 344-345).

BİBLİYOGRAFYA

Mehâimî, Tebṣîrü’r-raḥmân ve teysîrü’l-mennân fî tefsîri’l-Ḳurʾân, Beyrut 1983, I, 4; Abdülhak ed-Dihlevî, Aḫbârü’l-aḫyâr (trc. Sübhân Mahmûd -

Muhammed Fâzıl), Delhi 1994, s. 387-389; Âzâd-ı Bilgrâmî, Sübḥatü'l-mercân fî âs̱âri Hindustân (nşr. M. Fazlurrahman), Aligarh 1976, I, 97-101; Sıddîk Hasan Han, Ebcedü'l-ʿulûm, Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), III, 219-220; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 730; Abdülhay el-Hasenî, Nüzhetü'l-ḫavâṭır, III, 110-112; Serkîs, Muʿcem, II, 1717; Rahmân Ali, Tez̠kire-i ʿUlemâ-i Hind (trc. M. Eyyûb Kādirî), Karaçi 1961, s. 349-350; Zubaid Ahmad, The Contribution of Indo-Pakistan to Arabic Literature, Lahore 1968, s. 17-19, 79-80, 101, 201, 271, 316, 344-345; M. Sâlim Kidvâî, Hindustânî Müfessirîn aôr Un ki ʿArabî Tefsîreyn, Delhi 1973, s. 38-42; Abdurrahman Pervîz İlâhî, Maḫdûm ʿAli Mehâʾimî: Ḥayât, Âs̱âr ve Efkâr, Bombay 1976; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), IV, 257; Muhammed İkrâm, Âb-ı Kevs̱er, Lahor 1992, s. 450-451; Gulâm Server Lâhûrî, Ḫazînetü'l-aṣfiyâʾ (trc. M. Zahîrüddin Batî), Lahor 1994, II, 309; Menâzır Ahsen Geylânî, Pâk u Hind meyn Müselmânân kâ Niẓâm-ı Taʿlîm u Terbiyet, Lahor, ts., (Mektebe-i Rahmâniye), II, 279; Abdülhamit Birışık, Hint Altkıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri, İstanbul 2001, s. 25.

Abdülhamit Birışık

MEHÂMİLÎ, Ahmed b. Muhammed

(bk. İBNÜ'l-MEHÂMİLÎ).

MEHÂMİLÎ, Hüseyin b. İsmâil

(حسين بن إسماعبل المحاملي)

Ebû Abdillâh Hüseyn b. İsmâîl b. Muhammed el-Mehâmilî ed-Dabbî el-Bağdâdî (ö. 330/942)

Saḥîḥ-i Buḫârî’nin râvisi, Kûfe kadısı.

235 (849) yılında Bağdat’ta doğdu. Aslen Basralı Benî Dabbe kabilesinden olup Bağdat’a yerleşen Mehâmilî ailesinin önde gelen âlimlerindendir. Atalarından biri

mahmil (çoğulu mehâmil) ticaretiyle uğraştığı için onun soyundan gelenler Mehâmilî nisbesiyle anılmıştır. Hadis öğrenimine 244 (858) yılında Bağdat’ta Muhammed b. Yezîd er-Rifâî’nin yanında başlayan Mehâmilî ayrıca Hammâd b. İshak, Ya‘kūb b. İbrâhim ed-Devrakī, Buhârî, Ebû Ca‘fer İbn Ebû Şeybe, Zübeyr b. Bekkâr, İbnü’l-Bâgandî, İbn Vâre gibi muhaddislerden hadis dinledi. Kendisinden hadis alanlar arasında Taberânî, Dârekutnî, Da‘lec b. Ahmed, Muhammed b. Ömer el-Bağdâdî ve İbn Cümey‘ el-Gassânî yer almaktadır. Mehâmilî yirmî beş yaşında Kûfe kadısı oldu ve altmış yıl bu görevde kaldı. Kûfe kadılığı yanında Fars bölgesinin kadılığı da kendisine verildi. Ömrünün sonlarına doğru görevinden ayrılarak hadis rivayetiyle meşgul oldu. Kûfe’deki evi fıkıh konularının müzakere edildiği bir ilim meclisi haline gelmişti. Mehâmilî 22 Rebîülâhir 330 (14 Ocak 942) tarihinde Bağdat’ta vefat etti.

Döneminin önde gelen muhaddis ve fakihlerinden kabul edilen Mehâmilî alçak gönüllüğü ve takvâsıyla tanınmıştır. Ebü’l-Fidâ İbn Kesîr ve İzzeddin İbnü’l-Esîr, Mehâmilî’nin Şâfiî mezhebine mensup olduğunu ifade etmekle birlikte diğer kaynaklarda bu konuda herhangi bir bilgi mevcut değildir. Ṣaḥîḥ-i Buḫârî’nin birçok râvisi arasında eseri sonraki nesillere aktaran beş râviden biri olan Mehâmilî, Ṣaḥîḥ-i Buḫârî’yi semâ yoluyla değil Buhârî’nin Bağdat’taki imlâ meclislerinde aldığı ve hatalı bir nüsha meydana getirdiği için rivayeti fazla rağbet görmemiştir.

Eserleri. 1. el-Emâlî (nşr. İbrâhim İbrâhim el-Kaysî, Amman 1412/1991). el-Eczâʾü'l-Meḥâmiliyyât, Eczâʾü'l-Meḥâmilî, el-Meḥâmiliyyât diye de anılan ve emâlî türünün en tanınmış örnekleri arasında yer alan eser farklı konulara dair 533 hadis ihtiva etmektedir. 2. Kitâbü'd-Duʿâʾ (nşr. Mes'ûd Abdülhamîd Muhammed es-Sa'dûnî, Beyrut 1995; nşr. Amr Abdülmü'min, Kahire 1993). Hz. Peygamber'in yolculuk sırasında yaptığı ya da yapılmasını tavsiye ettiği duaları ihtiva eden bir hadis cüzü olup Nevzat Sabri Akın bununla ilgili bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır (bk. bibl.). Mehâmilî'nin ayrıca Ṣalâtü'l-ʿîdeyn (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, Mecmû', nr. 90/10) ve Hadîs (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, Mecmû', nr. 66/7, 78/9, 94, 115) adlı çalışmaları vardır. İbnü'n-Nedîm, onun Kitâbü's-Sünen fi'l-fıḳh adlı bir eserinin bulunduğunu söylemekle birlikte (el-Fihrist, s. 288) eserin günümüze ulaşıp ulaşmadığı bilinmemektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Mehâmilî, el-Emâlî (nşr. İbrâhim İbrâhim el-Kaysî), Amman 1412/1991, neşredenin girişi, s. 15-49; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 288; Hatîb, Târîẖu Baġdâd, VIII, 19-20; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam, VI, 327-328; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, VIII, 392; Zehebî, Aʿlâmü'n-nübelâʾ, XV, 258-264; Safedî, el-Vâfî, XII, 341-342; İbn Kesîr, el-Bidâye, XI, 203-204; Süyûtî, Ṭabaḳātü'l-ḥuffâẓ (Lecne), s. 345; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 588; Abdülazîz ed-Dihlevî, Bustânü'l-Muhaddisîn (trc. Ali Osman Koçkuzu), Ankara 1986, s. 138; Fuat Sezgin, Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar, İstanbul 1956, s. 168,174; a.mlf., GAS (Ar.), I, 357-358; Nevzat Sabri Akın, Mehâmilî ve "Kitâbü'd-dua" İsimli Hadis Cüz'ü (yüksek lisans tezi, 1990), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan İbn Selmân - Ebû Huzeyfe Râid b. Sabrî, Muʿcemü'l-muṣannefâti'l-vâride fî Fetḥi'l-bârî, Riyad 1412/1991, s. 80; M. Yaşar Kandemir, "el-Câmiu's-sahîh", DİA, VII, 116.

Kâmil Yaşaroğlu

MEHÂRİC

(bk. HİYEL).

el-MEHÂRİC

(المخارج)

Hiyel ile ilgili olarak günümüze ulaşan ilk eser.

Hîle-i şer‘iyyeye dair eser yazma geleneğinin müctehid imamlar döneminde başladığı o sıralarda cereyan eden konuyla ilgili tartışmalardan anlaşılmaktadır. İçinde anılan şahıslar ve muhtevası o devre yakın bir tarihte yazıldığı kanaatini uyandıran el-Meḫâric fi’l-ḥiyel’in, alanında günümüze ulaşan ilk kitap olduğu ilim çevrelerinde genel olarak kabul edilmektedir. Fakat eserin kimin tarafından telif edildiği tartışma konusudur. Carl Brockelmann ve Fuat Sezgin, bu kitabı hem Ebû Yûsuf’un hem İmam Muhammed’in eserleri içinde zikretmekte, Sezgin ayrıca eserin Ebû Hanîfe’nin telifi ve Ebû Yûsuf’un rivayeti olabileceğini belirterek Ebû Hanîfe’ye nisbet etmektedir. el-Meḫâric’i neşreden Joseph Schacht eserin İmam Muhammed’e ait olduğundan şüphe duymamakta, Henri Lammens, M. Menâzir Ahsen, Muhammed ed-Desûkī gibi araştırmacılar da bu görüşe katılmaktadır. E. Pröbster ile August Fischer gibi bazı araştırmacılar ise bunu isabetli bulmamaktadır.

Ebû Hanîfe’nin hiyelle ilgili bir eser yazıp yazmadığı tartışmalıdır. Diğer mezhep âlimlerine ait kitapların bazılarında onun hiyelle ilgili bir kitap kaleme aldığı ve bu kitapta bir müslümanı dinden çıkaracak ölçüde İslâm’ın esaslarına aykırı hilelerin yer aldığı iddia edilmekle birlikte (Hatîb, XIII, 426, 427) bunun mezhep taassubundan ve Ebû Hanîfe’nin ictihadlarının bağlamından koparılarak kullanılıp sonucun da kendisine mal edilmesinden kaynaklandığı anlaşılmaktadır (bk. HİYEL). Meselâ Ebû Hanîfe’nin kadının irtidadı halinde nikâhının düşeceğine dair ictihadı zamanla, “Kocasından ayrılmak isteyen kadın irtidad edebilir” şekline dönüşmüş, bir dönem Semerkant bölgesinde kocasından kurtulmak isteyen kadınlar böyle bir yola başvurmuştur (Yahyâ b. Ebû Bekir el-Hanefî, vr. 75b-76a); “Küfrü teklif küfrü gerektirir” görüşüne sahip olduğu halde Ebû Hanîfe bu yanlış uygulamanın sorumlusu olarak gösterilmiştir. Ona nisbet edilen kitabın İslâm’ın temel esaslarına aykırı hileler yanında böyle bir tavsiyeyi de ihtiva

ettiği ve tepkiyi daha çok bu yüzden çektiği dikkate alınırsa Ebû Hanîfe'nin adının sonradan bu kitaba eklendiği tahmin edilebilir (geniş bilgi ve tartışmalar için bk. Köse, s. 29-37). Şu ana kadar Ebû Hanîfe'ye ait olduğu kabul edilebilecek bir hiyel kitabının ortaya çıkmamış ve talebeleri veya güvenilir râvilerce sahih bir isnadla böyle bir kitabın rivayet edildiğinin tesbit edilmemiş olması (M. Zâhid Kevserî, Teʾnîbü'l-Ḫaṭîb, s. 77), el-Meḫâric fi'l-ḥiyel'in ona ait olabileceği iddialarının da isabetli olmadığını göstermektedir. Nitekim bu eserle birlikte diğer bazı önemli hiyel kitaplarını neşreden ve bu alandaki çalışmalarıyla tanınan Joseph Schacht da Ebû Hanîfe'ye ait bir hiyel kitabı bulunmadığını ifade etmektedir (Isl., V [1926], s. 221). Ayrıca el-Meḫâric fi'l-ḥiyel'in birçok yerinde görüşlerin kendisine nisbeti münasebetiyle kullanılan ifadeler (meselâ bk. s. 12, 13, 18, 19, 23, 28, 31, 35, 48, 49, 65) eserin bir başkasına ait olduğunu göstermektedir.

Ebû Yûsuf'un hiyelle ilgili bir kitap yazdığı bazı kaynaklarda ifade edilmekte (Câhiz, III, 11-12; Hassâf, s. 88; İbn Hacer, XII, 326), el-Meḫâric'in de ona ait olduğu konusunda bazı iddialar bulunmaktadır. Bir kısım kütüphane kataloglarında da Ebû Yûsuf adına kayıtlı olan (Köse, s. 37) ve günümüze ulaşmış bulunan bu kitabın sonunda eser ona nisbet edilmektedir (el-Meḫâric, s. 86, vr. 190b). Ancak kitapta kendisinden nakledilen hile hükümleri

bulunmakla birlikte tamamı ona ait değildir. Ayrıca Ebû Hanîfe ile ilgili ifadelerde olduğu gibi bazı görüşlerin Ebû Yûsuf'a nisbeti vesilesiyle kullanılan ifadeler (s. 12, 23, 35, 36, 45, 67, 68, 81) kitabın ona aidiyetini güçleştirmektedir. Bazı araştırmacılar da kaynaklarda Ebû Yûsuf'a nisbet edilen hiyel kitabının kayıp olduğunu söylemektedir (Ali Hasan Abdülkādir, s. 239; Schacht, Isl., V [1926], s. 217).

el-Meḫâric'in İmam Muhammed'e nisbeti konusunda da ilk dönemlerden itibaren tartışmalar mevcuttur. Kaynaklarda iki talebesinden çelişkili iki görüş nakledilmektedir. Kendisinin eserlerini rivayet eden Ebû Süleyman el-Cûzcânî onun böyle bir kitap yazmadığını (İbn Nüceym, IV, 219), bu iddianın Hanefî ulemâsını küçük düşürmek için yapılmış bir iftiradan ibaret olduğunu söylemekte (Serahsî, XXX, 209), sözü edilen kitabın kime ait olduğu kendisine sorulduğunda da "Kerh sahafları" (Ebü'l-Leys es-

Semerkandî, en-Nevâzil, vr. 355a-b; ʿUyûnü'l-mesâʾil, s. 205), "Kerhli bir sahaf" (Saîd b. Ali es-Semerkandî, vr. 163b), "Bağdat sahafları" (Serahsî, XXX, 209), "Varrâk adında bir şahıs" (Kureşî, III, 576) dediği rivayet edilmektedir. İbn Semâa'nın bizzat İmam Muhammed'in, "Bu kitap bizim değildir, bizim kitaplarımız arasına karıştırılmıştır" dediği yönündeki rivayeti bu görüşü destekler niteliktedir (Zehebî, Menâḳıbü'l-İmâm Ebî Ḥanîfe, s. 54; Beyânü zaġli'l-ʿilm, s. 15; M. Zâhid Kevserî, Ḥüsnü't-teḳāḍî, s. 85; Bülûġu'l-emânî, s. 83). Kâtib Çelebi de onun eserleri içinde böyle bir kitaptan bahsetmemektedir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 694-695).

İmam Muhammed'in diğer bir talebesi olan Ebû Hafs el-Kebîr hocasının böyle bir eser telif ettiğini söylemekte, Serahsî de bu görüşü tercih etmektedir (el-Mebsûṭ, XXX, 209). Ebû Bekir b. Muhammed b. Hamza es-Semerkandî'nin hocasından rivayetle böyle bir kitaptan söz etmesi (Saîd b. Ali es-Semerkandî, vr. 164a), İbnü'n-Nedîm'in İmam Muhammed'in eserleri içinde Kitâbü'l-Ḥiyel'i de sayması (el-Fihrist, s. 257), İbn Kayyim el-Cevziyye'nin câiz gördüğü hilelere örnek verirken bunlardan bazılarının İmam Muhammed'in Kitâbü'l-Ḥiyel'inde yer aldığını söylemesi (İʿlâmü'l-muvaḳḳıʿîn, III, 383) ve Safedî'nin bir olay münasebetiyle İmam Muhammed'e ait bir hiyel kitabından söz etmesi (el-Vâfî, II, 334) bu görüşü desteklemektedir. Bazı araştırmacılar Ebû Hafs rivayetinin Hâkim eş-Şehîd tarafından ihtisar edildiğini ve Serahsî'nin el-Mebsûṭ'undaki "Kitâbü'l-Ḥiyel"in bu ihtisarın şerhi olduğunu belirtmektedir (M. Ebû Zehre, s. 419; Ali Hasan Abdülkādir, s. 239; Schacht, Isl., V [1926], s. 217). Bazı araştırmacılar ise İmam Muhammed'in iki talebesinin farklı kitaplardan söz ettiğini, Cûzcânî'nin üzerinde durduğu kitabın İslâm hukukunun ruhuna aykırı hükümler taşıyan bir eser olduğunu, Ebû Hafs'ın bahsettiği kitabın ise fıkhî problemler için dinin özüne muhalif olmayan çıkış yolları gösteren bir eser olduğunu söylemektedir (M. Ebû Zehre, s. 419; M. Zâhid Kevserî, Ḥüsnü't-teḳāḍî, s. 86).

Klasik fıkıh literatüründe İslâm'ın özüne aykırı hükümler içeren ve hafifmeşrep kimselerin elinde dolaşan bir hiyel kitabından bahsedilmekte ve bu eser açıkça küfre sebebiyet veren, hakkı iptale götüren, bâtılı hak gösteren, şer'î vecîbeleri düşüren, dinin maksatlarına ters düşen hileler ihtiva etmesi sebebiyle şiddetle eleştirilmektedir (Köse, s. 32-34; Baktır, sy. 2 [1986], s. 79). Ancak bunu diğer mezhep imamları gibi Hanefî mezhebi

imamlarından herhangi birine nisbet etmek mümkün değildir. Çünkü onların bu konudaki görüşleri kaynaklarda açık bir şekilde yer almaktadır. Böyle bir kitabı bazı âlimlerin Hanefî mezhebi imamlarına nisbet etme eğilimi göstermelerinin sebebi ise onların meşrû çözüm yolu bulma noktasındaki becerileriyle tanınmalarının yanı sıra kötü niyetli bazı insanların Hanefî ictihadlarını amaçlarına ulaşmak için gerçek bağlamından çıkararak kullanmaları ve bunun da mezhebe mal edilmesi olmalıdır.

Elde bulunan el-Meḫâric fi'l-ḥiyel'in İmam Muhammed'e ait olduğu konusunda yaygın bir kanaat vardır. Eseri neşreden Joseph Schacht, kitabın nikâh bölümünde "Muhammed dedi" ibaresini kullanarak (s. 48, vr. 180b) İmam Muhammed'in kendisini müellif olarak takdim ettiği ve Serahsî'nin el-Mebsûṭ'undaki "Kitâbü'l-Ḥiyel" ile el-Meḫâric fi'l-ḥiyel arasında muhteva, üslûp ve tertip-tanzim bakımından benzerlik bulunduğu gerekçesiyle bu kitabın İmam Muhammed'e ait olduğunda ısrar eder (Schacht, Isl., V [1926], s. 217; Islamica, VI [1933], s. 260). E. Pröbster ise Schacht'ın bu konuyu ciddi şekilde tedkik etmediği, İmam Muhammed'in el-Aṣl adlı eseri veya el-Mebsûṭ ile karşılaştırarak ele alması gerekirken bunu ihmal ettiği kanaatindedir; zira ona göre el-Mebsûṭ'un "Hiyel" bölümü ile diğer konuları arasında bir paralellik bulunmakta ve bu da "Kitâbü'l-Ḥiyel"in diğer konuların bir hulâsası olabileceğini göstermektedir (Pröbster'in bu konuda ileri sürdüğü diğer iddia ve deliller ile Schacht'ın cevapları hakkında bk. Islamica, V [1932], s. 583-584; a.g.e., VI [1933], s. 260-261, 263). A. Fischer, Schacht'ın delillerinin geniş ölçüde dikkatten uzak bulunduğunu söyleyerek (a.g.e., VI [1933], s. 342) kitabın İmam Muhammed'e ait olduğu fikrine katılmaz ve bu konudaki tartışmada Pröbster'i haklı bulur. Henri Lammens ise kitabın eski bir eser olduğunu ve hiçbir şüpheye mahal bırakmayacak şekilde İmam Muhammed'e ait bulunduğunu iddia eder (el-Meşriḳ, XXIX [1931], s. 643).

İmam Muhammed'in zâhirü'r-rivâye kitaplarından el-Aṣl fi'l-fürûʿda hacimli sayılabilecek bir hiyel bölümü mevcut olup (Süleymaniye Ktp., Âşir Efendi, nr. 90, IV, vr. 1b-19b) el-Meḫâric fi'l-ḥiyel'in konuları ve özellikleriyle büyük benzerlik arzettiği dikkati çekmektedir. Ancak hem bu eserin hem el-Aṣl'daki hiyel bölümünün İmam Muhammed'e nisbetini güçleştiren ve büyük ölçüde Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'in bazı görüşlerinden hareketle sonradan derlendiği intibaı

veren bazı ipuçları vardır. Serahsî, İmam Muhammed'in hiyelle ilgili kitabının Abdullah b. Büreyde'nin Hz. Peygamber'den rivayet ettiği hadisle başladığını (el-Mebsûṭ, XXX, 210) ve "Bâbü nikâhi'ş-şübhe" ile sona erdiğini (XXX, 244) bildirmektedir. Halbuki söz konusu hadis el-Meḫâric fi'l-ḥiyel'de dördüncü sayfada on dokuzuncu meselede, nikâhla ilgili bahis ise kitabın ortalarında yer almaktadır (s. 48; vr. 180b). el-Aṣl'daki hiyel bölümünün başlangıcı Serahsî'nin tesbitine uyarsa da bitişi çok farklıdır (vr. 8b). Yine el-Meḫâric fi'l-ḥiyel'de yer alan bazı ayrıntılar el-Aṣl'daki hiyel bölümünde yoktur. Ayrıca İmam Muhammed şüf'a hakkını hileye başvurarak düşürmeyi ya da şefîin şüf'a hakkına rağbetini azaltacak davranışlarda bulunmayı tahrîmen mekruh sayar (Serahsî, XXX, 240), bu ise ona göre haramı ifade eder. Halbuki hem el-Meḫâric fi'l-ḥiyel'de (s. 80-84; vr. 189a-190a) hem el-Aṣl'daki hiyel bölümünde (vr. 16b-17b) şüf'ayı düşürmeyle ilgili hilelere yer verilmektedir. Bunun dışında el-Meḫâric fi'l-ḥiyel ve el-Aṣl'daki hiyel bölümünün tertibi, düzeni ve bazı ifadeleri de her iki eserin sonradan derlendiği izlenimi vermektedir. Konuların ele alınışında geleneksel disiplinden uzak bir dağınıklık göze çarpmakta ve sistematik bütünlük

görünmemektedir. Yine, "Ebû Hanîfe ve ashabının görüşlerine gelince" (el-Meḫâric, s. 36; vr. 177a; el-Aṣl, IV, vr. 7a); "Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed bu hadisle amel ediyordu" (el-Aṣl, IV, vr. 8b); "Ya'kūb (Ebû Yûsuf) ve Muhammed üç günden daha fazlasını câiz görüyorlardı" (el-Meḫâric, s. 39); "Bu bize göre câizdir. Ebû Yûsuf'a göre de câizdir. İmam Muhammed câiz olmadığını söylemektedir" (el-Meḫâric, s. 34; vr. 176b) gibi ifadeler bu eserlerin başkası tarafından derlendiğine büyük ölçüde delâlet etmektedir. Hatta "Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'un kavline kıyasla şöyle şöyle yapabilir" (el-Aṣl, IV, vr. 7b; el-Meḫâric'de sadece Ebû Yûsuf'un adı geçmektedir, s. 55) şeklindeki ifade bazı görüşlerin daha sonra tahrîc yoluyla ortaya konulduğunu, "fukahadan bazısı" gibi (meselâ bk. el-Meḫâric, s. 32; el-Aṣl, IV, vr. 6b, 7a) mezhep imamlarının kullanması âdetten olmayan ve daha çok ileriki zamanlara ait ifadelerde her iki eserin mezhep imamları devrinden sonraya ait olduğu düşüncesini destekler mahiyettedir. Eserlerin rivayet düzeninde de bir tutarlılık görünmemektedir. Birbirinden farklı bir dizi isnad ihtiva etmekte, çok defa bu zincir bırakılmakta ve doğrudan hileler verilmektedir. el-Meḫâric fi'l-ḥiyel'de Ebû Yûsuf'tan nakledilen hileler el-Aṣl'daki hiyel bölümünde doğrudan

doğruya kaydedilmektedir. Bütün bunlar, el-Meḫâric fi'l-ḥiyel ile el-Aṣl'daki hiyel bölümünün sonradan derlendiği fikrini güçlendirmektedir.

Kitap nikâh akdinin yanı sıra yemin, nezir, talâk gibi tek taraflı iradeyle bağlayıcı kabul edilen tasarruflardaki hilelerle başlar ve bunlar diğer konuların arasında yeniden ele alınır. Eserin büyük bölümünü bu alanlardaki hileler oluşturur. Kitabın özellikle bu mevzularla başlaması ve bu tür hilelere ağırlık vermesinin sebebi, Emevî halifelerinin kendilerine biat etmek istemeyen halktan yeminle biat alma yoluna başvurmaları (Süyûtî, s. 201) ve halkın tehdit altında verdiği bağlılık sözünden dönmesini engellemek için bu biatı Hanefîler'ce ikrah halinde geçerli kabul edilen talâk, köle âzadı, bütün mallarının Allah yolunda sadaka olmasını nezretme gibi ciddi sonuçlar doğuracak hukukî tasarruflarla pekiştirme yoluna gitmesi (İbn Teymiyye, Mecmûʿu Fetâvâ, XXXIII, 36-37; İbn Kayyim el-Cevziyye, III, 74) olmalıdır. Bundan dolayı eser, ikrah halindeki bu tür tasarrufların "inşallah" şeklindeki istisna ifadesiyle geçersiz hale getirilebileceğini ifade eden hilelerle başlar ve bu tür hileler kitapta geniş yer tutar. Yine bazı âlimlerin idarecilerin zulmünden korunmak için başvurdukları hileler de eserde yer alır (meselâ bk. s. 6-7). Bunun dışında eser icâre, hibe, vekâlet, sulh, kefâlet, alış verişler, vasiyet, şirket, havâle, şüfʻa ve cinayet konularındaki hilelere de yer verir.

el-Mehâric, Joseph Schacht tarafından sonuna Serahsî'nin el-Mebsûṭ'undaki "Kitâbü'l-Ḥiyel" bölümü eklenerek 1930 yılında Leipzig'de basılmış, aynı baskı ofset yoluyla Bağdat'ta (Mektebetü'l-müsennâ) ve İstanbul'da (Ahmet İhsan Matbaası) tekrarlanmıştır. Pröbster bu neşirde birçok okunuş hatası tesbit etmiş (Islamica, V [1932], s. 584-585), Schacht ise ikisi dışında bunların okunuş hatası değil baskı hatası olduğunu belirtmiştir (a.g.e., VI [1933], s. 262).

BİBLİYOGRAFYA

el-Mehâric fi'l-ḥiyel (nşr. J. Schacht), Leipzig 1930, s.7, 8,12, 13, 18, 19, 23, 26, 28, 31, 32, 35, 36, 39, 45, 48, 49, 65, 66, 67, 68, 77, 81, 84, 86; a.e.,

Süleymaniye Ktp., Molla Çelebi, nr. 57; Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, el-Aṣl fi'l-fürûʿ, Süleymaniye Ktp., Âşir Efendi, nr. 90, IV, vr. 1b-19b; Câhiz, Kitâbü'l-Ḥayevân, III, 11-12; Hassâf, Kitâbü'l-Ḥiyel, Kahire 1314, s. 88; Ebü'l-Leys es-Semerkandî, en-Nevâzil, Süleymaniye Ktp., Damad İbrâhim Paşa, nr. 224, vr. 355a-b; a.mlf., ʿUyûnü'l-mesâʾil (nşr. Seyyid M. Mühennâ), Beyrut 1419/1998, s. 205; İbnü'n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 257; Yahyâ b. Ebû Bekir el-Hanefî, Es̱îrü'l-melâḥide, Bekir Topaloğlu özel kitaplığı, vr. 75b-76a; Hatîb, Târîḫu Baġdâd, XIII, 324, 355, 369-370, 426, 427, 428; Serahsî, el-Mebsûṭ, XXX, 209, 210, 240, 243, 244, 304; Saîd b. Ali es-Semerkandî, Cennetü'l-aḥkâm ve cünnetü'l-ḫiṣâm, Süleymaniye Ktp., Yenicami, nr. 1186/3, vr. 163b, 164a, 171a; İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, XXXIII, 36-37; a.mlf., İḳāmetü'd-delîl ʿalâ ibṭâli't-taḥlîl (el-Fetâva'l-kübrâ III. cilt içinde), Kahire 1385/1965, s. 168-170; Zehebî, Menâḳıbü'l-İmâm Ebî Ḥanîfe (nşr. M. Zâhid Kevserî - Ebü'l-Vefâ el-Efgānî), Haydarâbâd 1366, s. 54; a.mlf., Beyânü zaġli'l-ʿilm (nşr. M. Zâhid Kevserî), Dımaşk 1347, s. 15; İbn Kayyim el-Cevziyye, İʿlâmü'l-muvaḳḳıʿîn, Beyrut, ts. (Dârü'l-cîl), III, 74, 176-178, 383; Safedî, el-Vâfî, II, 334; Kureşî, el-Cevâhirü'l-muḍıyye, III, 576; İbn Hacer, Fetḥu'l-bârî (Hatîb), XII, 326; Süyûtî, Târîḫu'l-ḫulefâʾ (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1384/1964, s. 201; İbn Nüceym, el-Eşbâh ve'n-neẓâʾir (Hamevî, Ġamzü ʿuyûni'l-beṣâʾir içinde), Beyrut 1405/1985, IV, 219; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 694-695; Zafer Ahmed et-Tehânevî, Ḳavâʿid fî ʿulûmi'l-ḥadîs̱ (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1392/1972, s. 446-447; Brockelmann, GAL Suppl., I, 288, 291; M. Ebû Zehre, Ebû Ḥanîfe, Kahire 1366/1947, s. 417-418, 419; Ali Hasan Abdülkādir, Naẓra ʿâmme fî târîḫi'l-fıḳhi'l-İslâmî, Kahire 1965, s. 239; Sezgin, GAS, I, 421, 431; M. Zahid Kevserî, Ḥüsnü't-teḳāḍî fî sîreti'l-İmâm Ebî Yûsuf el-Ḳāḍî, Kahire 1388/1968, s. 85, 86; a.mlf., Bulûġu'l-emânî, Kahire 1388/1969, s. 83; a.mlf., Teʾnîbü'l-Ḫaṭîb, Beyrut 1401/1981, s. 77; J. Schacht, An Introduction to Islamic Law, Oxford 1971, s. 81; a.mlf., "Die arabische hijal literatur", Isl., V (1926), s. 217, 221; a.mlf., "Sprechsaal, zu Islamica", Islamica, VI, Leipzig 1933, s. 260-263; a.mlf., "Fî Târîḫi'l-fıḳhi'l-İslâmî-II", el-Meşriḳ, XXXIII/3, Beyrut 1935, s. 363, 365; a.mlf., "Fî Târîḫi'l-fıḳhi'l-İslâmî-III", a.e., XXXIII/4 (1935), s. 551-552; a.mlf., "al-Ḥiyal", EI² (İng.), III, 512; M. Manazir Ahsan, Social Life under the Abbasids, London 1979, s. 21; Muhammed ed-Desûkī, el-İmâm Muḥammed b. el-Ḥasan eş-Şeybânî, Devha 1407/1987, s. 181, 183; Saffet Köse, İslam Hukukunda

Kanuna Karşı Hile, İstanbul 1996, s. 28-48; H. Lammens, “el-Ḥiyel ve’l-meḫâric”, el-Meşriḳ, XXIX (1931), s. 642-643; E. Pröbster, “Bücherbesprechungen-Notices of Book”, Islamica, V (1932), s. 581-585; a.mlf., “Sprechsaal, zu Islamica”, a.e., VI (1933), s. 260-265; A. Fischer, “Sprechsaal”, a.e., VI (1933), s. 341-342; Mustafa Baktır, “İslâm Hukukunda Hile-i Şerîyye”, İslâmî Araştırmalar, sy. 2, Ankara 1986, s. 79-82.

Saffet Köse

MEHÂSİNÜ’t-TE’VÎL

(محاسن التأويل)

Cemâleddin el-Kāsımî’nin (ö. 1914) Kur’ân-ı Kerîm tefsiri.

Daha çok Tefsîrü’l-Ḳāsımî olarak bilinen eserin mukaddimesinde müellif Kur’an’da mevcut ilim ve fenleri öğrenmek, ondaki sırları keşfetmek için büyük bir çaba gösterdiğini, ömrünün çoğunu bu uğurda harcadığını belirtmiş, bu amaçla daha önce yazılmış tefsirleri incelediğini, hepsinin kendi çapında Kur’an’ın maksatlarını araştırarak ortaya bir şeyler koymaya çalıştığını söylemiştir. Ancak Kur’an’ın mâna derinliklerinin tefsirlere sığmayacak kadar engin, sırlarının ve hikmetlerinin sayılamayacak kadar çok olduğunu gören müellif ona hizmet amacıyla müfessirlerin safında yer almak istemiş ve 1316 yılı Şevval ayında (Şubat 1899) tefsirini yazmaya başlamıştır.

Eserin I. cildi tefsir usulüne ayrılmış olup usulün ana konuları “kāide” başlığıyla verilmiş, ayrıca “fasıl” ve “matlab” alt başlıkları altında incelenmiştir. Burada müellif, çeşitli görüşleri naklederken çoğunlukla bunları yorumlamasa da tercihi bu görüşleri veriş şeklinden anlaşılmaktadır. İkinci cüzden başlayan tefsir metninde önce tefsir edilen sûrenin mushaftaki sıra numarası, adı ve adlandırma sebebi açıklanmış, Mekkî veya Medenî olduğu, âyet sayısı belirtilmiş, sûrelerin faziletine dair hadisler kaynaklarıyla birlikte zikredilmiştir. Âyetlerin tek tek veya gruplar

halinde ele alındığı eserde önce “el-Kavlü fî kavlihî Teâlâ” ibaresine yer verilmiş, ardından âyet metnine ve tefsire geçilmiştir. Kāsımî’nin tefsirinde nasıl bir metot izlediğini ve eserinin ne tür bir tefsir olduğunu söylemek güçtür. Zira bazan rivayet tefsirlerinin usulüne uygun bir yol izlemiş, bazan dirayet müfessirleri gibi davranmış, bazan da çeşitli tefsirlerden bol nakilde bulunarak derleme bir metin ortaya koymuştur.

Her âyeti uzun uzun tefsir etmek yerine Kāsımî daha çok gerekli gördüğü noktalar üzerinde durur. Genellikle önce âyetlerde geçen, açıklanmasını

gerekli gördüğü kelime veya kavramların dil yönünü kısaca ele alır, bazan Arapça'daki kullanılışlarına değinir, kısa örnekler verir, yer yer eski şiirlerden yararlanır. Az da olsa kıraat ve i'rab konularına da girmiştir. Kāsımî, âyetin âyetle ve sahih gördüğü hadis ve sahâbe kavilleriyle tefsirine önem vermişse de birçok âyetin tefsirinde rivayetleri belirtmemiş, hadis ve eserlerin isnadını kaydetmeyip çoğunlukla kaynağını zikretmekle yetinmiştir. Bazı istisnalar dışında eserde İsrâiliyat'a rastlanmamaktadır. Yirmiden çok yerde Kitâb-ı Mukaddes'ten iktibaslar yapmıştır (II, 128; III, 650-654; IV, 848, 850). Kāsımî âyetlerin nüzûl sebebini çok defa ayrıntılı biçimde kaydetmiştir.

Kāsımî, âyetlerin tefsiriyle doğrudan ilgisi bulunmayan bilgileri veya dil yapısından çıkarılan bazı incelikleri "latife" yahut "fâide" başlığı altında verir. Dikkat çekmek istediği bilgileri de "tenbih" başlığıyla zikreder. Bazı yerlerde değişik ihtimal ve görüşleri serdederek tartışır. Ayrıca tefsiri geniş yer tutan âyetlerin izahında farklı görüşleri fasıllar halinde ele aldığı görülür. Kāsımî'nin nesih konusunda itidalli davrandığını söylemek mümkündür. Bu hususu rivayetlere dayanarak özlü bir şekilde vermeye çalışmıştır.

Selefî olan ve tefsirinde mezhebinin görüşlerine geniş yer veren Kāsımî, İbn Teymiyye ile İbn Kayyim el-Cevziyye'nin eserlerinden uzun iktibaslarda bulunur, Mu'tezile gibi fırkaların görüşlerini ise kısaca belirtir, bazı görüşleri isim zikretmeden tenkit ettiği olur. Nâdiren Sûfiyye'nin görüşlerini yorumsuz zikreder (meselâ bk. VI, 1896-1898). Kāsımî, ahkâm âyetlerinin tefsirinde sadece konuyla ilgili hadis veya sahâbî sözlerini nakletmekle yetinirken bir kısım fıkhî hükümleri cumhurun görüşü olarak takdim eder. Bazı yerlerde ise Hanefî, Şâfiî, Mâlikî, Hanbelî, Zeydiyye gibi mezheplerin görüşlerini ayrıntıya girmeden ve genellikle aralarında tercih yapmaksızın verir, fakat daha çok İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye'nin görüşlerini benimser, nâdiren kendi fikrini belirttiği de olur. Hurûf-ı mukattaayı tefsir etmek yerine bunların ilk geçtiği Bakara sûresinde bazı görüşleri nakletmekle yetinir, diğer yerlerde ise buraya atıfta bulunur.

Sahâbe ve tâbiînden başlayarak kendi dönemine kadarki tefsir literatüründen geniş şekilde faydalanan Kāsımî çoğunlukla yararlandığı kaynakları belirtmiştir. En çok istifade ettiği müfessirler İbn Kesîr,

Zemahşerî, Fahreddin er-Râzî, Muhammed b. Cerîr et-Taberî, Şehâbeddin el-Hafâcî, Ebüssuûd Efendi, İbn Kayyim el-Cevziyye olup tefsir usulünde güvendiği müelliflerden biri İbrâhim b. Mûsâ eş-Şâtıbî'dir. Lugat, cümle bilgisi ve kıraat konularında fazla kaynak gösterme yoluna gitmediği gözlenmekle beraber lugatla ilgili açıklamalarında genellikle Zemahşerî ve Râgıb el-İsfahânî'den yararlandığı söylenebilir.

Meḥâsinü't-teʾvîl'e yöneltilen eleştiriler arasında bazı âyetlerin tefsirinin çok kısa tutulmasına veya hiç değinilmemesine karşılık bazılarının tefsirinde pek çok rivayete yer verilmesi, çeşitli müfessirlerin görüşleri uzun uzun nakledilerek konunun gereğinden fazla uzatılması (meselâ bk. III, 589-607; IV, 774-799; VI, 1876-1899) gibi hususlar vardır. Kāsımî'nin tenkide açık yönlerinden biri de yaşadığı dönemde pozitif bilimlerdeki gelişmelerin tesiri altında kalarak bazı var sayımları ilmî gerçekmiş gibi eserine almış olmasıdır. Diğer gezegenlerde insana benzer akıllı canlıların bulunabileceği faraziyesini âyetlerle irtibatlandırması ve eski müfessirlerin bunu bilmediklerini söylemesi bunun bir örneği olarak zikredilebilir (bk. I, 233-234).

Eser, M. Fuâd Abdülbâkī'nin tahkikiyle on ciltte on yedi cüz halinde basılmıştır (Kahire 1376-1380/1957-1960; Beyrut 1386/1987, 1398/1978; 1415/1994). Nâşir, müellifin tefsir mahiyetinde veya şahit olarak zikrettiği âyetlerin sûre adlarıyla numaralarını dipnotta vermiş, hadisleri tahrîc etmiş, şiirleri tamamlayıcı bilgilerle beraber yine dipnotta göstermiştir. On yedinci cüzün sonuna Ṣaḥîḥ-i Buḫârî'deki kitap başlıkları (konular) esas alınarak hazırlanmış bir konu fihristi eklenmiştir. Eserin tefsir usulüne ayrılan birinci cüzü Sezai Özel tarafından Türkçe'ye çevrilmiş ve Tefsir İlminin Temel Meseleleri adıyla yayımlanmıştır (İstanbul 1990).

BİBLİYOGRAFYA

Cemâleddin el-Kāsımî, Meḥâsinü't-teʾvîl (nşr. M. Fuâd Abdülbâkī), Beyrut 1398/1978, I, 4-6; II, 128; III, 589-607, 650-654; IV, 774-799, 848-850; VI, 1876-1899; Ömer Nasuhi Bilmen, Büyük Tefsir Tarihi, İstanbul 1974, II,

773; Mehmed Sofuoğlu, Tefsire Giriş, İstanbul 1981, s. 305-306; Ali Turgut, Tefsir Usûlü ve Kaynakları, İstanbul 1991, s. 248.

Şükrü Arslan

MEHÂYİF TEFTİŞİ

Osmanlılar'da merkez tarafından gönderilen kadıların yaptıkları adlî soruşturma için kullanılan bir tabir

(bk. KADI).

MEHCER EDEBİYATI

XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Kuzey ve Güney Amerika'ya göç eden Araplar'ca geliştirilen edebiyat.

Sözlükte "göç edilen yer" mânasına gelen mehcer, başta Lübnan olmak üzere Suriye, Filistin ve Ürdün'den göç eden Araplar'ın Kuzey ve Güney Amerika'da ikamet ettikleri yerlere verilen addır. Mehcer edebiyatı (edebü'l-mehcer), Araplar'ın Amerika kıtasında temsil ettikleri Arap edebiyatı için kullanılan bir tabir olmuştur.

XIX. yüzyılda Suriye'nin önemli bir gelir kaynağı olan ipek ticaretinin Japon ipeğinin piyasaya girmesi üzerine zayıflaması, ekilebilir alanların azlığı, ziraî âfetler ve enerji kaynaklarının yetersizliği, feodal yapının hüküm sürmesi yüzünden gelir kaynaklarından eşit bir şekilde istifade edilemeyişi Ortadoğu'da hem ekonomik hem siyasî sıkıntılar doğurmuştu. Diğer taraftan Kavalalı Mehmed Ali Paşa'dan itibaren Mısır'da bazı ilmî enstitülerle Amerikan ve Saint Joseph üniversitelerinin kurulması (1866, 1879) sonucunda Batı kültürüyle temas başlamış, İbrâhim Paşa'nın Suriye valiliği sırasında ortaya çıkan misyoner faaliyetleri giderek artmış, Amerika ve Batı özenilen ülkeler haline gelmişti.

Ortadoğu'dan ilk göç büyük bir ihtimalle 1854 yılında Kuzey Amerika'ya yapılmış, Güney Amerika'ya ise ancak yirmi yıl sonra gerçekleşmiştir. 1860'ta meydana gelen Mârûnî-Dürzî çatışmalarının etkisiyle göç iyice hızlanmış, 1899-1910 arasında Amerika kıtasındaki Arap göçmenlerin sayısı 60.000'e ulaşmıştır.

1913'te Kuzey Amerika'da büyük rakamlara ulaşan göçmen sayısı 1920'de bir göçmen kanununun çıkarılmasına zemin hazırlamış, bu sebeple göçler hızlı bir şekilde güneye kaymıştır. Göçmenler arasında en kalabalık nüfusu Lübnanlılar oluşturuyordu. Bunda misyonerlik faaliyetlerinin komşu ülkelere göre Lübnan'da yoğunlaşmasının, ayrıca nüfusun hıristiyan olmasının da önemli payı vardı. Göçler daha çok Kuzey Amerika'da New York, Detroit, Boston, Brezilya'da Sao Paulo, Arjantin'de Rio de Janeiro ve

Buenos'e yapılıyordu. Ayrıca Venezuela, Meksika, Kanada ve Şili'ye de göçmenler gitmiştir. Bunlar ilk dönemlerde küçük ve basit işlerle uğraşmışsa da zamanla ticarette başarı elde etmiş ve buraların büyük tüccarları arasında yer almıştır.

Göçmenler, hayatın zor şartlarına rağmen siyasî havanın yumuşaklığından faydalanarak bazı edebî mahfiller oluşturmaya çalışmıştır. Bunda New York'ta çıkan Kevkebü Emrîkâ (1892), el-ʿAṣr (1894), el-Eyyâm (1897), el-Hüdâ (1898), Mirʾâtü'l-ġarb (1899), es-Sâʾiḥ (1912), es-Semîr (1929); Brezilya'da el-Feyḥâ (1895), er-Raḳīb (1897), el-Menâẓır (1899), el-ʿUṣbe (1933), el-Menâhil, el-Endelüs gibi gazete ve dergilerin önemli etkisi olmuştur. Sayıları 250'ye varan bu gazete ve dergiler önce birçok edebî şahsiyeti bir araya getirmiş, ardından bazı edebî cemiyetlerin süratle doğmasına zemin hazırlamıştır.

1900 yılında Lübnanlı bazı gençler tarafından Brezilya'nın Sao Paulo şehrinde Rivâku'l-Maarrî adlı bir dernek kuruldu ve Yeni Dünya'da çıkan ilk şiir kitabı kabul edilen Kayser Ma'lûf'un Teẕkârü'l-muhâcir adlı divanını yayımlandı (Sao Paulo 1905). Naûm Lebekî'nin önderliğini yaptığı derneğin faaliyetleri, onun Osmanlı Devleti'nde II. Meşrutiyet'in ilânından sonra Lübnan'a dönüşüyle yavaşladı, ardından da sona erdi. Mehcer edebiyatının fikir hayatında üç ismin büyük rol oynadığı kabul edilir. Bunlar Cibrân Halîl Cibrân, Mîhâîl Nuayme ve Emîn er-Reyhânî'dir. 1920 yılında Cibrân'ın önderliğinde bazı Lübnanlı ve Suriyeli gençlerin gayreti, Mîhâîl Nuayme, İlyâ Ebû Mâzî, Nesîb Arîza, Reşîd Eyyûb gibi kişilerin bir araya gelmesiyle Kuzey Amerika'da er-Râbıtatü'l-kalemiyye adlı bir dernek kuruldu. Burada New York'ta adı geçenlerden başka Mes'ûd Semâhâ, Emîn Müşrık, Es'ad Rüstem, William Catzeflis, Vedî' Bâhût, Ni'met el-Hâc ve Emîn er-Reyhânî gibi şahsiyetler de bulunmaktaydı. Arap dili ve edebiyatına canlılık kazandırmak, edebî ürünlerini bir araya getirmek, klasik edebiyatla bağları koparmak ve toplumsal özgürlük için çalışmak derneğin hedefleri arasında yer alıyordu. Derneğin resmî yayın organı Abdülmesîh el-Haddâd'ın çıkardığı es-Sâʾiḥ adlı dergiydi. Bu dergi Amerika kıtasından Arap dünyasına önemli mesajlar taşımış, birçok edip ve şairi etkilemiştir. Derneğin en önemli şahsiyeti olan Cibrân Halîl Cibrân düşüncelerini "el-Âsife" adlı hikâyesinde açıklamıştır (el-ʿAvâṣıf, Beyrut 1986, s. 160-179). İngiliz edebiyatında romantik akımın öncülerinden

sayılan ve şiirde imgelemeyi ön plana çıkarmakla ün yapan William Blake'in etkisinde kalan Cibrân'ın eserlerinde Batı'yı bir nevi Doğululaştırma gayretleri göze çarpar. Amerika Birleşik Devletleri başkanı Roosevelt ona, "Sen Doğu'dan gelip Batı'yı silip süpüren ilk fırtınasın, ancak kıyılarımıza çiçekten başka bir şey getirmedin" demiştir (M. Abdülganî Hasan, s. 172). Şiiri aydınlığın karanlığa hâkimiyeti olarak gören şair ve edip Mîhâîl Nuayme vezinle kafiyeyi şiirin gereklerinden görmeyen yenilikçi tavrıyla dikkat çeker. Genç yaşta Lübnan'dan ayrıldıkları için Arap diline tam vâkıf olamamaları sebebiyle dil hataları yapan mehcer şairlerinden biri de odur. Bu hataların birçok kişi tarafından sert bir dille eleştirilmesi karşısında içlerinde Mîhâîl'in de bulunduğu bir grup hataları savunma yanlışlığına düşmüştür (el-Ġirbâlü'l-cedîd, s. 98-99).

Cibrân Halîl Cibrân ile Emîn er-Reyhânî'nin hikâye ve romanları üslûp ve fikir açısından paralellik arzeder. Her ikisi de din adamlarına karşı olumsuz bir tavır sergiler. Emîn er-Reyhânî'nin eserlerinde diğerinden farklı olarak milliyetçi düşünceler göze çarpar. Amerikalı filozof ve yazar Ralph Waldo Emerson'un etkisinde kalan ve Walt Whitman'dan esinlenerek Arap edebiyatında ilk mensur şiiri yazan Emîn er-Reyhânî'dir (er-Reyhâniyyât, I-II, Beyrut 1910-1911; III-IV, Beyrut 1923-1924). Onun Ḳalbü Lübnân adlı eseri (Beyrut 1935) kendi edebî şahsiyetinin hemen hemen bütün özelliklerini yansıtmaktadır.

er-Râbıtatü'l-kalemiyye'ye mensup şairlerin çoğu aynı zamanda nesir yazarıydı. Onların nesirlerinde özgün, duygulu ve tasvirci bir üslûp dikkati çeker. Ateşli duyguları ve sürükleyici üslûbuyla mehcer edebiyatının en büyük şairi sayılabilecek olan gazeteci İlyâ Ebû Mâzî'nin mehcer edebiyatına getirdiği yenilik tek kafiye ve tek vezinle şiir nazmıdır. Mehcer edebiyatının gazeteci ve edipleri arasında Abdülmesîh el-Haddâd, Naûm Mukerzel ve kardeşi Sellûm Mukerzel, el-Beyân gazetesinin sahibi Râcî ez-Zâhir ve eş-Şarḳ dergisinin kurucusu Mûsâ Küreyyim sayılabilir.

er-Râbıatü'l-kalemiyye'nin önemli üyelerinden biri de Nesîb Arîza'dır. Şiirlerinde ruhî bir şaşkınlık sergilemesiyle "en büyük hayret şairi" olarak tanınan Necîb Arîza, Dîkülcinni'l-Ḥımṣî (New York 1921) ve eṣ-Ṣamṣâme adlı eserleriyle mehcer edebiyatının ilk tarihî roman yazarıdır. el-Eyyûbiyyât, Eğāni'd-Dervîş ve Hiye'd-dünyâ adlı divanları olan Reşîd

Eyyûb ilk divanında bir hürriyet şairi olarak, diğer ikisinde aksiyoner bir romantizm etkisinde görülür. Reşîd Eyyûb'a şiirlerinde en çok işlediği konuların sevgi, keder, hüzün ve içki olması sebebiyle "derviş, şikâyetçi, ağlayan şair" lakapları verilmiştir. Abdülmesîh ve Nedret (Nudrat) el-Haddâd kardeşler de er-Râbıtatü'l-kalemiyye'nin kurucularındandı. Birçok edebiyatçı, 1941'de Evrâḳu'l-ḥarîf adlı divanı kaleme alan Nedret'in çocuk tabiatlı bir şair olduğunu söylemiştir. Kardeşi Abdülmesîh el-Haddâd dernek için çok gayret göstermiştir. Cibrân'ın tesiri altında kaleme aldığı Ḥikâyâtü'l-Mehcer adlı eseri (1927) Araplar'ın mehcerdeki hayatını anlatır.

er-Râbıtatü'l-kalemiyye mensuplarının aksine eski edebiyatla bağlarını koparmayan Mehcer şairlerinden biri Mes'ûd Semâha'dır. Kendisine Amerika'da "Colonel rütbesi" nişanı verilen şair klasik şiiri taklit etmiş, yenilikçi hareketlerden etkilenmemiştir. Divanı (1938) yenilikçi hareketlere isyan niteliği taşır. Öte yandan İngilizce eserleriyle Arap tarih ve medeniyetini Batı'ya tanıtan Philip Hitti'den başka birçok şair ve yazar er-Râbıtatü'l-kalemiyye'nin faaliyetlerine katılmamıştır. Kuzey mehcer edebiyatı, büyük beğeni kazanan şiir çalışmalarına rağmen modern Arap edebiyatında daha çok nesriyle yer edinmiştir.

1931 yılına kadar ayakta kalan er-Râbıtatü'l-kalemiyye'nin giderek gücünü kaybetmesinden sonra özellikle güneyde yeni bir cemiyetin kurulması arayışları içine girilmiş, 1933'te Brezilya'nın Sao Paulo şehrinde Şükrullah el-Cur tarafından el-Usbetü'l-Endelüsiyye adıyla bir dernek kurulmuştur. Kurucuların düşünceleri bir önceki dernekle aynı olmasına rağmen özellikle eski ve yeni edebiyat konusunda

farklı görüşlere sahip bulunuyorlardı. el-Usbetü'l-Endelüsiyye mensuplarının hedeflerinden biri de Arap edebiyatına ve bilhassa şiire yenilik kazandırmak, ancak bunu yaparken mâzi ile bağları koparmamak konusunda dikkatli davranmaktı. Derneğin kurulduğu sıralarda Brezilya'da Arap aydınları arasındaki edebî çalışmalar bir taraftan ülke içinde, diğer taraftan kıtadaki diğer Arap halkına ve Ortadoğu'daki Arap dünyasına ulaşacak şekilde devam ediyordu. eş-Şarḳ, el-Câliye ve el-Endelüsü'l-cedîde dergileri bu gelişmeleri Arap dünyasına ulaştırıyordu. el-Endelüsü'l-cedîde'yi çıkaran Şükrullah el-Curr'un mehcer edebiyatını güçlendirmek, bütün Arap âlemiyle irtibatını sağlamak, dinî ve siyasî bir kimliğe

bürünmeden Arap edebiyatına hizmet etmek için kurduğu bu müessese Reşîd Selîm el-Hûrî, Kayser Selîm el-Hûrî, İlyâs Ferhâd, Şefîk Ma‘lûf, Riyâz Ma‘lûf, Ni‘met Kâzân, Akl el-Cur ve Hüsnî Gurâb gibi önemli şahsiyetlerle birlikte Brezilya cumhurbaşkanının dergiyi kapatma emrini verdiği 1941 yılına kadar Arap edebiyatına hizmet etmeyi sürdürmüştür.

Mehcer edip ve şairleri üzerinde ilişki kurdukları Batı edebiyatının ve ediplerinin büyük tesiri olmuştur. Bir nevi kadîm Endülüs'ü taklit niteliği taşıyan bu hareket daha çok el-Usbetü'l-Endelüsiyye üyeleri arasında dikkat çekmektedir. Bu sebeple mehcer edebiyatına "el-edebü'l-Endelüsî" adını verenler de olmuştur. Güney mehcer grubunun Endülüs edebiyatına yaklaşmasında, İspanya ile sıkı bağları bulunan halklarla birlikte olmasının ve kadîm Endülüs dönemini yâdeden bazı İspanyol şairleriyle irtibat kurmasının önemli rolü vardır. Mehcer edip ve şairleri uzak yerlerden Endülüs'e gelip burada büyük bir devlet kuran, ayrıca şiirde yenilikler meydana getiren Endülüs Arapları ile aralarında bir benzerlik görüyorlardı. Endülüs döneminde ortaya çıkan halk şiiri türlerinden olan müveşşahlar gibi onların şiiri de yeni bir dönem başlatmıştır. Endülüs'te müveşşahları zeceller takip ettiği gibi özellikle Güney Amerika mehcer edebiyatında şiir ve nesrin ardından zecel gelmiştir. Ravżatü'z-zecel ve er-Ravża adlı dergiler bu tür şiirlere özel ilgi gösteriyordu. Mehcer edebiyatının zecel prensi diye bilinen Selîm Lutfullah, el-Burcü'l-aḫżar (1953) adlı zecel divanının şairi Yûsuf Es‘ad Gānim, Selîm Nâdir ve Ni‘met Kâzân bu tür şiirde başarılı eserler vermiştir. Fevzî Ma‘lûf'un Eġāni'l-Endelüs (Dîvânü Fevzî el-Maʿlûf [Dâru Reyhânî], 1957, s. 84-118) adlı eseri müveşşah tarzı şiirlerini kapsar. Endülüs izleri Fevzî Ma‘lûf'un sadece şiirinde değil İbn Ḥâmid (Suḳūṭu Ġırnâṭa) (1952) adlı tiyatro eserinde de görülür. İlyâs Ferhâd, "Tahiyyetü'l-Endelüs" adlı müveşşahından sonra hep fasih Arapça ile şiir yazmıştır. İlk eseri olan er-Rubâʿiyyât'ında (Sao Paulo 1925) toplumun dinî, siyasî ve içtimaî bölünmelerine, ayrıca dinî âdet ve geleneklerine karşı fikirlerini dile getirmiştir. el-Usbetü'l-Endelüsiyye'nin ilk yöneticisi Mişel Ma‘lûf el-ʿUṣbe adlı bir edebiyat dergisi çıkarmış, beş bölümlük piyesi sahnelenmiş, ancak yazdığı şiirler ve mensur eserleri basılmamıştır.

Cemâl Abdünnâsır tarafından Arap milliyetçiliği dolayısıyla ödüllendirilen ve "eş-Şâirü'l-Karavî" diye tanınan Reşîd Selîm el-Hûrî, Mişel Ma‘lûf'un ölümünden (1943) sonra el-Usbetü'l-Endelüsiyye'nin yöneticisi oldu.

Brezilya'da çok zor şartlar altında yaşayan Reşîd Selîm bir vatan şairiydi. Mezhep ve hizip kavgalarından nefret etmiş, Araplar'ı birleştirecek her türlü inanç ve telakkiye rıza göstermiş, hıristiyan olmasına rağmen Hz. Peygamber'i öven şiirler yazmıştır (Dîvânü'l-Ḳaravî, s. 314-316).

er-Râbıtatü'l-kalemiyye ve el-Usbetü'l-Endelüsiyye'nin kapanmasıyla mehcerde ortaya çıkan boşluğu George Saydah'ın Arjantin'de kurduğu er-Râbıtatü'l-edebiyye adlı bir dernek doldurdu. Amerika'dan sonra Venezuella'ya, ardından 1948'de Arjantin'e geçen Saydah'ın millî bir ruh ve yüce bir insan idealini terennüm eden şiirindeki insicam ve mûsiki yer yer görülen dil hatalarını unutturmaktadır. Güney Amerika mehcer edebiyatının genel bir eğilimi olan klasik Arap edebiyatına ve mâziye bağlılık Hüsnî Gurâb ve Nasr Sem'ân'da da görülür. Bu sebeple şiirlerinde hareket noktaları daha çok mâzi olmuştur. Mehcer şiirinin modern Arap edebiyatında yer alışı Güney Amerika mehcer edebiyatının şiiri sayesinde olmuştur.

Güney ve Kuzey Amerika mehcer edebiyatları arasında hem içerik hem şekil bakımından farklılık vardır. Kuzey Amerika mehcer edebiyatında genelde insanî problemler, maddeden kurtarmaya çalıştıkları insan ruhu, Hıristiyanlık, Batı romantizmi ve mistik eğilim ağırlıktaydı. New York neslinin divanlarında yoğun psikolojik tahliller yer alıyordu. Güney Amerika mehcer edebiyatı ise ulusal problemlerle ilgilenmekteydi. Bu edebiyat daha çok şiirle uğraşmış, bunun yanında hikâye ve roman türünde de eserler vermiştir. Antuan Enis Şekûr'un Mine'l-mehd ile'l-laḥd adlı romanı psikolojik tahlilleriyle dikkat çeker. Sadece mehcer edebiyatında değil Arap dünyasında da önemli bir yeri olan Nezîr Zeytûn'un Ẕünûbü'l-âbâ᾿ adlı eseri ve tercüme romanları, Şükrullah el-Curr'un eş-Şebeḥu'l-ebyaż (Beyrut 1964), Cüẕûrü'l-ḫaṭî᾿e adlı romanları ve İlyâs Kunsul'ün özellikle Fî Mehebbi'r-rîḥ adlı romanı Güney Amerika mehcer edebiyatının belli başlı çalışmaları arasında yer alır. Tevfîk Zaûn'un Ẕikrü'l-hicre adlı eseri (Sao Paulo 1945) Güney Amerika mehcer edebiyatını kapsamlı bir şekilde anlatmaktadır.

Mehcer edebiyatına hizmet vermiş şahsiyetler arasında Amerika'da Abdullah Berrî, Cemîl Ma'lûf; Brezilya'da Mişel Mağribî, İlyâs Abdullah Tu'me, Tevfîk Kurbân; Arjantin'de George Assâf, Hüsnî Abdülmelik,

Ahmed Süleyman el-Ahmed; Meksika'da Mahbûb el-Hûrî eş-Şertûnî; Venezuella'da Süleyman Ebû Fahr, Yûsuf Assâf, Tevfîk Abdülhâlik; Ekvator'da George Kaddûm; Şili'de Tevfîk Bâliş, Fehd İbrâhim; Bolivya'da George Ka'dî; Uruguay'da Mişel Ni'met; Küba'da Halîl Fâris İlyâs ve Kolombia'da Akl Emîn sayılabilir.

Mehcer edebiyatının ilk dönemlerinde önderliğini Abbas Mahmûd el-Akkād, Halîl Mutrân, Abdullah Şükrî ve Abdülkādir el-Mâzinî'nin yaptığı şuarâü'd-dîvân ile Ahmed Zekî Ebû Şâdî'nin öncülüğünde kurulan Apollo grubunun savunduğu yeni romantizm hareketinin etkisi görülür. Ancak çok geçmeden mehcer mümessilleri, Ortadoğu'da Arap edebiyatında cereyan eden yenilikçi hareketlerin önüne geçerek yenilikçi kavramını daha da genişletmişlerdir. Mehcer edip ve şairlerinin bazıları Doğu'nun değerlerini Batı'nın anlayışına göre ifade etmeye önem vermiştir.

Bazılarına göre modern Arap edebiyatında görülen bütün yenilikçi hareketler mehcer edebiyatı kaynaklıdır, Arap gazeteciliğinin düzeyini yükselten de mehcer edebiyatı olmuştur. Mehcer ediplerinin bedî' ve beyân sanatlarının dışına çıktığı, şiir ve nesir dili arasında fark görmeyerek nesirde kullandıkları dili şiirde de kullandıkları görülür. Şiirde o zamana kadar görülmeyen değişik vezinlere yer verilmiş, özellikle Kuzey Amerika mehcer edebiyatı grubunda görülen "teemmül" Batılı ediplerin bile takdirini kazanmıştır. Mehcer şairleri insan psikolojisini çok iyi tahlil

ve tasvir etmiş, şüphe ile hareket etmeyi prensip haline getirmiştir.

Mehcer edebiyatının üzerinde kurulduğu temel dinî hürriyettir. İfade ve düşünce hürriyeti, bunun yanında dinî hürriyet beraberinde birçok tartışmayı da getirmiştir. Din ve din adamlarına karşı açıkça görüşlerini ilk ortaya koyan Cibrân Halîl Cibrân ve Emîn er-Reyhânî'dir. Bunlar bazı yazılarından dolayı dinsizlikle suçlanmıştır. Eleştirilerini Doğu halkının buna hazır olmadığı bir dönemde ve çok ağır biçimde yapmaları sebebiyle her ikisi de Katolikler'ce protesto edilmiştir. Mîhâîl Nuayme dinî konularda Cibrân gibi düşünmesine rağmen din adamlarına ölçüsüzce saldırmamıştır.

Hayatın ve toplumun çeşitli yönlerini ince bir hisle tasvir ve tahlil etmek, mehcer edebiyatını Ortadoğu Arap edebiyatından ayıran en önemli

özelliklerden biridir. Arap mehcer edebiyatı Ortadoğu Arap edebiyatının gelişmesi, zenginleşmesi ve modern dünya edebiyatları arasında yerini alması bakımından bir itici güç olmuştur. Bu hareket Arap edebiyatından ayrı bir edebiyat değil onun bir parçasıdır. Genelde insanlığa, özellikle de Ortadoğu insanına bir mesaj niteliği taşıyan mehcer edebiyatı bugün artık sadece geçmişte edebiyata kazandırdığı eserlerle etkisini devam ettirmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Brockelmann, GAL Suppl., III, 399-415, 436-480; M. Abdülganî Hasan, eş-Şiʿru'l-ʿArabî fi'l-mehcer, Kahire 1955, tür.yer.; G. Saydah, Edebünâ ve üdebâʾünâ fi'l-mehâciri'l-Emrîkiyye, Beyrut 1957, tür.yer.; Şevkī Dayf, Dirâsât fi'ş-şiʿri'l-ʿArabî el-muâʿṣır, Kahire 1959, s. 178-194, 245-288; Abdülkerîm el-Eşter, en-Nes̱rü'l-mehcerî, Kahire 1960, I-II, tür.yer.; a.mlf., "al-Mahd̲jar", EI² (İng.), V, 1253-1257; Hasan Câd Hasan, el-Edebü'l-ʿArabî fi'l-mehcer, Kahire 1965, s. 177; Hasan Hidde, Min târîẖi'l-muġteribîne'l-ʿArab, Dımaşk 1966, s. 17-34, 141-180; Ali Şelak, el-Edebü'l-ʿArabî el-ḥadîs̱, Beyrut 1969, s. 37-41, 93-125; Ahmed Kabbiş, Târîẖu'ş-şiʿri'l-ʿArabî el-ḥadîs̱, Beyrut 1971, s. 283-371; Ömer ed-Dekkāk, Şuʿarâʾü'l-ʿuṣbeti'l-Endelüsiyye fi'l-mehcer, Beyrut 1978; Mîhâîl Nuayme, el-Ġirbâlü'l-cedîd, Beyrut 1978, s. 93-110, 138-161, 170-185; a.mlf., Hevâmiş, Beyrut 1978, s. 26-29, 87-91, 144-149, 243-254; a.mlf., Hemsü'l-cüfûn, Beyrut 1988, s. 10-21, 40-49, 52-54, 64-68, 75-80, 99-101, 142-144; Sibâî Beyyûmî v.dğr., el-Edeb ve'n-nuṣûṣ, Libya 1981-82, s. 217-221, 222-225, 226-229, 341-347, 384-392; İhsan Abbas - M. Yûsuf Necm, eş-Şiʿrü'l-ʿArabî fi'l-mehcer, Beyrut 1982; Yûsuf Es'ad Dâgır, Meṣâdirü'd-dirâsâti'l-edebiyye, Beyrut 1983, I, 300-303; II, 155-156, 250-260, 391-398, 587-588, 692-698; IV, 275-276, 568-571, 650-654; Enver el-Cündî, İʿâdetü'n-naẓar fî kitâbâti'l-ʿaṣriyyîn fî ḍavʾi'l-İslâm, Kahire 1985, s. 166-168; M. Abdülmün'im Hafâcî, el-Edebü'l-ʿArabî el-ḥadîs̱, Kahire 1985, III, 20-47; Hannâ el-Fâhûrî, el-Câmiʿ fî târîẖi'l-edebi'l-ʿArabî: el-Edebü'l-ḥadîs̱, Beyrut 1986, s. 218-241, 268-279, 367-391, 539 vd.; Cibrân Halîl Cibrân, el-ʿAvâṣıf (nşr. Nâzik Sâbâyârd), Beyrut 1986, s. 31-50, 137-148, 201-221;

a.mlf., Demʿa ve'btisâme (nşr. Nâzik Sâbâyârd), Beyrut 1988, s. 48-50, 99-100, 112-113, 114-115, 157-159, 168-175; Kâzım Hutayt, Aʿlâm ve ruvvâd fi'l-edebi'l-ʿArabî, Beyrut 1987, s. 376-397, 427-483; Vâsıf Ebü'ş-Şebâb, el-Ḳadîm ve'l-cedîd fi'ş-şiʿri'l-ʿArabî el-ḥadîs̱, Beyrut 1988, s. 143-172; İrfan C. Acar, Lübnan Bunalımı ve Filistin Sorunu, Ankara 1989, s. 7-23; Abdülhâvî Abdullah Atiyye, Melâmiḥu't-tecdîd fî mûsîḳa'ş-şiʿri'l-ʿArabî, İskenderiye 1990, s. 54-65; Rebîa Bedî' Ebü'l-Fazl, el-Fikrü'd-dînî fi'l-edebi'l-mehcerî, Beyrut 1992; Vedi' Dîb, eş-Şiʿrü'l-ʿArabî fi'l-mehceri'l-Emrîkî, Beyrut 1993, tür.yer.; Reşîd Selîm el-Hûrî, Dîvânü'l-Ḳaravî, Sao Paulo, ts., s. 314-316.

Hüseyin Yazıcı

MEHDEVÎ

(المهدوي)

Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ammâr b. Ebi'l-Abbâs el-Mehdevî (ö. 440/1048-49 [?])

Tefsir ve kıraat âlimi.

Aslen Kayrevan yakınlarındaki Mehdiye'den olup 430 (1039) yılı civarında Endülüs'e yerleşti. Diğer kaynakların aksine Muʿcemü'l-üdebâʾda (V, 39) künyesi ve isim zinciri Ebü'l-Kāsım Ahmed b. Muhammed b. Ammâr b. Mehdî b. İbrâhim şeklinde verilmekte, ayrıca Hamîdî nisbesiyle zikredilmektedir. Mehdevî, annesi tarafından dedesi Mehdî b. İbrâhim'den ve İbn Süfyân'dan Kur'an ve kıraat dersleri aldı; Mekke'de Ebü'l-Hasan Ahmed b. Muhammed el-Kantarî'den bu ilimde faydalandı; Ebü'l-Hasan el-Kābisî'den rivayette bulundu. Kendisinden Endülüs'te Ebü'l-Velîd Gānim b. Velîd el-Mâlikî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah el-Mutarrifî ve diğerleri istifade ettiler. Fıkıhta Mâlikî olarak bilinen Mehdevî'nin ölüm tarihini Safedî 440 (1048-49) diye verirken Zehebî "430'dan (1039) sonra" demekle yetinmiş, Süyûtî ise Ṭabaḳātü'l-müfessirîn'de (s. 19) 430 yılı civarı, Buġyetü'l-vuʿât'ta (I, 351) 440 (1048-49) şeklinde kaydetmiştir.

Özellikle kıraat ilmi ve Arap dilindeki üstünlüğüyle tanınan Mehdevî, İbn Mücâhid'in Kitâbü's-Sebʿa'sında kıraatleri yedi ile sınırlandırmasına karşı çıkmış, onu gereksiz bir iş yaparak kafaları karıştırmakla suçlamıştır. Zira konunun uzmanı olmayanlar, İbn Mücâhid'in kitabında yer alan yedi kıraati Kur'an'ın nâzil olduğu bildirilen yedi harf zannetme yanılgısına düşmüştür. Mehdevî'ye göre kıraat imamlarının râvilerini iki ile sınırlandırmak ve kıraat farklılıklarını bu iki râvinin naklettiklerinden ibaretmiş gibi göstermek de doğru değildir (Enderâbî, s. 31-32). İbn Atıyye el-Endelüsî, Kurtubî ve Ebû Hayyân el-Endelüsî tefsirlerinde, Ebû Şâme el-Makdisî el-Mürşidü'l-vecîz'de, İbnü'l-Cezerî başta en-Neşr olmak üzere diğer bazı kitaplarında, İbn Hacer el-Askalânî Fetḥu'l-bârî'de, bir kısım müellifler tefsir ve kıraate dair eserlerinde Mehdevî'nin kitaplarından

yararlanmışlardır (örnekler için bk. Şerḥu'l-Hidâye, neşredenin girişi, I, 79-82).

Eserleri. 1. el-Hidâye ilâ meẕâhibi'l-ḳurrâꜥi's-sebꜥa (el-Hidâye fi'l-ḳurrâꜥi's-sebꜥ). İbnü'l-Cezerî'nin en-Neşr'inin kaynakları arasında yer alan eser bizzat müellifin belirttiğine göre (a.g.e., I, 3) meşhur yedi kıraate dair muhtasar bir çalışmadır. Mikrofilmi çekilemeyecek kadar yıprandığı anlaşılan bir nüshasının günümüze ulaştığı belirtilmektedir (a.g.e., neşredenin girişi, I, 86). 2. Şerḥu'l-Hidâye (Taꜥlîlü'l-ḳırâꜥâti's-sebꜥ, el-Muvażżıḥ fî taꜥlîli [vücûhi]'l-ḳırâꜥât). Bir önceki eserin şerhi olan bu çalışmasında müellif yine muhtasar olarak kıraatlerin illetlerini açıklamıştır (nşr. Hâzim Saîd Haydar, I-II, Riyad 1416/1995; eser üzerinde yapılan diğer çalışmalar için aş. bk.). 3. el-Kifâye fî şerḥi maḳāriꜥi'l-Hidâye. Günümüze ulaşıp ulaşmadığı bilinmemektedir. Müellifin Hicâꜥü meṣâḥifi'l-emṣâr ve Beyânü's-sebebi'l-mûcib li'ḫtilâfi'l-ḳırâꜥât adlı eserlerinin bu kitabın bölümleri olduğu ileri sürülmüştür (a.g.e., neşredenin girişi, I, 99, 101). 4. et-Tafṣîlü'l-câmiꜥ li-ꜥulûmi't-tenzîl (Tefsîrü'l-Mehdevî). Bu çalışmanın Enfâl sûresinin sonuna kadar olan I. cildinin bir nüshası Beyazıt Devlet (nr. 605), Enbiyâ sûresinin 71. âyetinden Ankebût sûresinin sonuna kadar olan IX. cildinin nüshası Süleymaniye (Yazma Bağışlar, nr. 1051) kütüphanelerinde, Tefsîrü'l-Ḳurꜥân ve Tefsîrü'l-Mehdevî adlarıyla kayıtlı diğer nüshaları ise Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye'de (nr. 504, 505) bulunmaktadır (çeşitli bölümlerine ait nüshalar için bk. a.g.e., neşredenin girişi, I, 89-90; Brockelmann, GAL Suppl., I, 730; Hasan Hüsnî Abdülvehhâb, s. 122). 5. et-Taḥṣîl li-fevâꜥidi Kitâbi't-Tafṣîli'l-câmiꜥ li-ꜥulûmi't-tenzîl. Bir önceki eserin muhtasarı olan ve Emîr Mücâhid el-Âmirî'nin isteği üzerine yazılan eserin bir nüshası Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde (Emanet Hazinesi, nr. 562), iki tam,

bir eksik nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Amcazâde Hüseyin Paşa, nr. 10-12; Murad Buhârî, nr. 18; Yûsuf Ağa, nr. 4 [En'âm sûresinin sonuna kadar olan I. cilt]) kayıtlıdır (diğer bazı ciltleri ve bölümlerine ait nüshalar için bk. Şerḥu'l-Hidâye, neşredenin girişi, I, 93-95; Beyânü's-sebebi'l-mûcib, neşredenin girişi, s. 12). 6. Ẓâꜥâtü'l-Ḳurꜥâni'l-Kerîm. Kur'an'da geçen ve içinde zâ harfi bulunan kelimelerin dört beyitte bir araya getirildiği bir manzume olup Ebü't-Tâhir İsmâil b. Ahmed b. Ziyâdetullah et-Tücîbî tarafından yapılan şerhi, Ebü'l-Kāsım Sa'd b. Ali ez-Zencânî'nin

el-Farḳ beyne'ẓ-ẓâ˒ ve'ḍ-ḍâd adlı çalışmasıyla birlikte Muhammed Saîd el-Mevlevî'nin tahkikiyle ve Kitâbü Ẓâ˒âti'l-Ḳur˒âni'l-Kerîm ismiyle neşredilmiştir (Beyrut 1411/1991). Mehdevî'nin beyitleri ayrıca Muhammed b. Ali b. Mûsâ el-Mahallî tarafından şerhedilmiş olup bu şerhin bir nüshası Medine'de Ârif Hikmet Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (nr. 39). 7. Hicâ˒ü meṣâḥifi'l-emṣâr. Hz. Osman'ın istinsah ettirip çeşitli merkezlere gönderdiği mushaf nüshalarının imlâ özellikleriyle bu nüshalar arasındaki bazı yazım farklılıklarının ele alındığı eser Muhyiddin Abdurrahman Ramazan'ın tahkikiyle Mecelletü Maʿhedi'l-mahṭûṭâti'l-ʿArabiyye içinde neşredilmiştir (XIX/1 [Kahire 1393/1973], s. 53-141). 8. Beyânü's-sebebi'l-mûcib li'ḫtilâfi'l-ḳırâ˒ât ve kesreti'ṭ-ṭuruḳ ve'r-rivâyât. Kur'an'ın yedi harf üzere nâzil olduğunu bildiren hadisin (bk. el-AHRUFÜ's-SEB'A) ve konuyla ilgili diğer bazı rivayetlerin ele alındığı risâle, Hâtim Sâlih ed-Dâmin'in tahkikiyle önce Mecelletü Maʿhedi'l-mahṭûṭâti'l-ʿArabiyye içinde (XXIX/1 [Küveyt 1985], s. 127-162), daha sonra Erbaʿatü kütüb fî ʿulûmi'l-Ḳur˒ân adıyla yayımlanan (Beyrut 1418/1998) diğer üç risâle ile birlikte neşredilmiştir. 9. Cüz˒ muḫtaṣar fi'l-beyâni ʿani'n-nuṭḳı bi-ḥurûfi'l-muʿcem. 10. Nübẕe mine'l-Kitâbi'l-Müsemmâ Naḫleti'l-lebîb bi-aḫbâri'r-riḥle ile'l-ḥabîb (son iki eser için bk. Brockelmann, GAL Suppl., I, 730).

Kaynaklarda Mehdevî'ye nisbet edilen diğer eserler de şunlardır: el-Burhân ʿan ʿulûmi'l-Ḳur˒ân (Mekke'de kaleme alındığı belirtilmiştir), Kitâb fî ʿadedi'l-ây, Riyyü'l-ʿâṭış ve ünsü'l-vâḥiş. Keşfü'ẓ-ẓunûn'da (I, 520) Ca'berî'den naklen Mehdevî'nin et-Teysîr fi'l-ḳırâ˒ât adlı bir eserinin bulunduğu belirtilirse de bunun doğru olmadığı, Ca'berî'nin Kenzü'l-meʿânî fî şerḥi Ḥırzi'l-emânî adlı eserinin sonunda Mehdevî ile ilgili olarak zikrettiği "musannifü't-Tefsîri'l-kebîr ve's-sagīr" ifadesinin, kitabın bazı nüshalarında "tefsîr" kelimesi yerine müstensih hatası olarak "teysîr" diye yazılmasından kaynaklandığı belirtilmektedir (Şerḥu'l-Hidâye, neşredenin girişi, I, 96-97). Hediyyetü'l-ʿârifîn'de de (I, 75) İbn Beşküvâl'in eṣ-Ṣıla adlı eseri kaynak gösterilerek Mehdevî'nin et-Teysîr fi'l-ḳırâ˒ât adlı bir kitabının olduğu belirtilmiş, ancak eṣ-Ṣıla'da böyle bir bilginin bulunmadığı görülmüştür.

Saîd el-Fellâh el-Mehdevî ve Cühûdühû fi't-tefsîr ve'l-ḳırâ˒ât adıyla bir doktora tezi (1987, el-Külliyyetü'z-Zeytûniyye li'ş-şerîat ve usûli'd-dîn,

Tunus), Hâzim Saîd Haydar el-Muvażżıḥ fî taʿlîli'l-ḳırâʾât li-Ebi'l-ʿAbbâs el-Mehdevî başlığıyla yüksek lisans tezi (1408, el-Câmiatü'l-İslâmiyye, Medine) hazırlamış, Abdülkerîm b. Muhammed el-Hasan Bekkâr da el-Mehdevî ve menhecühû fî kitâbihi'l-Muvażżıḥ fî taʿlîli vücûhi'l-ḳırâʾât adıyla bir çalışma yapmıştır (Dımaşk 1990).

BİBLİYOGRAFYA

Mehdevî, Şerḥu'l-Hidâye (nşr. Hâzim Saîd Haydar), Riyad 1416/1995, I, 3; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 55-177; a.mlf., Beyânü's-sebebi'l-mûcib li'ḫtilâfi'l-ḳırâʾât ve kes̱reti'ṭ-ṭuruḳ ve'r-rivâyât (nşr. Hâtim Sâlih ed-Dâmin, Erbaʿatü kütüb fî ʿulûmi'l-Ḳurʾân içinde), Beyrut 1418/1998, neşredenin girişi, s. 10-15; Enderâbî, Ḳırâʾâtü'l-ḳurrâʾi'l-maʿrûfîn (nşr. Ahmed Nusayyif el-Cenâbî), Beyrut 1407/1986, s. 31-32; İbn Hayr, Fehrese, s. 31, 43-44; İbn Beşküvâl, eṣ-Ṣıla, I, 86-87; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, V, 39-41; İbnü'l-Kıftî, İnbâhü'r-ruvât, I, 126-127; Zehebî, Maʿrifetü'l-ḳurrâʾ (Altıkulaç), II, 761; Safedî, el-Vâfî, VII, 257; İbnü'l-Cezerî, Ġāyetü'n-Nihâye, I, 92; Süyûtî, Ṭabaḳātü'l-müfessirîn, Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye), s. 19; a.mlf., Buġyetü'l-vuʿât, I, 351; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 360, 459, 462, 520, 940; II, 2040; Hediyyetü'l-ʿârifîn, I, 75; Brockelmann, GAL, I, 523-524; Suppl., I, 730; Ferrâc Atâ Sâlim, Fihrisü't-tefsîr ve ʿulûmi'l-Ḳurʾân, Mekke 1399, s. 54-55, 59, 262; Hasan Hüsnî Abdülvehhâb, Kitâbü'l-ʿÖmr fi'l-muṣannefât ve'l-müʾellifîne't-Tûnisiyyîn (nşr. Muhammed el-Alûsî el-Matvî - Beşîr el-Bekkûş), Beyrut 1990, s. 122-127.

Tayyar Altıkulaç

MEHDEVİYYE

(المهدويّة)

Hindistan'da bir dinî hareket.

İslâm tarihinde mehdîlik inancı çerçevesinde farklı coğrafyalarda ortaya çıkan hareketlerden biri olup Hindistan'ın en eski İslâmî akımları arasında sayılır. Hareketin kurucusu Seyyid Muhammed Cavnpûrî 847 (1443) yılında Cavnpûr'da (Caunpûr) doğdu. Şeyh Dânyâl Çiştî'nin medresesinde öğrenimine başlayıp on iki yaşında geleneksel programı tamamlayarak "esedü'l-ulemâ" unvanını aldı. Bazı arkadaşlarıyla birlikte gittiği Mekke'de haccını tamamladığı sırada mehdîliğini ilân etti (901/1496). Ertesi yıl Hindistan'a döndüğünde aynı iddiayı Ahmedâbâd ve Barhli'de tekrarladı, daha sonra Gucerât bölgesindeki Celûr'a göç etti. Hindistan'daki hükümdarlar, kadılar ve ileri gelenlere yazdığı mektuplarda kendisinin Allah tarafından seçilmiş son velî ve Hz. Peygamber'in halifesi olduğunu belirterek onları kendi öğretilerini kabule davet etti. Dünyayı terk, dürüst insanlarla dostluk, halktan uzaklaşma, tevekkül, Allah'ın rızâsını arama, öşür ödeme, zikir ve hicret gibi prensipler koyan Cavnpûrî, hayatını köy ve kasaba dışında kurulan ve "daire" adı verilen kamplarda mensuplarıyla birlikte geçirdi. 910 (1505) yılında Afganistan'ın batısındaki Ferah'ta vefat etti (ayrıca bk. SEYYİD MUHAMMED CAVNPÛRÎ).

Cavnpûrî'nin ölümünden sonra Mehdevîler oğlu Seyyid Mahmûd'a tâbi oldular. Onun halifeliği zamanında Cavnpûrî'nin mehdîliğine inanmayanların kâfir olacağı esası benimsendi. Bu düşünce, 918 (1512) yılında Seyyid Mahmûd'un Gucerât idarecileri tarafından hapsedilip işkence görmesine ve hapishanede ölmesine sebep oldu. Cavnpûrî'nin ikinci halifesi ve damadı olan Seyyid Hândemîr zamanında Mehdevîler'in durumu daha da kötüleşti. Aleyhte verilen fetvalar ve işkenceler sebebiyle Gucerât'ta barınamayan cemaat yirmi değişik bölgeye dağıldı. Bunun üzerine Hândemîr, Mehdevîler'e yapılan muamelelerden sorumlu olan ulemâyı ortadan kaldırmak üzere adamlarından dört kişiyi görevlendirdi. Ahmedâbâd'da heyecan doğuran bu durum Muzaffer Şah Gucerâtî

tarafından haber alınınca Aynülmülk kumandasındaki askerî birlikler Mehdevîler'in üzerine sevkedildi. Gucerât kuvvetleriyle yapılan savaşta Mehdevîler yenilgiye uğrayıp bölgeyi terketmek zorunda kaldılar (930/1524).

Bir süre faaliyet gösteremeyen Mehdevîler, Sûrî hükümdarlarından Şîr Şah ve İslâm Şah zamanında yeniden ortaya çıktı. Şeyh Abdullah Niyâzî ve Şeyh Alâî isimli iki Mehdevî, Agra yakınındaki Biyâne'de bir daire kurarak kısa zamanda pek çok kişiyi kendi taraflarına çekmeye muvaffak oldular. İlki Afgan, diğeri Bengal asıllı olan bu iki şeyh vaazlarında mensuplarını katı bir zühd hayatı yaşamaya ve mülk edinmemeye yönlendirdiler. Bu arada

idarecilerin müdahalesine izin vermeyip onlarla karşı karşıya geldiler. Bu yüzden çeşitli sıkıntılara ve işkenceye mâruz kaldılar. Şeyh Alâî, İslâm Şah'ın huzurunda kamçılandığı esnada öldü. Şeyh Abdullah Niyâzî mensuplarıyla birlikte Afganistan'a geçti ve orada vefat ettiği 1000 (1592) yılına kadar Mekrân merkez olmak üzere çok sayıda kimsenin Mehdevîliğe girmesini sağladı.

Bu iki şeyhin ölümüyle zayıflayan Mehdevîler, Ekber Şah zamanında Patan ve Gucerât'ın bazı kesimlerinde Şeyh Abdürreşîd ve Şeyh Miyân Mustafa Gucerâtî'nin gayretleriyle biraz toparlandılar. Ulemâ ile aralarındaki ihtilâflara rağmen Alîm Han, Mîr Ebû Türâb, Mûsâ Han Patani ve İ'timâd Han gibi nüfuzlu kişiler sayesinde zarar görmediler. Bir ara alt kademedeki idareciler tarafından hapsedilen Gucerâtî serbest bırakıldığında Fetihpûr Sikri'ye giderek burada Ekber Şah'ın saray nakkaşı Abdüssamed Şirinkalem'le yakın ilişki kurdu, ancak dönüşünde Biyâne'de öldü. Bundan sonra Mehdevîler arasında hareketi yönetecek seviyede liderler ortaya çıkmadı. Şah Cihan döneminde Evrengzîb'in Gucerât valiliği sırasında onun hizmetine giren Seyyid Râcû ve arkadaşlarının Mehdevî oldukları anlaşılınca şehirden çıkarıldılar. Ahmedâbâd'da cerayan eden silâhlı mücadelede Seyyid Râcû ve arkadaşları öldürüldü.

Mehdevîler'in önemli bir kolu olarak kabul edilen, daha çok Kirman ve Güney Belûcistan civarında bulunan Zikrîler, hareketin kurucusu Seyyid Muhammed Cavnpûrî'nin düşüncelerini kısmen değiştirdiler. Göçebe olan

ve mahallî tabirle “dâirevâle” (daireciler) adıyla da bilinen bu kimseler, Hz. Peygamber’in emirlerinin mehdînin gelişiyle iptal edildiğini söyleyerek oruç tutmanın ve namaz kılmanın gereksiz olduğunu, zikrin her türlü ibadetin üzerinde bir değer taşıdığını ileri sürdüler. Zikrâne adıyla anılan ve yönü Kâbe’ye dönük olmayan mâbedlerinde günde altı defa toplanıp zikreden grup mensupları, hac için Mekke’ye gitmeyip Mekrân Türbet mevkiindeki Kûh-i Murâd’da bulunan mâbedi ziyaret ederler. Buradaki bir kuyu da (çâh-ı zemzem) onlar tarafından kutsal sayılır.

Hindistan’daki Mehdevîler günümüzde küçük gruplar halinde Andra Pradeş, Meysûr, Tamil Nadu, Kerela, Maharaştra ve Gucerât’ta bulunur. Pakistan’ın Hindistan’dan ayrılmasından sonra eski Sind’de, şimdiki Şahdâdpûr’da ve Karaçi’de de Mehdevîler daire kurdular. Bunlar diğer gruplardan farklı olarak siyasî konulardan uzak durur ve faaliyetlerini kurdukları Mehdevî daireleri ile sınırlı tutarlar.

BİBLİYOGRAFYA

Abdülkādir el-Bedâûnî, Muntakhabu-t-tawārīkh (trc. W. Haig), Delhi 1986, III, 10, 11, 73-77, 84, 110, 111, 118; Mazharüddin Sıddîkī, “eş-Şeḳāfetü’l-İslâmiyye fî Bâkistân ve’l-Hind”, el-İslâm eṣ-ṣırâṭü’l-müstaḳīm (ed. K. W. Morgan, trc. ve nşr. Mahmûd Abdullah Ya‘kūb v.dğr.), Bağdad 1963, II, 116; S. M. Ikram, Muslim Civilization in India, New York 1969, s. 140-141; M. T. Titus, Indian Islam, New Delhi 1979, s. 106-107; M. Mujeeb, The Indian Muslims, New Delhi 1985, s. 11, 15, 236-237, 275, 306, 354; Tara Charan Rastogi, Muslim World: Islam Breaks Fresh Ground, New Delhi 1986, s. 132-133; S. A. A. Rizvi, Muslim Revivalist Movements in Northern India, New Delhi 1993, s. 68-134; J. F. Richards, The New Cambridge History of India, Cambridge 1995, s. 38; A. S. Bazmee Ansari, “Saiyid Muhammad Jaunpari and his Movement”, IS, II/1 (1963), s. 51-58; Qamar Uddin, “Palanpur as a Missionary Base of Mahdawis”, Studies in Islam, V, New Delhi 1968, s. 232-257; a.mlf., “Saiyid Muhammad Jaunpuri and The Mahdawi Movement in India”, a.e., VIII (1971), s. 165-187; T. W.

Arnold, “Mehdevîler”, İA, VII, 474; a.mlf. - [B. Lawrenge], “Mahdawīs”, EI^2 (İng.), V, 1230; C. E. Bosworth, “Hikrīs”, EI^2 Suppl. (İng.), s. 222.

Mustafa Öz

MEHDÎ

(المهدي)

Dünyanın son zamanlarında ortaya çıkıp doğru inancı ve adaleti yeryüzüne hâkim kılacağına inanılan kurtarıcı.

Sözlükte “doğru yolu bulmak; yol göstermek, rehberlik etmek” anlamındaki hüdâ (hedy, hidâyet) kökünden türemiş bir sıfat olup “hidayete erdirilmiş, kendisine doğru yol gösterilmiş kişi” demektir. İleride gelecek bir kurtarıcı (mesîh, mehdî) inancı büyük dinlerde olduğu gibi ilkel dinlerde de görülmekte, bu inanç bir bakıma tarihte ve günümüzde bazı dinî-siyasî hareketlerin güç kaynağını oluşturmaktadır. Kavramın içeriğindeki âhir zaman, hükümdarlık, dini yenileme, kurtarıcılık gibi ana özellikleri değişmemekle birlikte içinde bulunduğu dinin karakterine göre ayrıntılarda farklılıklar görülmekte, bu kavramı ifade eden kelimeler de dinlere ve kültürlere göre değişmektedir. Meselâ Avrupalı araştırmacılar, Yeni Gine ve çevresindeki halklarda görülen mehdîlik hareketleri için kargo kültü, Kuzey Amerika yerlileri için ghostdanc tabirini kullanmışlardır. Eski Amerika yerlilerinden Aztekler mehdîlerine quetzalcoatl, Eski Mısırlılar ameni demişlerdi. Kavram için Hinduizm kalki, Budizm maytreya (maitreya, mettaya), Mecûsîlik saoşyant, yahudi ve hıristiyanlar mesîh kelimesini kullanırlar. Mehdî, farklı kültür ve dinlere göre dünya tarihinin sonunda (âhir zaman) Tanrı tarafından yeryüzüne gönderilecek ve yeryüzünü hâkimiyetine alacak bir hükümdar, insanlara doğru yolu gösterecek bir peygamber, dinî bir lider veya Hinduizm’de olduğu gibi bir tanrıdır.

İslâm Öncesi Din ve İnançlarda. Mehdî kavramının kökleri ve gelişmesi konusunda Batılı araştırmacılar iki görüş ortaya koyarlar. Bunlardan birincisi mehdî inancının Sumerler’de doğduğu, Bâbilliler’de ve Mısırlılar’da geliştiği ve bu iki kanaldan dünyaya yayıldığı düşüncesidir ki ilk örnekleri Kral I. Sargon’da (m.ö. 2350 yılları) ve Hammurabi’de (m.ö. 1728-1686) görülmektedir. İkinci görüş mehdî inancının her dinin kendi içinde, kendi tarihî, psikolojik ve sosyolojik şartlarına göre doğup geliştiğidir. Meselâ Hinduizm’de mehdîliğin menşei Tanrı Vişnu’nun Kalki

ismiyle müstakbel avatarasına ve Hint zaman tasavvuruna dayanırken İslâmiyet'te Hulefâ-yi Râşidîn devrinin arkasından başlayan iç savaşların tarihî, siyasî ve psikolojik tezahürleri buna sebep olmuştur.

Dinlerin çoğunda insanlığın maddî ve mânevî sıkıntılarını sona erdirecek, içtimaî ve dinî hayatı ideal olgunluğa ulaştıracak bir otoritenin geleceği inancı vardır. Geleceği beklenen ideal zamanın vakti ve süresi her dinde merak konusu olmuştur. Genelde bu süreç dünya hayatının sonlarına doğru öngörülmüştür. Mevcut durumda ideal mutluluğu bulamadıklarına inanan insanlar kendi dönemlerini güz mevsiminin son zamanlarıyla karşılaştırırlar ve hayatın daha da kötüye gideceğinden endişe ederler. Ancak mevsimlerin birbirini takibi, gece ve gündüzün periyodik akışı gibi sosyal bozulmaların da kışı sayılan karanlık devri bir aydınlık baharın ve yazın yahut karanlık bir geceyi aydınlık gündüzün takip edeceği düşünülmüştür. Karanlık süreç tabii, içtimaî ve dinî hayattaki bozulmalar olarak tasvir edilir. Meselâ Eski Mısırlılar'a göre Nil nehri ve göller kuruyacak, içindeki balıklar ve etrafındaki kuşlarla beraber kaybolacaktır. Güneş kendini insanlardan uzaklaştıracak, günde yalnız bir saat görünecek ve öğle vaktinin olduğunu kimse

farketmeyecektir. Sosyal felâketler de yoğunlaşacak, ülkeyi bedevîler ve yabancılar istilâ edecek, ülkeye karmaşa hâkim olacaktır.

Hinduizm'e göre ülke barbarlar tarafından istilâ edilecek, dinin inanç öğretisi yok olacak, barbar hükümdarlar halkı soymaktan başka bir şey düşünmeyecektir. Halkın kıymetli eşyalarını, karılarını, kızlarını ellerinden alacaklar, asaletin tek şartı zenginlik olacaktır. Aile bağları çözülecek, kimse evlenmek için bâkire aramayacak, kadınlar kocalarına sadakat göstermeyecek, çocuklarını henüz ana rahminde iken öldüreceklerdir. Aileye kadın hükmedecek, sayıları erkeklerden çok olacak, hiçbir dul kendini kocası ile beraber yaktırmayacaktır. Tabiatın düzeni de bozulacak, mevsimlerin âhengi kalmayacak, yağmurlar zamanında yağmayacak, nehirler ve dereler kuruyacaktır. Devrin sonuna doğru ağaçlar otlara dönüşecek, insanlar kıtlık korkusuyla yaşayacaktır. Hinduizm'deki bu felâket tasvirlerinin benzeri Mecûsîlik'te, Yahudilik'te ve diğer dinlerde de vardır.

Mehdî devrinin açılış ve başlangıcına bazı olaylar olağan dışı görüntüleriyle katılır. Hindular'ca mehdînin gelişinde güneş ve ay, Tisya ve Jüpiter birbirlerine kavuşacaktır. Mecûsîler'e göre güneş otuz gün otuz gece semanın ortasında duracaktır. Hıristiyanlarca Îsâ Mesîh'in gelişinde gün ortasında hava kararacak, gün ne geceye ne gündüze benzeyecek, gece de hava kararmayacaktır. Yine o gün beklenmedik bir soğuk, arkasından beklenmedik bir sıcak olacaktır. Bu olağan üstü zamanın takvim hesabını yapanlar da vardır. Çeşitli dinlerde yer alan bu hesaplar, inananlarını daima hayal kırıklığına uğratmasına rağmen dar çevrelerde güncelliğini sürdürmektedir. Meselâ eski Şîa rivayetlerine göre mehdî on ikinci imamın gaybı ihtiyar edişinden altmış gün, altmış ay veya altmış yıl sonra, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye göre 1284'te, Yahova Şahitleri'ne göre mesîh 1975'te görünecektir. Bu hesaplar diğer dinlerin inananları arasında da yaygındır. Mehdîlerin iktidar süreleri Hinduizm, Mecûsîlik ve Hıristiyanlık'ta biner yıl olarak düşünülürken Budizm'de 84.000 yıla kadar çıkarılmıştır. Bu süreç Yahudilik'te kırk, yetmiş veya dört yüz yıl öngörülür, İslâmî rivayetlerde ise iki yılla kırk yıl arasında çeşitli sayılar nakledilir.

Kimlikleri her dinin kurucusunun özelliğini taşıyan mehdîler kurucunun soyundan gelir. Saoşyant Zerdüşt'ün, mesîh Dâvûd'un, mehdî Hz. Muhammed'in soyundan olacaktır. Bunlar ya Sünnî müslümanlarda olduğu gibi müstakbel bir şahsiyettir veya Şiî müslümanların inandığı gibi daha önce yaşamış, vaad edilen dönemin zamanı gelmediği için bekleme süresini insanlardan gizlenerek tamamlamaya çalışan, zamanın olgunlaşmasını bekleyen tarihî şahsiyetlerdir. Nitekim Hz. Îsâ bu süreyi gökte Tanrı'nın sağında oturarak beklemektedir. Tanrı'nın enkarnasyonu (avatara) inancının hâkim olduğu Hinduizm'de ise mehdî Kalki, Tanrı Vişnu'nun avatarası olacak, Kali Yuga'da gelecek, Sambhala şehrinde (Delhi'nin yaklaşık 130 km. doğusunda) Yâjnavalkya mezhebine ait bir Brahman ailesinden doğacak, babasının ismi Vişnuyaşas, annesinin ismi Sumati veya Vişnukirti olacaktır. Gençlik çağına geldiğinde önce Seylan Kralı Brhadraha'nın kızı Patmavati ile, ardından Bhallâta şehri hükümdarı Şaşidhvaya'nın kızı Rama ile evlenecektir. Patmavati'den Yaya ve Viyaya, Rama'dan Meglamâla ve Valâkaha isimli oğulları doğacaktır. Maceralarla dolu bin yıllık bir hayattan sonra Himalayalar'da inzivaya çekilecek, oradan da tekrar semaya yükselecektir.

Mehdîler'in doğumu da peygamberlerin doğumu gibi olağan üstü olaylarla doludur. Quetzalcoatl, Saoşyant ve Îsâ erkeksiz olarak hamile kalan bâkire annelerden doğar. Doğan bebeği semavî varlıklar, yüksek şahsiyetler, bilge kişiler ziyarete gelir. Bebekler mûcize gösterirler. Meselâ Budistler'in inancına göre Ayita Maytreya'nın annesi Brahmavati hamileliğinin onuncu ayında bir çiçek bahçesine gidecek ve orada çiçekli bir ağacın yanında dururken hiç acı duymadan Ayita'dan kurtulacaktır. Ayita annesinin normal rahim yolundan değil karnının sağ tarafından güneşin buluttan çıktığı gibi dünyaya çıkacaktır. Bedeni anne vücudunun kirleriyle kirlenmeyecektir. Saçtığı nur üç âlemi aydınlatacak ve hemen yürüyüp yedi adım atacak, ayağını bastığı yerden mücevher lotos çiçekleri fışkıracaktır. Mehdîlerin varlığı da bazan normal insanlarınkinden ayrı, sıfatları olağan üstü olarak tasavvur edilir. Onların tanrısal benliğe sahip olduğuna veya üzerlerinde Tanrı'nın özel rahmetinin bulunduğuna inanılır. Genellikle mensubu oldukları dinin kurucusuna benzerler. Hata yapmazlar, diledikleri zaman mûcize gösterirler, eğitimlerinde silâh kullanma sanatlarını, mensubu oldukları dinlerin kutsal kitaplarını öğrenirler. Yeni bir meseleyle karşılaştıklarında Tanrı onları vahiy ve ilhamla aydınlatır.

Konfüçyüsçülük'te mehdî Çin kültürünün özelliklerini taşır. O yüksek bir azizdir, kâinattaki her şeyi işitir, görür ve bilir. Geniş kalpli, açık elli, yumuşak huyludur. Semaya göre yaratılmış, hakikati kavramış ve ona nüfuz etmiştir. Gök onun örneğidir. Üstadı hakikattir. İsterse kendini herhangi bir eşyaya dönüştürebilir. Ruhu yeri göğü doldurur, kâinatı ihata eder. Onun nereden geldiği, nereye gittiği bilinmez. Öyle büyüktür ki onun dışında hiçbir şey yoktur ve yüksek Tao vahyinin taşıyıcısıdır.

Mecûsîler'e göre saoşyant Tanrı Ahura-Mazda'nın ilk yaratıklarındandır ve ölümsüz kutsallardandır. Mânevî yiyeceklerle yaşar. Vücudu güneş gibi parlar. Olağan üstü bir güce sahiptir ve etrafı altı gözle görür.

Yahudiler mesîhin Hz. Dâvûd soyundan geleceğine, meshedilmesi dolayısıyla kutsal bir güce sahip olacağına, Tanrı'nın himayesi sayesinde günah işlemeyeceğine inanırlar. Mesîhi diğer insanlardan ayıran özellik onun Tanrı'nın yeryüzündeki vekili olması, Tanrı'nın özel lutfuna sahip bulunmasıdır. Yahudilere göre mehdî devrinde Kudüs ve çevresi cennet bahçelerine benzeyecek, çöller ormanlara dönüşecek, hayvanların tabiatı

değişip vahşilikleri kaybolacak, kurt ve kuzu beraber bulunacak, yılanın ekmeği toz ve toprak olacaktır. Bu tür beklentiler diğer mehdî telakkilerinde de vardır.

Mehdîlerin yaşayacakları ve faaliyetlerini gösterecekleri bölgeler mensubu bulundukları dinlerin merkezî yayılma alanlarıdır. Dünyaya hâkim olacakları söylenirse de yer isimleri dinlerin bilinen coğrafyalarının dışına çıkmaz. Meselâ Eski Mısırlılar'a göre ameni Yukarı Mısır'da Hnhn'da doğacak ve kendisine Memphis'i başşehir seçecek, saltanatı Mısır'da olacaktır. Hindular'a göre Kalki Hindistan'da Sambhala şehrinde doğacak, Sambhala'yı başşehir edinecektir. Mücadelesini Hindistan'a saldıran ülkeler ve milletlere karşı yapacaktır. Yahudilerce mesîh Kudüs'ü başşehir yapacak, hareket alanı Filistin ve çevresi olacaktır.

Ülke içinde halkına cennet saadetini tattıracak olan mehdî ideal bir devlet adamı, sosyal reformcu, dinin kurallarını hayata geçirecek peygamber ve rahip olarak tasavvur edilir. Meselâ sömürge altındaki Yeni Gine halkının ve Amerikalı Kızılderililer'in inancına göre gelecekteki

kurtarıcı yabancıları ülkeden kovacak, eski dinî hayatı geri getirecek bir kahramandır. Hindular'da Kalki dinin zayıflayan öğretisini yenileyecek, kutsal kitap Vedalar'ı zamana göre tefsir edecek ve şeriatı uygulayacak olan insan sûretine girmiş bir ilâhtır. Yahudilerce mesîh Kudüs'ü putperestlerden temizleyecek, dağılmış İsrâiloğulları'nı tekrar toplayacak, diğer din mensuplarını ve dünyayı hâkimiyeti altına alacak, Ye'cûc ve Me'cûc ordularını imha edecek, Roma'yı ele geçirecek, Habeşistan'ı, Mısır'ı ve Araplar'ı vergiye bağlayacak, Tevrat'ı yahudi olmayan milletlere de öğretecek, Süleyman Mâbedi'ni tekrar yaptıracak ve dinî kanunları uygulayacak bir kraldır.

Mehdî sonrası devir parlak bir günü takip eden karanlık bir gece gibi düşünülür. Hindular'a göre mehdînin ardından tabiatın ve insanların durumu tekrar kötüye gidecek, insanlar arasında maddî ve mânevî hastalık ve kötülükler salgın hale gelecektir. Dönemin sonuna doğru gökte yedi veya on iki güneş doğacak, sıcaklığı bütün insanları öldürecek, nehirleri ve denizleri kurutacak, otları ve ağaçları yakacaktır. Gökten yağmur yerine taş yağacak, bunları kuvvetli bir rüzgârla Samvartaka ateşi (kâinatı yakan ateş)

takip edecek, yaşaması muhtemel her türlü hayat sahibini yok edecektir. Mesîhler kendi dönemlerinin sonuna doğru hâkimiyeti Tanrı'ya bırakacaktır. Bu olayları ölenlerin dirilişi ve hesap günü takip edecektir. Müslümanlara göre de mehdî dönemini sosyal ve tabii felâketler takip edecek, kıyametle dünya hayatı son bulacak, ardından haşir ve hesap günü gelecektir.

BİBLİYOGRAFYA

Nuaym b. Hammâd, Kitâbü'l-Fiten, Süleymaniye Ktp., Âtıf Efendi, nr. 602; J. Dermesteter, The Mahdi, London 1885; J. Klausner, Die messianischen Vorstellungen des jüdischen Volkes im Zeiltalter der Tannaiten, Berlin 1904; E. Leumann, Maitreyasamiti, das Zukunftsideal der Buddhisten, Strasburg 1919; L. Dürr, Ursprung und Ausbau der israelitisch-jüdischen Heilandserwartung, Berlin 1925; E. Abegg, Der Messiasglaube in Indien und Iran, Leipzig-Berlin 1928; H. Gressmann, Der Messias, Göttingen 1929; A. Jeremias, Die ausserbiblisches Erlöserserwartung, Zeugnisse aller Jahrhunderte, Göttingen 1929; A. van Deursen, Der Heilbringer, Eine ethnologische Studie über den Heilbringer bei den Nordamerikanischen Indianern, Den Haag 1931; G. Rosenkranz, Der Heilige in den chinesischen Klassikern, Leipzig 1935; W. Staerk, Die Erlösererwartung in den östlichen Religionen, Stuttgart 1938; K. Buchheim, Das Messianische Reich, München 1948; A. Bentzen, Messias Moses redivivus Menschensohn, Zurich 1948; The Mahavastu (trc. J. Jones), London 1949, I-III; Sa'd M. Hasan, el-Mehdiyye fi'l-İslâm münẕü aḳdemi'l-ʿuṣûr ḥatte'l-yevm, Kahire 1953; H. Gross, Die Idee des ewigen und allgemeinen Weltfriedens im Alten Orient und im Alten Testament, Trier 1956; G. Guariglia, Prophetismus und Heilserwartungs Bewegungen bei den Naturwölkern Amerikas, Ozeaniens, Australiens und Afrikas, mit einem Anhang über Asien, Wien 1957; O. Betz, Der Paraklet, Fürsprecher im häretischen Spätjudentum, im Johannes Evangelium und in neu gefundenen gnostischen Schriften, Leiden 1963; J. H. Greenstone, The Messiah Idea in Jewish History, Greenwood 1973; M. b. Resûl el-Hüseynî, Kıyamet Alâmetleri

(trc. Naim Erdoğan), İstanbul 1973; Avni İlhan, Mehdîlik, İzmir 1976; Ekrem Sarıkçıoğlu, Dinlerde Mehdi Tasavvurları, Samsun 1997.

Ekrem Sarıkçıoğlu

İslâm İnancında Mehdî.

Kur'ân-ı Kerîm'de hidâyet kökünden türeyen fiil ve isim kalıbında birçok kelime bulunmakla birlikte mehdî kelimesi yer almamakta, genelde hidayet kavramı Allah'a, Kur'an'a ve Hz. Peygamber'e nisbet edilmekte, ayrıca "insanın hidayeti benimsemesi" anlamında da kullanılmaktadır (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "hdy" md.).

Mâlik b. Enes, Buhârî ve Müslim gibi titiz davranan hadis âlimleri mehdî kelimesinin geçtiği rivayetlere yer vermezken Ahmed b. Hanbel, İbn Mâce, Ebû Dâvûd, Tirmizî, Hâkim ve Taberânî gibi muhaddisler eserlerinde bu tür rivayetleri nakletmişlerdir. Hz. Peygamber'e atfedilen ve râvileri güvenilmez bulunan (İbn Haldûn, II, 787-789; İsmail Hakkı, sy. 285 [1329], s. 390-391) bazı metinlerde belirtildiğine göre dünyanın ömründen bir gün bile kalsa Allah bu günü uzatıp mutlaka bir mehdî gönderecektir. Hz. Hasan veya Hüseyin'in neslinden gelecek olan bu kurtarıcının adı Resûl-i Ekrem'in adına, babasının adı da onun babasının adına uygun olacak (Muhammed b. Abdullah) ve zulümle dolu olan dünyayı adaletle dolduracaktır. Beş, yedi veya dokuz yıl hüküm sürüp bütün müslümanları hâkimiyeti altına alacak, iktidarı sona erince de kıyamet kopacaktır (Wensinck, el-Muʿcem, "hdy" md.). Süyûtî, Sünnî kaynaklarında nakledilen mehdî rivayetlerinin kırktan fazla olduğunu söyler (el-Hâvî, II, 213). İsnâaşeriyye Şîası'na ait kaynaklarda bunlara 200'ü aşkın rivayet eklenir. Bu rivayetlerde daha çok mehdînin on ikinci imam Muhammed b. Hasan olduğu iddia edilir. Ona Mehdî el-Muntazar da denilir (Necmeddin Ca'fer b. Muhammed el-Askerî, I, 14-34).

Mehdî nitelemesi ilk defa Hassân b. Sâbit'in bir şiirinde Hz. Peygamber'e yönelik olmuş, daha sonra Hulefâ-yı Râşidîn'in yanı sıra Hüseyin b. Ali ve bazı Emevî halifeleri için de kullanılmıştır. Ancak bu nitelemeler kelimenin sözlük anlamında olup bu kimseleri Allah'ın hak yola eriştirdiğine vurgu yapmayı amaçlamıştır. Mehdî kelimesinin terimleşerek bir inanç konusuna

dönüşme süreci oldukça erken dönemde başlamıştır. Tesbit edilebildiğine göre ilk defa Abdullah b. Sebe' mensupları, Ali b. Ebû Tâlib'in ölmediğini ve kıyametin kopmasından önce dünyaya dönüp zulümle dolan yeryüzünde adaleti hâkim kılacağını ileri sürmüştür (Eş'arî, s. 15). Bununla birlikte mehdî inancının, daha çok Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'da şehid edilmesinin ardından Kâ'b el-Ahbâr'ın Yahudilik'ten İslâm dinine taşıdığı sanılan rivayetlerin etkisiyle ortaya çıktığını ve hilâfetin Ali b. Ebû Tâlib'in soyundan gelenlere ait bir hak olduğunu savunan gruplar arasında yayıldığını söylemek gerekir. Hüseyin'in şehid edilmesi üzerine Muhtâr es-Sekafî ve Keysân'ın öncülüğündeki Keysâniyye'ye bağlı bir grup, Ali b. Ebû Tâlib'in oğullarından Muhammed b. Hanefiyye'nin müslümanların gerçek halifesi ve yegâne kurtarıcısı olduğunu iddia etmiş, vefatında Medine'deki Cennetülbakī Kabristanı'na defnedildiği halde onun ölmediğini ve Radvâ dağında yaşadığını, kıyametin kopmasından önce mehdî olarak geri gelip dünyada adaleti hâkim kılacağını ileri sürmüş, böylece mehdîlik ilk defa Keysâniyye tarafından I. (VII.) yüzyılın ikinci yarısında ortaya atılmış ve diğer Şiîler'e intikal ederek müslümanlar arasında yayılmaya başlamıştır (Abdurrahman Bedevî, II, 71-82; Ali Sâmî en-Neşşâr, II, 56-77). Şiî fırkalarından Nâvûsiyye ise Ca'fer es-Sâdık'ın vefatından sonra onun ölmediğine ve mehdî olarak bir gün zuhur edeceğine inanmıştır. Ortaya çıktığı erken devirde mehdî inancı sadece Şiî zümreleri arasında rağbet görmemiş, Emevîler de Süfyânî adını verdikleri kendi mehdîlerini icat etmişler ve buna dair hadis uydurmuşlardır. Muhtemelen ilk defa Hâlid b. Yezîd halkı Emevîler'in mehdîsi Süfyânî'ye inanmaya çağırmış ve bunu yaymaya çalışmıştır. Emevîler'den sonra iktidara gelen Abbâsîler'in yöneticileri de mehdînin kendilerinden çıkacağına dair hadis uydurup insanları buna inanmaya davet etmişlerdir (Ahmed Muhammed el-Havfî, s. 71-73). Abbâsîler bir taraftan kendi mehdîlerinin çıktığını söylerken diğer taraftan âhir zaman mehdîsinin gelecekte zuhur edeceğini de kabul etmişlerdir. Mehdî inancı Hâricîler arasında da görülmüş ve

onlar Ali b. Mehdî'yi kendi mehdîleri ilân etmişlerdir (Muhsin Abdünnâzır, s. 506-507).

Mehdî telakkisi III. (IX.) yüzyıldan itibaren İsnâaşeriyye arasında kökleşmiş ve bu fırkayı diğerlerinden ayıran önemli bir inanç esası haline gelmiştir (Goldziher, s. 191-193). İsnâaşeriyye'nin benimsediği mehdî

inancında, zuhur ettiği anda Ehl-i beyt düşmanlarından intikam alma fikrinin yanı sıra gaybet döneminde bulunduğu ve zuhur edeceği ana kadar taraftarlarına, mazlumlara, düşkünlere ve hastalara yardım ettiği telakkisi de büyük önem taşır (Ca‘fer Sübhânî, II, 633-650).

Önce Şiîler, ardından Emevîler ve Abbâsîler arasında yayılan mehdî inancı, III. (IX.) yüzyılda hadislerin toplanıp kayda geçirilmesi ve hadislerin sıhhati konusunda titiz davranmayan muhaddislerce mehdî rivayetlerinin mecmualara alınmasının ardından Sünnîler arasında da benimsenmeye başlanmıştır. Ancak erken devir Sünnî literatüründe bu inanca hemen hemen hiç temas edilmemiş, konu daha çok hadisçilerin dahil olduğu Selefiyye'ye ait eserlerde yer almıştır. Geç dönemde oluşan Sünnî kelâm literatürü ile "fiten ve melâhim" türü eserlerde ise mehdî telakkisinden genellikle kısaca bahsedilmiştir.

Mehdî inancının menşeiyle müslümanlar arasında ortaya çıkışının sebepleri hakkında ileri sürülen farklı görüşleri şöylece özetlemek mümkündür: 1. Mehdî telakkisi her toplumda yankı bulan bir sığınma mekanizmasıdır. Sosyal şartların bozulup zulmün arttığı dönemlerde halk bir kurtarıcı beklentisi içine girmiş, daha sonra bu beklenti dinî bir inanca bürünerek mehdî inancı şeklinde ortaya çıkmıştır (M. İbrâhim Ebû Sâlim, s. 1; Ahmed el-Vâilî, s. 174-175). 2. Mehdî anlayışı Yahudilik, Hıristiyanlık ve Maniheizm gibi dinlere ait bir inanç olup Kâ‘b el-Ahbar ile Vehb b. Münebbih tarafından Hz. Peygamber'e atfedilen rivayetler yoluyla müslümanlar arasında yayılmıştır. Mehdî kelimesinin mesîhin Arapça'ya tercüme edilmiş şekli olması bunun kanıtını teşkil etmektedir (Goldziher, s. 193-195; Muhsin Abdünnâzır, s. 501). 3. Mehdîlik, iktidar mücadelesinde yenilgiye uğrayan veya mevcut iktidarını güçlü kılmak isteyen siyasî zümreler tarafından ortaya atılmış, önce aşırı Şîa (Gāliyye), ardından mutedil Şîa ve Sünnîler tarafından İslâm dinine mal edilmiş siyasî kökenli bir inançtır (Ahmed Emîn, III, 241-243). Şiî düşüncesinden etkilendiği kabul edilen tasavvuf ehlinin mehdî inancını benimsemesi bu akîdenin müslümanların çoğunluğu arasında yayılmasına zemin hazırlamıştır (M. İbrâhim Ebû Sâlim, s. 2). 4. Mehdî inancı İslâmî bir akîde olmakla birlikte yabancı kültürlerden etkilenmiştir. Zira sahih hadis mecmualarında yer alan rivayetlerde mehdînin çıkacağından bahsedilmiş ve mehdî tabiri I. (VII.) yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren müslümanlarca bilinmiştir. Hulefâ-yi

Râşidîn'e mehdî unvanının verilmesinin yanı sıra Sıffîn Savaşı'nda Ali b. Ebû Tâlib'e mehdî diye hitap edilmesi ve Muâviye b. Ebû Süfyân taraftarlarınca Osman b. Affan'ın aynı unvanla anılması bunu kanıtlar (Hüseyin Atvân, s. 138-139).

Tarih boyunca sosyal sarsıntılara ve zulme mâruz kalan toplumların bir moral kaynağı olarak benimsedikleri anlaşılan kurtarıcı ve mehdî telakkisi hakkında İslâm tarihinde değişik görüşlerin ortaya çıktığı görülmektedir. 1. İsnâaşeriyye Şîası, dünyanın son zamanlarında belli bir sülâleden belli vasıf ve yeteneklere sahip bir mehdînin geleceğini kabul eder. Tasavvufla teşeyyu' arasındaki ilişki sebebiyle olacaktır ki Ferîdüddin Attâr, Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Sadreddîn-i Konevî ve Abdurrahman Câmî gibi mutasavvıflar veya mistik ruhlu kişiler de aynı kanaate sahiptir. Bu anlayışa göre kıyametin kopmasından önce müslümanları içinde bulundukları kötü durumdan kurtaracak bir mehdî çıkacaktır, bu da "Sâhibüzzamân" olarak da anılan on ikinci imam Muhammed b. Hasan el-Mehdî'dir. Babasının vefatından (260/874) sonra insanlardan gizlenen Muhammed el-Mehdî ölmemiştir. Deccâl'in ortaya çıkışının ardından Mekke'de zuhur edip iktidarı ele geçirecek, zalimleri cezalandırıp adaleti hâkim kılacak, ilâhî emirlere itaat edilmesini sağlayacak ve müslüman olmayanları öldürecektir (M. Bâkır es-Sadr, s. 10; Seyyid Cevâd eş-Şahrûdî, s. 245-266). İsnâaşeriyye anlayışına göre Kur'an'da kırktan fazla sûrenin 100'den çok âyetinde Muhammed b. Hasan'ın mehdî olarak geleceğine işaret edilmiş ve Hz. Peygamber'e ulaşan rivayetlerde ilgili âyetlerin bu anlamı içerdiği belirtilmiştir. Bu bağlamda gayba iman eden müttakiler (el-Bakara 2/2-3), yeryüzüne vâris olacak sâlih kullar (el-Enbiyâ 21/105), Allah hidayete erdirmedikçe hidayete eremeyeceklerini ikrar edenler (el-A'râf 7/43), Allah'ın getireceği umulan fetih (el-Mâide 5/52) vb. âyetlerde zikredilenlerle mehdî ve onun taraftarları kastedilmiştir (Sâdık el-Hüseynî eş-Şîrâzî, s. 9-12; Kâmil Süleyman, s. 93-94, 155, 304-367; Mehdî el-Fetlâvî, s. 32-53). Aynı telakki çerçevesinde Hz. Hüseyin'in soyundan gelen on ikinci imamın beklenen mehdî olduğuna dair birçok rivayet nakledilir. Bu rivayetlerin sayısının 6000 civarında olduğu ve 400 kadarının Sünnîler'in muteber saydığı hadis kaynaklarında da yer aldığı ileri sürülür (Necmeddin Ca'fer b. Muhammed el-Askerî, I, 14-124; M. Bâkır es-Sadr, s. 63-64). Mehdînin zuhurunu kabul edenlere göre bu husus aklen de sabittir. Çünkü sonunda başarıya ulaşılacağı ümidini

taşımadan zulme karşı direnmek ve adaletin hâkim olduğu bir düzeni gerçekleştirmek mümkün değildir. Mehdî inancı ise böyle bir mücadeleye girişmeye zemin hazırlamaktadır (M. Bâkır es-Sadr, s. 8; Ahmed el-Vâilî, s. 177-182). Mehdînin asırlarca yaşaması akla ve bilime aykırı görünse de Allah'ın gücüne göre imkânsız sayılmaz. Nitekim Hz. Nûh'un 950, Ashâb-ı Kehf'in 300 küsur yıl, Hızır'ın ve İblîs'in asırlarca yaşamış olması bunu teyit eder niteliktedir. Bu tür olaylar hârikulâde hadiseler olduğundan mevcut tabiat kanunları çerçevesinde değerlendirilmemelidir (Seyyid Cevâd eş-Şahrûdî, s. 110-114; Kâmil Süleymân, s. 157-159). İsmâiliyye'ye göre zuhur edecek mehdî İsmâil b. Ca'fer, Keysâniyye'ye göre Muhammed b. Hanefiyye, bazı Zeydîler'e göre ise Muhammed b. Abdullah el-Mehdî en-Nefsüzzekiyye'dir (Muhsin Abdünnâzır, s. 509; Abdülmecîd b. Hamde, s. 271-272).

2. Mehdînin zuhuru hakkında nakledilen birçok rivayetin etkisiyle olacaktır ki Selefiyye ile hadis âlimleri, Şîa'nınkinden farklı da olsa âhir zamanda bir mehdînin geleceğini kabul etmişlerdir. Onların telakkisine göre kıyametin büyük alâmetlerinden biri olan mehdî, Hz. Hasan veya Hüseyin'in soyundan gelen bir ailenin çocuğu olarak Medine'de doğacak, Mekke'de mehdîliğini ilân edecektir. Adı Muhammed b. Abdullah'tır. İlâhî emirleri hayata geçirecek, sünnetleri ihya edip bid'atları ortadan kaldıracak, başta Cebrâil ve Mîkâil olmak üzere meleklerden oluşan orduların da desteğiyle dünyanın tamamına hâkim olan bir devlet kuracak, Tevrat ve İncil'in asıllarını bulup Ehl-i kitabın müslüman olmasını sağlayacak, zulmü kaldırıp adaleti tesis edecek, devrinde herkes zenginleşecek, barış ortamını gerçekleştirip düşmanlıkları sona erdirecektir. Yedi yıl süren bir iktidardan sonra Hz. Îsâ gökten inecek ve deccâli

birlikte öldürdükten sonra yönetimi ona devredip otuz beş veya kırk yaşlarında vefat edecektir. Kesinlik ifade eden hadislerle sabit olduğundan bu olayların kabul edilmesi zaruridir. Bazı âyetlerde de mehdîye işaret edilmiş ve kıyametin kesin bir alâmeti olduğuna dikkat çekilmiştir (İbn Hacer el-Heytemî, II, 469-481). Sünnî kelâmcıları ise eserlerinde mehdî inancına ya hiç temas etmemiş veya kıyamet alâmetleri arasında kısaca değinip bunun aslî bir inanç konusu olmadığına dikkat çekmişlerdir (Teftâzânî, II, 307; Goldziher, s. 196).

3. Dünyanın son zamanlarında adı, soyu, nitelikleri ve icraatı belli bir kurtarıcının geleceğine dair açık bir nas bulunmadığı, aklın da bunun mevcudiyetine hükmetmediği düşüncesinden hareketle mehdînin zuhurunu kabul etmeyenler arasında Kādî Abdülcebbâr, İbn Haldûn, M. Reşîd Rızâ, Ahmed Emîn, Ferîd Vecdî, Abdullah es-Semmân ve Abdullah b. Zeyd gibi eski ve yeni âlimler yer almaktadır. Bunların değerlendirmesine göre mehdî hakkında rivayet edilen hadisler ya zayıf veya uydurmadır (Kādî Abdülcebbâr, el-Muġnî, XX/2, s. 183; Ali Sâmî en-Neşşâr, II, 227; M. Bâkır el-İlâhî, XIV/53-54 [1419], s. 53-54).

4. Çağdaş bazı âlimlerle Zeydiyye'nin büyük çoğunluğu, İsnâaşeriyye ile Selefiyye'nin benimsediği mehdî anlayışını kabul etmemekle birlikte İslâm tarihinin belli dönemlerinde dinî hayata canlılık getiren ve getirmeye devam edecek olan bazı seçkin kişilerin mehdî veya müceddid olarak nitelenebileceği kanaatini taşımaktadır (Hasan Hâlid, s. 223-224). Ancak Zeydiyye bu anlamdaki mehdînin sadece Hz. Fâtıma soyundan gelebileceğine inanmaktadır (Ali Sâmî en-Neşşâr, II, 132; Muhsin Abdünnâzır, s. 508-509; Ahmed Mahmûd Subhî, s. 77-161). Bunların telakkisine göre iyiliği emredip kötülüğe engel olma görevini yerine getiren ve dinî hayatı canlandıran her dinî-siyasî lider mehdî konumundadır. Mehdînin çıkacağına dair çok sayıdaki hadisi göz önüne alarak mehdîyi müceddid veya muslih anlamına gelen bir yoruma tâbi tutmak daha doğru olur. Nitekim ilk halifelere bu mânada mehdî unvanı verilmiş, Muhammed b. Hanefiyye de bu bağlamda kendini mehdî ilân etmiştir (Muhsin Abdünnâzır, s. 502-503). Allah'ın her asırda ümmet içinden dinî hayatı canlandıracak bir kimseyi göndereceğini bildiren hadis de (Ebû Dâvûd, "Mehdî", 1) mehdînin âhir zamanda çıkacak tek bir kişi değil her asırdaki müceddidler olduğu görüşünü teyit etmektedir. Bunlar hârikulâde güç ve kabiliyetleriyle değil bilgi, irade ve kudretlerini kullanarak zulme karşı çıkmak ve adaleti gerçekleştirmek amacıyla mücadeleye girişirler.

Mehdî hakkında ileri sürülen görüşler çeşitli yönlerden eleştiriye tâbi tutulmuştur. İsnâaşeriyye Şîası ile Sünnîler'ce benimsenen birinci ve ikinci görüşler rasyonel ve reel bilgilere aykırı bulunmuş, Yahudilik, Hıristiyanlık ve Maniheizm'e ait inancın yansımaları olarak kabul edilmiş, kanıt diye gösterilen âyetler konuyla alâkasız, hadisler ise zayıf veya uydurma olarak değerlendirilmiş, mehdînin kimliği, soyu, nitelikleri hususunda nakledilen

bilgilerin çelişkili olması ve her mezhebin kendi mehdîsini icat etmesi bunun kanıtları arasında gösterilmiştir (Ahmed Muhammed el-Havfî, s. 77-83). Ayrıca rüşdünü idrak etmemiş bir çocuk olan Muhammed b. Hasan’ın on iki asırdan beri yaşamakta olması ve ortaya çıkacağı zamana kadar yaşayacağı iddiasının bilimsel yönden tutarsız olduğuna dikkat çekilmiş, Allah’ın vazettiği tabiat kanunlarını bu kişi için geçersiz kıldığına dair herhangi bir dinî ve aklî gerekçenin bulunmadığı bildirilmiştir. Eğer Allah, sâlih bir kulu vasıtasıyla zulmün kaldırılıp insanlar arasında adaletin hâkim kılınmasına yardım edecekse O’nun bir çocuğu asırlarca yaşatması yerine bu değişimin vuku bulacağı zamanda murat edeceği bir kişi vasıtasıyla bunu gerçekleştirmesinin daha mâkul olduğu belirtilmiş, sonuçta insanların aldatılmasına ve dolayısıyla fitneye sebep teşkil eden bu tür telakkilerin yanlışlığına hükmedilmiştir (M. Bâkır es-Sadr, s. 12-15). Ayrıca nesep âlimlerinin Hasan el-Askerî’nin bir çocuğu olmadığını söyledikleri ifade edilmiştir (Takıyyüddin İbn Teymiyye, IV, 87). Mehdî’nin Hz. Hüseyin veya Hasan’ın soyundan çıkacağı iddiası da soyla övünmeyi ön plana çıkaran Câhiliyye düşüncelerini çağrıştırdığı için eleştirilmiştir.

İsnâaşeriyye Şîası’nca benimsenen mehdî inancı ile muhafazakâr âlimlerin baskısı altında Ehl-i sünnet çoğunluğuna sirayet eden mehdî inancı arasında -mehdînin Muhammed b. Hasan olması, halen hayatta bulunması ve Hz. Hüseyin’in muhaliflerinden intikam alması dışında-fonksiyonları açısından özde bir farkın olmadığı görülür. Bu durum mehdî inancının Ehl-i sünnet’e Şîa’dan intikal ettiği ihtimalini güçlendirmektedir. İsnâaşeriyye’nin, iddialarını temellendirmek için dayandığı âyetlerin muhtevasında mehdî inancını destekleyici bir beyan bulunmamaktadır. Muhammed el-Mehdî’nin 260 (874) yılından beri yaşadığını kanıtlamak için Hz. Nûh’un 950, Ashâb-ı Kehf’in 300 küsur yıl yaşadığını delil olarak ileri sürmek de isabetsizdir. Çünkü sözü edilen kişilerin asırlarca yaşadığı âyetle sabittir. Halbuki Muhammed el-Mehdî ile ilgili herhangi bir âyet yoktur. Şiîler’ce on iki asırdan beri yaşamakta olduğu iddia edilen Mehdî el-Muntazar’ın ortaya çıktığı zaman mücadele vereceği ordu ve silâhın, dünyada mevcut stratejik organizasyona karşı nasıl başarı elde edeceği gibi sorulara tatminkâr cevap verilememiştir. Mehdî adı ister geçsin ister geçmesin Hz. Peygamber’e atfedilen rivayetler, Muhammed b. Hanefiyye gibi lider kabul edilen kişilerin mehdî olarak ilân edilip buna inanılmasından ve III. (IX.) asırda bir inanç esası haline getirilmesinden sonra ortaya çıkmış olmalıdır.

Mehdî inancı, dinî deliller açısından sübut bulmamasının ötesinde İslâm tarihinin akışında birçok olumsuzluğun kaynağı olmuştur. Siyasî iktidara göz diken pek çok kimse mehdî olduğu iddiasıyla ortaya çıkıp müslümanların sosyal birliğini parçalamış ve savaşlara yol açmıştır. Hareket noktası olarak ileri sürülen iddiaların aksine mehdî inancı insanların zulme karşı eyleme geçmesini sağlamak şöyle dursun harekete geçilmesini engellemiş, kitleleri mehdîyi beklemeye itmiş, zulmü mehdî dışında birinin yok edemeyeceği düşüncesini zihinlere yerleştirmiş ve müslümanları çözümsüzlüğe sürüklemiştir (bk. MEHDÎLİK).

Mehdî inancına dair telif edilen eserlerden bazıları şunlardır: Ebû Nuaym el-İsfahânî el-Mehdî (Keşfü'ẓ-ẓunûn, II, 1465); Şevkânî et-Tavżîḥ fî tevâtüri mâ câ᾿e fi'l-mehdî el-müntaẓar ve'd-deccâl ve'l-mesîḥ (Îżâḥu'l-meknûn, I, 339); Süyûtî el-ʿUrfü'l-verdî fî aḫbâri'l-mehdî (Kahire 1401); İbn Hacer el-Heytemî el-Ḳavlü'l-muḫtaṣar fî ʿalâmâti'l-mehdî el-muntaẓar (Kahire 1986); Dermaster, Le mehdi depuis les origines de l'Islam jusqu'à nos jours (Paris 1885); Ebû Sâlim Muhammed b. İbrâhim, el-Mürşid ilâ ves̱â᾿iḳi'l-mehdî (Hartum 1969); Muhammed Hasan Âl-i Yâsin, el-Mehdî el-muntaẓar beyne't-taṣavvur ve't-taṣdîḳ (Beyrut 1972); Ekrem Sarıkçıoğlu Dinlerde Mehdi İnancı ve Tasavvuru

(Erzurum 1977); Abdullah b. Zeyd Âl-i Mahmûd, Lâ mehdî yüntaẓar baʿde'r-resûl ḫayri'l-beşer (Katar 1980); Muhammed Ali es-Sâbûnî, el-Mehdî ve eşrâṭü's-sâʿa (Beyrut 1401); Abdülmuhsin b. Hamdü'l-İbâz, er-Red ʿalâ men kez̠z̠ebe'l-eḥâdis̱e'ṣ-ṣaḥîḥa (Medine 1402); Muhammed Ferîd Hicâb, el-Mehdî el-muntaẓar beyne'l-ʿaḳīdeti'd-dîniyye ve'l-maḍmûni's-siyâsî (Cezayir 1984); Müttakī el-Hindî, el-Burhân fî ʿalâmâti mehdiyyi âḫiri'z-zamân (Tanta 1412/1992); Cevâd Hüseyin el-Hüseynî, el-İmâmü'l-mehdî ve ẓuhûruh (Beyrut 1412/1992); Muhammed Saîd el-Kaddâl, el-İmâmü'l-mehdî Muḥammed Aḥmed b. ʿAbdillâh (Beyrut 1992).

BİBLİYOGRAFYA

Wensinck, el-Muʿcem, “hdy” md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “hdy” md.; Müsned, I, 84, 99, 376, 377, 430, 448; III, 17, 21-22, 28, 36, 37, 52; İbn Mâce, “Fiten”, 34; Ebû Dâvûd, “Mehdî”, 1; Tirmizî, “Fiten”, 52, 53, 79; Eş‘arî, Maḳālât (Ritter), s. 15; Kādî Abdülcebbâr, Şerḥu’l-Uṣûli’l-ḫamse, s. 751; a.mlf., el-Muġnî, XX/2, s. 183; Sa‘lebî, ʿArâʾisü’l-mecâlis, s. 308; İbn Ebû Ya‘lâ, Ṭabaḳātü’l-Ḥanâbile, II, 20; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, et-Teẕkire fî aḥvâli’l-mevtâ ve umûri’l-âḫire, Kahire 1407/1987, s. 691-707; Takıyyüddin İbn Teymiyye, Minhâcü’s-sünne (nşr. M. Reşâd Sâlim), Riyad 1406/1986, IV, 87; İbn Kayyim el-Cevziyye, el-Menârü’l-münîf fi’ṣ-ṣıḥâḥ (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Beyrut 1403/1983, s. 148-154; İbn Kesîr, en-Nihâye fi’l-fiten ve’l-melâḥim (nşr. Muhammed Ahmed Abdülazîz), Beyrut 1988, I, 49, 58; Teftâzânî, Şerḥu’l-Maḳāṣıd, İstanbul 1305, II, 307; İbn Haldûn, Muḳaddime, II, 787-810; Süyûtî, el-Ḥâvî li’l-fetâvî, Beyrut, ts. (Dârü’l-kitâbi’l-Arabî), II, 213; İbn Hacer el-Heytemî, eṣ-Ṣavâʾiḳu’l-muḥriḳa (nşr. Abdurrahman b. Abdullah et-Türkî - Kâmil Muhammed el-Harrât), Beyrut 1417/1997, II, 469-481; Ali el-Kārî, Şerḥu’l-Fıḳhi’l-ekber, Kahire 1323, s. 100; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1465; Seffârînî, Levâmiʿu’l-envâri’l-behiyye, Beyrut, ts. (el-Mektebetü’l-İslâmiyye), II, 76-85; Ahmed Emîn, Ḍuḥa’l-İslâm, Beyrut, ts. (Dârü’l-kitâbi’l-Arabî), III, 236-246; Îżâḥu’l-meknûn, I, 318, 339; I. Goldziher, el-ʿAḳīde ve’ş-şerîʿa fi’l-İslâm (trc. M. Yûsuf Mûsâ v.dğr.), Kahire 1946, s. 191-196; Keşmîrî, et-Taṣrîḥ bimâ tevâtere fî nüzûli’l-mesîḥ (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Halep 1965, s. 295-296; Abdurrahman Bedevî, Meẕâhibü’l-İslâmiyyîn, Beyrut 1973, II, 71-82; Necmeddin Ca‘fer b. Muhammed el-Askerî, el-Mehdî el-mevʿûd el-muntaẓar, Beyrut 1977, I, 14-138, 154, 172-226; II, 338-352; Ali Sâmî en-Neşşâr, Neşʾetü’l-fikri’l-felsefî fi’l-İslâm, Kahire 1977, II, 56-77, 132, 227; Sâdık el-Hüseynî eş-Şîrâzî, el-Mehdî fi’l-Ḳurʾân, Beyrut 1978, s. 9-25; Ahmed Muhammed el-Havfî, Edebü’s-siyâse fi’l-ʿaṣri’l-Emevî, Beyrut, ts. (Dârü’l-kalem), s. 70-83; M. Rüşdî el-Ukaylî, eş-Şîʿa, Amman 1980, s. 339-340; Abdülkerîm el-Hatîb, el-Mehdî el-müntaẓar ve men yenteziʿûneh, [baskı yeri yok] 1980 (Dârü’l-fikri’l-Arabî), s. 11-22, 32-33, 43-44, 116-117; M. İbrâhim Ebû Sâlim, el-Ḥareketü’l-fikriyye fi’l-mehdiyye, Beyrut 1981, s. 1-3; M. Bâkır es-Sadr, Baḥs̱ ḥavle’l-mehdî, Beyrut 1981, s. 7-15, 28-46, 63-69; Mehdî el-Fakīh Eymânî, el-İmâmü’l-mehdî ʿinde ehli’s-sünne, İsfahan 1402/1982, II, 443-458, 489-494; Muhsin Abdünnâzır, Mesʾeletü’l-imâme ve’l-vażʿ fi’l-ḥadîs̱, Beyrut 1983, s. 500-516; Ahmed el-Vâilî, Hüvviyyetü’t-teşeyyuʿ, Kum 1983, s. 175-184; Hüseyin Atvân, ed-

Daʿvetü’l-ʿAbbâsiyye, Beyrut 1984, s. 138-145; Ahmed Mahmûd Subhî, ez-Zeydiyye, Kahire 1984, s. 77-161; Seyyid Cevâd eş-Şahrûdî, el-İmâmü’l-mehdî ve ẕuhûrüh, Küveyt 1985, s. 88, 110-114, 122, 181-196, 211-215, 245-266, 304-311; Hasan Hâlid, el-İslâm ve rüʾyetühû fîmâ baʿde’l-ḥayât, Beyrut 1986, s. 207-224; Abdülmecîd b. Hamde, el-Medârisü’l-kelâmiyye, Tunus 1986, s. 270-272; Caʻfer Sübhânî, el-İlâhiyyât, Beyrut 1990, II, 633-650; Kâmil Süleyman, Yevmü’l-ḫalâṣ fî ẓılli’l-ḳāʾimi’l-mehdî, Beyrut 1993, s. 93-94, 155-159, 304-367; Mehdî el-Fetlâvî, S̱evretü’l-muvaṭṭıʿîn li’l-mehdî fî ḍavʿi eḥâdîs̱i ehli’s-sünne, Beyrut 1997, s. 32-55, 345-346; İsmail Hakkı [İzmirli], “Mehdi Meselesi”, SR, sy. 285 (1329), s. 389-391; Avni İlhan, “Kütüb-i Sittedeki Hadislere Göre Mehdîlik”, DÜİFD, VII (1992), s. 102-121; M. Bâkır el-İlâhî, “er-Ravżü’l-faṣîḥ fî beyâni’l-fevâriḳ beyne’l-mehdî ve’l-mesîḥ”, Türâs̱ünâ, XIV/53-54, Kum 1419, s. 53-99.

Yusuf Şevki Yavuz

MEHDÎ, Abdürreşîd

(1880-1912)

Tatar siyaset ve fikir adamı.

Kırım'ın kuzeyindeki Or (Perekop) bölgesinde fakir bir köylü ailesinin oğlu olarak dünyaya geldi. Amcasının yardımıyla, Kırım Tatar çocuklarını Ruslaştırmak için Ruslar tarafından Akmescid'de açılmış olan Tatar Öğretmen Okulu'nda öğrenim gördü ve 1902'de buradan mezun oldu. Karasubazar'a yerleşerek öğretmenlik yapmaya başladı. İnkılâpçı ve liberal Rus çevreleriyle ilişki kurdu ve bu çizgideki Rus gazetelerine makaleler yazdı. Bir müddet sonra çevresinde, çoğunluğu kendisi gibi Tatar Öğretmen Okulu mezunu öğretmenlerden oluşan bir grup meydana geldi. Bu gençler, Rus inkılâpçı hareketlerinin etkisinde kalarak Rusya İmparatorluğu'nun sömürgeci siyaseti neticesinde topraksızlaştırılarak sefalete ve cehalete sürüklenen Kırım Tatar halkının dertlerine bir çözüm arayışı içine girdiler. Kırım'ın Karasubazar, Bahçesaray, Akmescid, Yalta ve diğer şehirlerinde gizli hücreler kuran Kırım Tatar aydınları Rus polisinin kendilerine verdiği isimle "Genç Tatarlar" (Yaş Tatarlar) olarak tanındı.

Genç Tatarlar oturmuş bir ideolojiye sahip, gerçek anlamda merkezî bir teşkilât haline dönüşemedilerse de Abdürreşîd Mehdî (Mediyev) tartışmasız en önde gelenleriydi ve çeşitli Tatar hücre ve gruplarının irtibat merkezi durumundaydı. Kırım Tatarları'nın ezici çoğunluğunu oluşturan köylü kesiminin içinde bulunduğu feci duruma vâkıf olan Mehdî, toprak meselesinin Kırım Tatarları'nın en âcil problemlerinden olduğunun idraki içindeydi. Bu sebeple siyasî görüşlerinin odak noktasını toprak meselesinin teşkil ettiği Rus Sosyalist İnkılâpçılar Partisi'ne derin sempati duymaktaydı. Aynı şekilde Kırım'daki Rus sömürgeciliğinden ve çarlık sisteminden kurtuluşun da ancak inkılâpla mümkün olabileceğine inanıyordu, inkılâbın gerçekleşebilmesi için de Rus inkılâpçı fırkalarıyla iş birliği yapmak gerektiğini savunuyordu. Fakat Rus inkılâpçı parti ve gruplarından çok önemli bir fark olarak Mehdî'nin inkılâpçılığının ve çarlığa karşı mücadele kararlılığının çıkış noktası milliyetçilikti. Mehdî ve diğer Genç Tatarlar,

Kırım Tatarları'nın uyanması ve bilinçlenmesinin şartı olan millî mekteplerin her seviyede açılması ve yaygınlaştırılmasını istiyorlardı. Bundan dolayı Kırım'da İsmâil Bey Gaspıralı tarafından başlatılan millî maarif ve aydınlanma hareketini destekliyorlardı. Bu hareketin 1905 sonrasında büyük hız kazanmasında ve rüşdiyelerin açılmasında Genç Tatarlar'ın büyük rolü oldu. Genç Tatarlar, Gaspıralı'nın millî eğitim ve diğer meselelerdeki düşünceleriyle mutabık bulunmalarına rağmen özellikle siyasî hareket açısından ondan ayrılıyorlardı. Gaspıralı'nın tedbirli davranmasına karşılık Genç Tatarlar, Rus Çarlığı'na karşı yer altı faaliyeti metotlarıyla doğrudan mücadeleyi ve bunu gerçekleştirmek üzere Rus inkılâpçılarıyla iş birliğini savunuyorlardı.

Mehdî, halk arasında kazandığı şöhret sayesinde 1906'da Karasubazar belediye başkan yardımcılığına, ertesi yıl da belediye başkanlığına seçildi. Böylece Rus hâkimiyetindeki Kırım'da Bahçesaray dışındaki bir şehirde halktan gelme bir kişi ilk defa belediye başkanı oluyordu. Kısa aralarla hayatının sonuna kadar belediyedeki görevine devam eden Mehdî, Kırım Tatarları'na sağladığı hizmetlerle büyük ün kazandı. Onun önderliğinde 1906 Mayısında Karasubazar'da çıkmaya başlayan Vatan Hâdimi adlı gazete Genç Tatarlar'ın yayın organı oldu. Vatan Hâdimi, Gaspıralı'nın Tercüman'ından sonra Kırım'da çıkan ikinci Türkçe gazete idi; fakat siyasî ve içtimaî konulardaki radikal çizgisiyle Tercüman'dan ayrılıyordu. Bu sebeple polisin ve sansürün dâimî baskısı

altındaydı, sürekli ara vermek zorunda kaldığı yayım hayatını ancak 1908'e kadar sürdürebildi. Bununla birlikte özellikle Abdürreşîd Mehdî ve Hasan Sabri Ayvaz'ın yazılarıyla Vatan Hâdimi, Kırım Tatarları'nın millî şuurlarının ve milliyetçiliklerinin belirlenmesinde önemli rol oynadı. Gazetenin vurguladığı ana husus, kesin olarak belirli bir vatan kavramı ile ifadelenmiş bir Kırım Tatar millî hüviyetiydi. Diğer bir ifadeyle Kırım, Kırım Tatarları'nın tek vatanıydı ve bu vatan üzerinde Kırım Tatarları'nın tarihten gelen vazgeçilmez siyasî hakları vardı. Kırım'ın Türk ve müslüman halkının millî çizgisinin nihaî istikameti bu şekilde kesin hatlarıyla belirlenmekteydi. Bu yönelişin bir özelliği de Kırım Tatarları'nın etno-lengüistik ve dinî açıdan mensup olduğu geniş Türk ve İslâm dünyasının reddini değil tam aksine bu geniş mensubiyetin tam bir teyidini ve bütünleşmeyi ifade etmesiydi. Bu açıdan Vatan Hâdimi de Tercüman gibi

Türk halklarını birleştirecek ortak edebî Türkçe'yi savunuyor ve açık bir İstanbul Türkçesi'yle neşrediliyordu. Tercüman gibi, geniş haber ve yorumlarıyla Vatan Hâdimi de okuyucularını Türk ve İslâm dünyasının her tarafıyla ilgilenmeye ve bütünleşmeye davet ediyordu.

Kırım'ın müslüman ahalisi arasından milletvekili seçilebilmesini fevkalâde zorlaştıran karmaşık seçim sistemine rağmen Mehdî, 1907'de II. Rusya Duması'na Kırım'ın bağlı bulunduğu Tavrida eyaletinden milletvekili seçildi. Böylece Rus Sosyalist İnkılâpçılar'a daha fazla sempati duymasına rağmen kendisiyle çalışmak isteyen ve Kırım'da güçlü olan Katet Partisi'nin listesinden Rus ve Ukrain seçmenlerin de büyük ölçüde oylarını alarak Duma'ya girdi. Duma'da Rusya Türkleri'nin birleşik grubu olan müslüman fraksiyonuna katılarak sekreterliğini yaptı. II. Rusya Duması çarlık rejiminin iki ay sonra burayı kapatmasıyla son buldu. Fakat Mehdî Duma'da yaptığı, büyük yankılar uyandıran faaliyetleriyle dikkatleri üzerine çekti. Bilhassa 22 Nisan 1907'deki meşhur konuşmasında çarlık rejiminin Kırım'ı işgalinden beri izlediği toprak gaspları ve sömürgeleştirme siyasetini belgelerle ortaya koyarak şiddetle protesto etti; Kırım Tatarları ile birlikte bütün Rusya Türk ve müslümanlarının ihlâl edilen haklarını cesurca savundu. II. Rusya Duması'nın kapatılmasının ardından faaliyetleri sıkı polis takibatına uğradığından siyasî çalışmaları güçleşti. Bu sebeple mesaisini Karasubazar Belediyesi'ndeki çalışmalarına ve maarif faaliyetlerine teksif ettiyse de yakalandığı tüberküloz hastalığından kurtulamayarak 24 Mayıs 1912'de Karasubazar'da vefat etti. Hayatının son yıllarında yazdığı Kırım Tatar tarihi yayımlanamadan kaldı, elyazmaları da Sovyet rejimi zamanında ortadan kayboldu. Abdürreşîd Mehdî'nin siyasî ve fikrî faaliyeti çok kısa bir dönem içine sıkışmasına rağmen Genç Tatarlar hareketinin Kırım Tatarları'nın daha sonraki millî faaliyetleri üzerinde çok önemli ve kalıcı tesirleri oldu.

BİBLİYOGRAFYA

Tercüman (Bahçesaray) koleksiyonu (1905-1912); Vatan Hâdimi (Karasubazar) koleksiyonu (1906-1909); Gosudarstvennaya Duma. Vtoroy

Sozıv. Stenografiçeskie otçyotı. 1907 god. Sessiya vtoraya, S. Peterburg 1907, I, tür.yer.; Edige Kırımal, Der Nationale Kampf der Krimtürken, Emsdetten 1952; Hakan Kırımlı, National Movements and National Identity Among the Crimean Tatars (1905-1916), Leiden 1996; a.mlf., Kırım Tatarlarında Millî Kimlik ve Millî Hareketler (1905-1916), Ankara 1996; Şamil Alâdin, "Bizim İftiharımız", Yıldız, sy. 5, Taşkent 1987, s. 43-50.

Hakan Kırımlı

MEHDÎ el-ABBÂSÎ

(المهدي العبّاسي)

Muhammed el-Mehdî b. Muhammed Emîn b. Muhammed el-Abbâsî (ö. 1315/1897)

İlk Hanefî Ezher şeyhi.

Dedesi Muhammed el-Mehdî el-Kebîr, Kıptî asıllı olup küçük yaşta Şeyh Muhammed b. Sâlim el-Hifnî vasıtasıyla İslâm dinini benimseyerek onun himayesinde büyümüş ve devrinin önde gelen Şâfiî âlimlerinden biri olmuştur (Cebertî, IV, 233). Abdullah b. Hicâzî eş-Şerkāvî'den sonra Ezher şeyhliğine aday gösterilmişse de bu göreve Muhammed b. Ali eş-Şenevânî getirilmiştir. Babası Muhammed Emîn Şâfiî mezhebinden Hanefî mezhebine geçmiş ve Mehmed Ali Paşa zamanında fetva makamına kadar yükselmiştir.

Muhammed el-Mehdî 1243 (1827-28) yılında İskenderiye'de doğdu. İlk öğrenimini burada gördükten sonra Kahire'ye gitti (1256/1840); İbrâhim es-Sekkā, Halîl er-Reşîdî ve Beltânî gibi âlimlerden ders aldı. Genç yaşta Kavalalı İbrâhim Paşa tarafından Mısır başmüftülüğüne tayin edildi (Zilkade 1264 / Ekim 1848). Kendisine yardımcı olması için fıkıh hocası Reşîdî fetva eminliğine getirildi. Bu konuda babasının dostu olan Şeyhülislâm Ârif Hikmet Bey'in, Mısır valiliğine tayin edilmek üzere İstanbul'a çağrılan İbrâhim Paşa'ya tavsiyesinin ve paşanın o sırada başmüftü olan Ahmed et-Temîmî'den hoşlanmamasının etkili olduğu kaydedilir.

Mehdî el-Abbâsî bu göreve geldikten sonra özellikle fıkıhla ilgilenerek bu alandaki bilgisini geliştirdi; Ezher'de İbn Âbidîn'in Reddü'l-muḥtâr'ını okutmaya başladı. Böyle bir makam için genç olmasına rağmen müftülük görevini başarıyla yürüttü. Mısır Valisi I. Abbas Hilmi'nin, dedesi Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın Mısır'a geldiğinde hiçbir şeyi olmadığı, dolayısıyla çocuklarına bıraktığı mülklerin devlete ait olduğu hususunda istediği

fetvayı vermeyip aksini ileri sürdü. Bu olaydan sonra halkın ve yöneticilerin ona olan saygısı daha da arttı. Hidiv İsmâil Paşa, 1287 Şevvalinde (Ocak 1871) Mustafa el-Arûsî'yi Ezher şeyhliğinden alıp yerine müftülük görevi de uhdesinde kalmak üzere Mehdî'yi tayin etti. Mehdî yirmi birinci Ezher şeyhi olup bu makama getirilen ilk Hanefî âlimidir. Ardından hidiv tarafından o dönemde bakanlar kurulu fonksiyonuna sahip el-Meclisü'l-husûsiyyü'l-âlî'ye üye tayin edilen Mehdî (12 Şevval 1288 / 25 Aralık 1871), Abbas Hilmi'nin daha önce iptal ettiği Ezher maaşlarının tekrar verilmesini sağladı; eğitim ve öğretimle ilgili bir yasa çıkartarak geleneksel icâzet usulü yerine hocalık için imtihan ve diploma usulünü başlattı (bk. ÂLİMİYYE). Hidiv İsmâil Paşa'nın Mısır'daki aile vakıflarını umumi vakıflara katıp sahiplerine karşılığını verme yönündeki uygulamasına karşı çıkmasına rağmen hidiv Mehdî'ye saygıda kusur etmedi ve görevinden azledildiği sırada oğlu Tevfik Paşa'ya kendisine saygı gösterip değerini bilmesini tavsiye etti. Mehdî el-Abbâsî, Ezher şeyhliği sırasında ülkenin çeşitli yerlerine gönderilecek kadı ve müftülerin seçiminde de söz sahibiydi. Bu görev, Butrus Gali Paşa Adalet Bakanlığı'na vekâlet ettiği sırada (1879) onun başkanlığındaki bir komisyona verilip kendisinden bu komisyona üye olması istendiğinde kabul etmedi.

Hidiv Tevfik Paşa zamanında Urâbî Paşa'nın isyanından sonra hidivi desteklediği bilinen Mehdî aleyhine bir kampanya başlatıldı. Mısır'da azınlıkta bulunmalarına rağmen Hanefîler'den birinin Ezher şeyhi olmasından ve Mehdî'nin Ezher'de gerçekleştirdiği reformlardan rahatsız olanlar, onun görevden alınması için faaliyete geçip Urâbî hareketinin idam

gerektiren bir suç olduğuna dair fetva verdiği söylentisini yaydılar. Bunun üzerine hükümet Ezher'de sükûneti sağlamak için bir komisyon kurdu, sonunda Mehdî, Ezher şeyhliğinden alınıp (12 Muharrem 1299 / 4 Aralık 1881) yerine Şâfiî ulemâsından Muhammed el-İnbâbî getirildi. Ardından hidivin azledilmesine yönelik Urâbî taraftarlarının ulemâya baskısı ve Ezher ulemâsından bir grubun bu konuda kendisinden fetva istemesi karşısında başmüftü olarak direnmesi üzerine izlendiğini farkederek evine kapandı. Urâbîler'in başarısız kalmasıyla yönetimde yeniden etkinliğini arttıran Hidiv Tevfik Paşa onu tekrar Ezher şeyhliğine getirdi (18 Zilkade 1299 / 1 Ekim 1882).

Ezher şeyhliği ve müftülük görevini bir süre daha birlikte yürüten Mehdî el-Abbâsî ile Tevfik Paşa arasına bazı olaylardan dolayı soğukluk girdi. Kahire'nin önde gelen kişileriyle evinde toplantılar yapıp siyasetle ilgilendikleri ve İngiliz yönetiminden rahatsızlıklarını dile getirdiklerine dair Tevfik Paşa'ya haber ulaşması, paşanın da kendisine bu hususta târiz ve tembihte bulunması üzerine görevlerinden alınmasını istedi. Daha sonra yargıyla ilgili bir konuda başbakan Nubâr Paşa ile ters düşünce her iki görevinden alındı (3 Rebîülâhir 1304 / 30 Aralık 1886). İnbâbî Ezher şeyhliğine, Muhammed el-Bennâ müftülüğe tayin edildiyse de Bennâ'nın bu makama Mehdî'nin daha lâyık olduğunu belirtmesi üzerine bir süre sonra tekrar getirildiği müftülük görevini ölümüne kadar sürdürdü. Hidiv II. Abbas Hilmi de ona saygı gösterdi ve yönetime geldiği yıl kendisini birinci dereceden Osmanlı nişanı ile ödüllendirdi (21 Safer 1310 / 14 Eylül 1892). Hayatının sonuna doğru felç geçiren Mehdî, Hulvân'da bir süre ikamet ettikten sonra Kahire'ye döndü ve Receb 1315'te (Aralık 1897) vefat etti. Ölümüyle ilgili olarak kaynaklarda Receb ayının 13, 15 ve 16'sı gibi farklı günler kaydedilir.

Mehdî'nin fetvalarını topladığı, o günkü toplumsal hayat yanında yönetimdin ilişkilerini yansıtması bakımından önem taşıyan el-Fetâva'l-Mehdiyye fi'l-veḳāʾiʿ i'l-Mıṣriyye adlı kitabından başka Risâle fî taḥḳīḳi me'stetere min telfîḳ ve Risâle fî mesʾeleti'l-ḥarâm adıyla iki eser yazdığı kaydedilir (el-Ezherü'ş-şerîf, s. 248). Mehdî, müftülük görevine geldiği 1848 yılından itibaren başta resmî makamlar olmak üzere kendisine sorulan fetvalara verdiği cevapları önce kronolojik olarak toplamış, 1883'te Hanefî fıkıh sistematiğini esas alıp yine kendi içinde kronolojik olmak üzere konularına göre düzenlemeye başlamıştır. Yaklaşık 13.500 fetvayı kapsayan eser yedi cilt halinde basılmış olup (Kahire 1301-1304) fetvaların kenarına verildikleri tarihler de yazılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Cebertî, ʿAcâʾibü'l-âs̱âr, IV, 233; C. Zeydân, Terâcimü meşâhîri'ş-Şarḳ, Kahire 1902, II, 173-176; Serkîs, Muʿcem, II, 1811; Abdurrahman er-Râfiî,

ʿAṣru İsmâʿîl, Kahire 1368/1948, I, 203, 279, 282; II, 278; M. Abdullah İnân, Târîḫu'l-Câmiʿi'l-Ezher, Kahire 1378/1958, s. 188, 252-253; B. Dodge, al-Azhar: A Millennium of Muslim Learning, Washington 1974, s. 114, 116-117; Hacvî, el-Fikrü's-sâmî, II, 193; G. Delanoue, Moralistes et politiques musulmanes dans l'Egypte du XIXe siècle (1798-1882), Caire 1982, I, 134, 136-137, 168-184; el-Ezherü'ş-şerîf fî ʿîdihi'l-elfî, Kahire, ts., s. 219, 248; Ziriklî, el-Aʿlâm (Fethullah), VII, 75-76; Saîd İsmâil Ali, Devrü'l-Ezher fi's-siyâseti'l-Mıṣriyye, Kahire 1986, s.157-158, 163-164, 184-185; Ahmed Teymur Paşa, Aʿyânü'l-ḳarni'r-râbiʿ ʿaşer, Sûse 1988, s. 50-63; Muhyiddin et-Tuʿmî, en-Nûrü'l-ebher fî ṭabaḳāti şüyûḫi'l-Câmiʿi'l-Ezher, Beyrut 1412/1992, s. 116; R. Peters, "Muhammad al-Abbāsī al-Mahdī (d.1897), Grand Muftī of Egypt and His al-Fatāvā al-Mahdiyya", Islamic Law and Society, I/1, Leiden 1994, s. 66-82.

Ahmet Özel

MEHDÎ el-FÂTIMÎ

(bk. UBEYDULLAH el-MEHDÎ).

MEHDÎ el-MUNTAZAR

(المهدي المنتظر)

Muhammed b. el-Hasen b. Alî b. Muhammed el-Mehdî el-Muntazar (gaybeti 260/874)

İmâmiyye Şîası'nca halen gaybet halinde olduğuna, gelecekte mehdî olarak ortaya çıkıp dünyada adaletli bir düzen kuracağına inanılan on ikinci imam.

On birinci imam Hasan el-Askerî'nin ölümünden (ö. 260/874) sonra Şiîler imâmetin kime intikal edeceği hususunda çeşitli gruplara ayrıldı. Bu grupların sayısı kaynaklarda on bir (Şehristânî, I, 170-172), on dört (Nevbahtî, s. 79-94), on beş (Sa'd b. Abdullah el-Kummî, s. 102-116) ve yirmi (Mes'ûdî, Mürûcü'z̠-z̠eheb, IV, 199) olarak gösterilmektedir. Grupların genel düşünceleri şöyle belirtilebilir: 1. Hasan el-Askerî halef bırakmadan vefat etmiş ve imâmeti sona ermiştir. 2. Askerî ölmemiştir, tekrar dönecek ve imâmetini sürdürecek olan Peygamber ailesinin kāimidir. 3. Askerî gerçekte imam olmayıp babası Ali en-Nakī diğer oğlu Muhammed b. Ali'yi imam tayin etmiştir. 4. Askerî'den sonra imamlık küçük kardeşi Ca'fer b. Ali'ye intikal etmiştir. 5. Askerî kendisine halef olarak bir erkek evlât bırakmış olup imâmeti onunla devam edecektir. Bu son telakki bir süre sonra diğerlerinin yerini alarak İmâmiyye'nin resmî görüşünü teşkil etmiştir.

İmâmiyye'nin çoğunluğunun benimsediği rivayetlere göre Hasan el-Askerî'nin halefi olan Muhammed b. Hasan 15 Şâban 255 (29 Temmuz 869) tarihinde Sâmerrâ'da dünyaya geldi. Onun 256 (870), 258 (872), 261 (875) yılında doğduğunu belirten rivayetler zayıf sayılmaktadır. Çeşitli kaynaklarda Sakīl, Saykal, Sevsen, Reyhâne ve Hamt gibi isimlerle anılan annesi Bizans imparatorunun torunlarından olup asıl adı Nercis'tir (Mes'ûdî, İs̱bâtü'l-vaṣıyye, s. 272). Nercis'in Bizans sarayından itibaren geçen hayatı, rüyaları, İslâm'a girişi, müslümanların eline esir düşmesi ve Hasan el-Askerî'ye câriye olması konuyla ilgili eserlerde efsanevî bir tarzda anlatılmaktadır (İbn Bâbeveyh, II, 417-423; Ebû Ca'fer et-Tûsî, s. 208-

214). İmâmiyye Şîası'na göre Hasan el-Askerî, fevkalâde olaylar çerçevesinde dünyaya gelen oğlunun doğumunu Abbâsî baskısından dolayı gizlemiş, çok az sayıda yakını dışında kimseye duyurmamıştır (Küleynî, I, 328, 330, 515-517). Ayrıca tehlikeli olacağı düşüncesiyle adının söylenmesi yasaklanmış, Kāim, Hüccet, Sâhib, Sâhibüzzamân, Mehdi'l-enâm, Halef gibi lakaplarla anılması istenmiştir (a.g.e., I, 327-330, 333, 338, 340; Mes'ûdî, İs̱bâtü'l-vaṣıyye, s. 271).

İmâmiyye âlimleri, Mehdî el-Muntazar'ın Kāim el-Mehdî yahut kaybolduktan sonra ortaya çıkıp dünyayı ıslah edecek kişi olduğu konusunda kendilerince Kur'an, Sünnet ve imamların beyanlarından birçok delil ileri sürmüşlerdir (Küleynî, I, 525-532; İbn Bâbeveyh, I, 252-253, 257-259; II, 408-409). Hasan el-Askerî'nin ölümünün ardından gaybete giren bu imamı bazı Şîa ileri gelenleriyle sefirler dışında kimse görmemiştir. Gaybetten sonra ortaya çıkmanın İdrîs, Sâlih, İbrâhim, Yûsuf ve Mûsâ gibi peygamberlerin sünneti olduğunu söyleyen İmâmiyye'ye göre imamın gaybete girmesinin beş sebebi vardır. Bunların ilki amcası Ca'fer b. Ali tarafından katledilme endişesidir. Bir diğeri gaybetin Şîa için bir imtihan vesilesi

olup Allah tarafından denenmesi, üçüncüsü gaybetin açıklanmasına izin verilmeyen bir sebepten kaynaklanmış olmasıdır. Dördüncü olarak insanların Allah'ın emrettiği yolda gitmemeleri de bir gaybet sebebidir. Bu durumda Allah mahlûkatına gazap ederek imamlarını aralarından çekip alacak ve onları halktan gizleyecektir. Sonuncu sebep diye zikredilen husus da şudur: Tıpkı gizli verilen sadakanın efdal oluşu gibi bâtıl esaslar üzerine kurulan bir idarede gizli imama uymak zâhir imama uymaktan daha üstündür ve bu Şîa için bir lutuf konumundadır. Şiî âlimleri bu açıklamaların hemen hepsi için Ca'fer es-Sâdık'tan rivayetler nakletmişlerdir (Küleynî, I, 336-338; Mes'ûdî, İs̱bâtü'l-vaṣıyye, s. 284; Muhammed b. İbrâhim en-Nu'mânî, s. 174-177; İbn Bâbaveyh, II, 346, 481-482; Meclisî, LII, 91-100; ayrıca bk. GAYBET).

İmâmiyye, Ca'fer es-Sâdık'tan gelen bir rivayete dayanarak (Küleynî, I, 339) gaybeti küçük gaybet (el-gaybetü's-suğrâ) ve büyük gaybet (el-gaybetü'l-kübrâ) olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Küçük gaybet Hasan el-Askerî'nin ölümünün ardından başlamış, 15 Şâban 329 (15 Mayıs 941)

tarihine kadar devam etmiştir. Bu dönemde imam sefir, nâib veya vekil denilen dört görevli tarafından temsil edilmiş olup bunlar imam adına humusu toplamış, ortaya çıkan olayları imama arzedip onun fetvasını yahut beyanlarını (tevkī‘) cemaate ulaştırmıştır. Büyük gaybet halen devam etmekte olup beklenen imam on bir asrı aşan bir zamandan beri gaip bulunmaktadır. Sürenin uzamasının Şîa toplumu üzerinde olumsuz bir etki meydana getireceği düşünülerek konuyla ilgili eserlerde çok yaşayan kimselere dair haberlere yer verilip imamın yaşadığı ispata çalışılmıştır (İbn Bâbeveyh, II, 523-524; Meclisî, LI, 237-293). Mehdî el-Muntazar’ın ortaya çıkacağı zamanı tesbitle ilgili düşünceler yasaklanmış, vakit tayin edenlerin yalancı olduğu belirtilmiştir (Küleynî, I, 368-369). Bununla birlikte Muhammed el-Bâkır ve Ca‘fer es-Sâdık’tan nakledilen rivayetlerde tek yıllarda Mekke’de zuhur edeceği kaydedilmiştir. Ortaya çıkış alâmetlerine geniş yer verilen Şiî kaynaklarında pek çoğu müphem olmak üzere bir kısmı gerçekleşmiş yetmiş kadar alâmet zikredilmiştir (DİA, XIII, 410-412). Günümüz İmâmî Şiîleri on ikinci imamın adı anıldığında “accelellāhu fereceh” (Allah zuhurunu çabuklaştırsın) ifadesini kullanırlar, dualarında da dünyanın belâ ve sıkıntılarla dolduğunu belirterek artık imamın gelip insanları bu durumdan kurtarması için niyazda bulunurlar. İbn Haldûn kendi zamanında, Sâmerrâ’da imamın kaybolduğu yerin kapısına her gün ikindi namazından sonra ortaya çıktığında binmesi için bir at getirildiğini, zuhuru için dua edildiğini, zuhuru gerçekleşmeyince işin ertesi güne bırakıldığını kaydeder (Muḳaddime, II, 591-592). Bazı âlimler, Muhammed el-Mehdî’nin gerçekte mevcut olmayan hayalî bir kişi olduğunu ileri sürerken (meselâ bk. Takıyyüddin İbn Teymiyye, IV, 87-89) çağdaş Şiî âlimlerinin bir kısmı da (Ahmed el-Kâtib, tür.yer.) bu düşünceyi Şîa kelâmcılarının icat ettiğini belirterek aynı görüşe katılır (bk. MEHDÎ).

Mehdî el-Muntazar’ın doğumu, imâmeti ve gaybetiyle ilgili olarak yazılan eserler iki kısma ayrılır. a) Gaybeti suğrâ döneminde yazılanların bazıları şunlardır: İbrâhim b. İshak en-Nihâvendî (ö. 286/899), el-Ġaybe; Abdullah b. Ca‘fer el-Himyerî, el-Ġaybe mine’l-ḫayre; İbn Bâbeveyh el-Kummî, el-İmâme ve’t-tebṣıra mine’l-ḫayre (Kum 1985); Küleynî el-Kâfî fî ʿilmi’d-dîn “el-Hücce” bölümü. b) Gaybeti suğrâdan sonra yazılanlar da şöylece sıralanabilir: Muhammed b. İbrâhim b. Ca‘fer en-Nu‘mânî (ö. 360/970), Kitâbü’l-Ġaybe (nşr. Ali Ekber el-Gaffârî, Tahran, ts.); Şeyh Sadûk, Kemâlüddîn ve temâmü’n-niʿme (Kum 1405); Şeyh Müfîd, el-Fuṣûlü’l-

ʿaşere (ʿİddetü resâʾil içinde, Kum, ts.); Şerîf el-Murtazâ, Mesʾele vecîze (İng. trc. ve neşri, A. Sachedina, St.I, XLVIII, s. 117-124); Ebû Ca‘fer et-Tûsî, Kitâbü’l-Ġaybe (nşr. İbâdullah et-Tahrânî - Ali Ahmed Nâsıh, Kum 1411). Bu son eser mevcut çalışmaların en önemlilerinden biri olup müellifi meseleye hem aklî hem naklî yönden yaklaşmaya çalışmaktadır. Sonraki eserler genellikle bu kaynaklara dayanmaktadır. Konuyla ilgili çağdaş eserlerin bir kısmı da şunlardır: Murtazâ el-Kazvînî, el-Mehdî el-Muntaẓar (Kerbelâ 1931); Necmeddin Ca‘fer Askerî, el-Mehdî el-Mevʿûd el-Muntaẓar (Tahran 1981); Muhammed es-Sadr, Târîḫu’l-ġaybeti’ṣ-ṣuġrâ ve târîḫu’l-ġaybeti’l-kübrâ (Beyrut 1392/1972, 1402/1982); Jassim M. Hussain, The Occultation of the Twelfth Imam (Cambridge 1982); Mustafa Öz, İmâmiyye Şîası’nda Onikinci İmam ve Mehdi İnancı (İstanbul 1995).

BİBLİYOGRAFYA

Sa‘d b. Abdullah el-Kummî, el-Maḳālât ve’l-fıraḳ (nşr. M. Cevâd Meşkûr), Tahran 1963, s. 102-116; Nevbahtî, Fıraḳu’ş-Şîʿa, s. 79-94; Küleynî, el-Uṣûl mine’l-Kâfî (nşr. Ali Ekber el-Gaffârî), Beyrut 1401, I, 327-330, 333, 336-339, 340, 368-369, 515-517, 525-532; Mes‘ûdî, Mürûcü’ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), IV, 199; a.mlf., İs̱bâtü’l-vaṣıyye, Beyrut 1409/1988, s. 271-287; Muhammed b. İbrâhim en-Nu‘mânî, Kitâbü’l-Ġaybe (nşr. Ali Ekber el-Gaffârî), Tahran, ts., s. 174-177; İbn Bâbeveyh, Kemâlü’d-dîn ve temâmü’n-niʿme (nşr. Ali Ekber el-Gaffârî), Kum 1405, I-II, tür.yer.; Şeyh Müfîd, el-İrşâd, Beyrut 1399/1979, s. 346-366; Ebû Ca‘fer et-Tûsî, Kitâbü’l-Ġaybe (nşr. İbâdullah et-Tahrânî - Ali Ahmed Nâsıh), Kum 1411, s. 208-214, 229-444; Şehristânî, elMilel (Kîlânî), I, 170-172; Tabersî, İʿlâmü’l-verâʾ (nşr. Ali Ekber el-Gaffârî), Beyrut 1399/1979, s. 393-435; Takıyyüddin İbn Teymiyye, Minhâcü’s-sünne (nşr. M. Reşâd Sâlim), Riyad 1406/1986, IV, 87-89; İbn Haldûn, Muḳaddime, II, 591-592; Meclisî, Biḥârü’l-envâr, Beyrut 1401, LI, 237-293; LII, 91-100; Muhammed es-Sadr, Târîḫu’l-ġaybeti’ṣ-ṣuġrâ, Beyrut 1392/1972, tür.yer.; Abdulaziz Abdulhussein Sachedina, Islamic Messianism, The Idea of the Mahdi in Twelver Shi’ism, Albany 1981, tür.yer.; J. M. Hussain, The Occultation of the Twelfth Imam, New York 1982, tür.yer.; Mustafa Öz, İmamiyye

Şiası’nda Onikinci İmam ve Mehdi İnancı, İstanbul 1995, tür.yer.; Ahmed el-Kâtib, Teṭavvürü’l-fikri’s-siyâsî eş-Şîʿî, Londra 1997, tür.yer.; J. G. J. ter Haar, “Muḥammad al-Ḳāʾim”, EI^{2} (İng.), VII, 443; Avni İlhan, “Gaybet”, DİA, XIII, 410-412.

Mustafa Öz

MEHDÎ es-SENÛSÎ

(bk. SENÛSÎ, Mehdî).

MEHDÎ es-SÛDÂNÎ

(bk. MUHAMMED AHMED el-MEHDÎ).

MEHDÎ b. TÛMERT

(bk. İBN TÛMERT).

MEHDÎ el-VEZZÂNÎ

(bk. VEZZÂNÎ).

MEHDÎ-BİLLÂH

(المهدي بالله)

Ebû Abdillâh Muhammed el-Mehdî-Billâh b. Abdillâh el-Mansûr b. Muhammed el-Hâşimî el-Abbâsî (ö. 169/785)

Abbâsî halifesi (775-785).

126 (744) veya 127 (745) yılında Hûzistan'ın Îzec kasabasında doğdu. Halife Ebû Ca'fer el-Mansûr'un oğludur. Annesi, eski Himyerî hükümdarları ailesine mensup

Ervâ bint Mansûr el-Himyeriyye adlı Yemenli bir Arap'tı. Ailesiyle birlikte önce Humeyme'ye, Abbâsî devriminin ardından Kûfe'ye gelen Mehdî-Billâh küçük yaştan itibaren babasının özel ilgisiyle yetiştirildi. Babası tarafından Horasan valiliğinden azledilince isyan eden Abdülcebbâr el-Ezdî'nin yerine 141 (758) yılında bölgeye gönderildi. Hâzim b. Huzeyme'yi isyanı bastırmakla görevlendiren Mehdî-Billâh Nîşâbur'da konakladığı sırada Abdülcebbâr Merverrûz yakınlarında tutuklandı. Mehdî'nin Bağdat'a gönderdiği Abdülcebbâr Halife Mansûr'un emriyle öldürüldü. Mehdî daha sonra Taberistan'ı fethetmek üzere görevlendirildi. Hâzim b. Huzeyme ve Ömer b. Alâ gibi kumandanlar vasıtasıyla Taberistan'ı ele geçiren (141/758) Mehdî 144'te (761) kısa bir süre için Irak'a geldi ve amcası Ebü'l-Abbas es-Seffâh'ın kızı Rayta ile evlendi. Ertesi yıl Ali evlâdından Muhammed en-Nefsüzzekiyye'ye destek için isyan eden kardeşi İbrâhim b. Abdullah'ın kuvvetlerine karşı babasının isteği üzerine Hâzim b. Huzeyme kumandasındaki bir orduyu Rey'den Ahvaz'a sevketti. 151 (768) yılına kadar toplam on yıl süreyle Horasan bölgesinde kalan Mehdî Rey şehrinde ikamet etti. Bu süre içinde savaşlara fiilen katılmaktan ziyade bölge ile başşehir arasındaki irtibatın devamını sağlamaya çalıştı. Horasan'dan dönünce ailesi ve yakın çevresiyle birlikte Bağdat'ın doğusunda kendisi için inşa edilmeye başlanan Rusâfe'ye yerleşti. Babası, kardeşi Ebü'l-Abbas es-Seffâh'ın kendisinden sonra halife olmak üzere veliaht tayin ettiği yeğeni Îsâ b. Mûsâ'nın yerine oğlu Mehdî'yi getirmek istiyordu. Îsâ b. Mûsâ,

147’de (764) Mansûr’un ve Horasan askerlerinin baskısı sonucu veliahtlık önceliğini Mehdî’ye bırakmak zorunda kaldı. 151 (768) yılında Mehdî için veliahtlık biatı yenilendi. Babası tarafından 153’te (770) hac emirliğiyle görevlendirilen Mehdî, 155 (772) yılında babasının isteği üzerine Fırat’ın doğu kıyısında Rakka yakınlarında Râfika şehrini kurdu. Babası hacca giderken 6 Zilhicce 158’de (7 Ekim 775) ölünce Mehdî herhangi bir muhalefetle karşılaşmadan Bağdat’ta tahta çıktı.

Mehdî, halife olduktan sonra başta hanımı Hayzürân olmak üzere çevresi ve Horasanlı askerlerin de isteği doğrultusunda Îsâ b. Mûsâ’nın yerine oğlu Mûsâ’yı ve onun ardından diğer oğlu Hârûn’u veliaht yapmak için uğraştı. Halifenin saraya davetine icabet etmeyen Îsâ b. Mûsâ, 159 (776) yılında merkezden gönderilen kuvvetlerle Kûfe’den getirilip veliahtlıktan vazgeçmeye zorlanınca Muharrem 160’ta (Kasım 776) Mûsâ el-Hâdî lehine veliahtlıktan çekilip Rusâfe Camii’nde biat etmek zorunda kaldı. Kendisine çok miktarda para (10 milyon dirhem) ve arazi tahsis edildi. Mehdî, 166 (782-83) yılında oğlu Mûsâ’dan sonra diğer oğlu Hârûn’un veliahtlığı için biat aldı ve ona Reşîd lakabını verdi.

Babasından zengin bir hazine, güçlü bir idare ve huzuru geniş ölçüde sağlanmış bir ülke devralan Mehdî tahta çıktığında katil, cinayet, gasp ve anarşi suçlarından mahkûm olanlar dışında babası döneminde hapse atılanları serbest bıraktı. Dinî motiflere babası ve amcasından daha fazla ağırlık verdi. Muhammed en-Nefsüzzekiyye’nin kullandığı “mehdî” unvanını kullanması bu açıdan önemlidir. Sahip olduğu siyasî tecrübenin yanı sıra uzun yıllar bölgede kalmış olması dolayısıyla Horasan kuvvetleriyle dostluk kuran, mensup olduğu Abbâsî ailesi ve devlet yönetiminde etkili diğer güçlerle iyi ilişkiler içerisinde bulunan Mehdî-Billâh babasının politikalarını genel olarak sürdürdü.

Mehdî-Billâh zındıklara karşı mücadeleye önem verdi. Zındık olarak bilinen birçok kimseyi sorgulayarak cezalandırdı. Çeşitli şekillerde zındıklıkla suçlananları hapse attı veya ortadan kaldırdı, bazılarını da tövbe ettikleri için affetti. Zındıkların faaliyetlerine engel olmak ve isyanları bastırmak amacıyla Dîvânü’z-Zenâdıka’yı kurdu. Mehdî-Billâh döneminde zındıklıkla suçlananlar arasında Vezir Ebû Ubeydullah Muâviye b. Ubeydullah’ın oğlu Muhammed (veya Abdullah, Sâlih), yine Mehdî’nin

yardımcılarından Dâvûd b. Ravh b. Hâtim, İsmâil b. Süleyman b. Mücâlid, Zâide b. Ma‘n b. Zâide, Dâvûd b. Dâvûd b. Ali, Ya‘kūb b. Fadl el-Hâşimî ve Ca‘fer b. Ziyâd el-Ahmer gibi isimler yer almaktadır. Tenâsüh inancına sahip olup ulûhiyyet iddia eden Mukanna‘ Horasan bölgesinde çok sayıda taraftar buldu ve 159 (776) yılında ayaklandı. Mehdî-Billâh’ın Mukanna‘ üzerine gönderdiği kumandanlar başarılı olamadılar. Mukanna‘ isyanı ancak 161’de (778) Horasan Valisi Muâz b. Müslim tarafından bastırılabildi.

Mansûr döneminde ciddi tehlike oluşturan, idam ve hapis dahil çeşitli şekillerde cezalandırılan Ali evlâdına ve taraftarlarına karşı ılımlı bir siyaset izleyen Mehdî-Billâh onları yanına çekmeye çalıştı. Tahta çıktığında hapiste bulunan Ali evlâdını serbest bıraktı. Muhammed en-Nefsüzzekiyye isyanına destek verdikleri için babasının iptal ettiği Mekke ve Medine’ye ait imtiyazları tekrar verdi. Hicaz halkına ve Ali evlâdına yardımda bulundu. Babası döneminde Ali evlâdının elinden alınan mülkleri iade etti ve onlara yeni araziler verdi. Mehdî-Billâh’ın izlediği bu siyasetin olumlu sonuçları görüldü. Onun döneminde Ali evlâdının önemli bir isyanı görülmedi. Mehdî-Billâh’ın bu konudaki başarısında veziri Ya‘kūb b. Dâvûd’un payı büyüktür. Ali evlâdına karşı muhabbet besleyen ve özellikle Zeydîler’e destek veren bir aileden gelen Ya‘kūb, Mehdî-Billâh tahta çıktığında hapisten çıkarıldı ve halifenin en yakın danışmanlarından biri oldu. Ebû Ubeydullah Muâviye b. Ubeydullah’tan sonra da vezirliğe tayin edildi (163/780). Bu görevi sırasında devlet yönetiminde ve merkeztaşra ilişkilerinde çok etkili hale gelen Ya‘kūb, 166 (782-83) yılında vezirlikten azledilip hapsedilinceye kadar Ali evlâdı ile halife arasında irtibatı sağlamaya devam etti. Ya‘kūb, Ali evlâdından isyan eden İbrâhim b. Abdullah’ın oğlu olup Mansûr döneminde kendisiyle birlikte hapis yatan ve isyanından çekinildiği için Mehdî-Billâh tarafından bir süre daha hapiste tutulan, ancak bir yolunu bulup kaçan Hasan b. İbrâhim için de halife nezdinde girişimde bulunarak serbest bırakılmasını sağladı.

Mehdî-Billâh, 160 (777) yılında Ya‘kūb b. Dâvûd’la birlikte hac için Mekke’de bulunduğu sırada yanına gelen Hasan b. İbrâhim’e karşı cömert davrandı ve kendisine Hicaz’daki savafîden iktâ verdi. Kâbe’nin örtüsünü yeniledi. Haremeyn halkına bol miktarda giyecek (150.000 adet) ve para (30 milyon dirhem) yardımında bulundu. Medineliler’den 500 kişilik özel bir muhafız birliği oluşturarak Bağdat’a getirdi, onları maaşa bağladı ve

iktâlar verdi. Haremeyn şehirleriyle Yemen arasındaki ilk posta teşkilâtını (berîd) kurdu.

Onun döneminde Bizans'a yönelik seferlere önem verildi. 159'da (776) halifenin amcası Abbas b. Muhammed, 160 (777) ve 161 (778) yıllarında Sümâme b. Velîd el-Absî, 162'de (779) Hasan b. Kahtabe, 164'te (781) Abdülkebîr b. Abdülhamîd b. Abdurrahman kumandasında Anadolu'ya seferler düzenlendi. Halife, oğlu Hârûnürreşîd'i 163 (780) ve 165 (781-82) yıllarında ünlü kumandan ve devlet adamlarının da yer aldığı orduların

başında Bizans'a karşı sefere gönderdi. Hârûnürreşîd'in seferleri sırasında birçok kale ele geçirilerek İstanbul Boğazı'nın doğu yakasındaki Khalkedon'a (Kadıköy) kadar ulaşıldı. Henüz küçük yaştaki oğlu VI. Konstantinos adına Bizans'ı yönetmekte olan Irene, yıllık 70.000 (veya 90.000) dinar vergi karşılığında üç yıl süreli bir barış anlaşması yapmak zorunda kaldı.

Mehdî-Billâh, 159 (776) yılında Abdülmelik b. Şihâb kumandasında yaklaşık 9000 kişilik bir orduyu Basra'dan deniz yoluyla Sind'e gönderdi. 160'ta (777) Sind'e varan ve Bârbed şehrini fetheden ordu dönüş yolunda fırtınaya yakalanarak büyük zayiat verdi. Öte yandan Ahmed b. Esed kumandasında Fergana'ya sevkedilen ordu bölgenin başşehri Kâsân'ı ele geçirdi.

Ömrünün sonlarına doğru Mehdî-Billâh, hanımı Hayzürân'ın ısrarı ve Bermekîler'in de desteğiyle veliahtlık konusunda oğlu Hârûnürreşîd'i yeğeni Mûsâ'nın önüne geçirmek istedi. Ancak bunu başaramadan 22 Muharrem 169'da (4 Ağustos 785) Mâsebezân'da vefat etti. Av sırasında geçirdiği bir kaza veya zehirlenme sonucu öldüğüne dair rivayetler bulunmaktadır.

Babasının aksine cömertliğiyle tanınan Mehdî-Billâh bunu israf olarak değerlendirenlere itibar etmemiştir. Devlet kurumlarının organizasyonuna önem vermiş, devletin gelir ve giderlerinin muhasebe ve denetlenmesini düzenlemek amacıyla 162 (779) yılında Dîvânü'z-zimâm'ı kurmuş, 168'de de (784-85) Dîvânü zimâmi'l-ezimme adıyla yeni bir divan oluşturarak taşra eyaletlerindeki zimâm divanlarını buraya bağlamıştır. Bu dönemde

kâtipler ve mevâlî devlet yönetiminde etkili hale gelmiştir. Kâtipler arasında Bermekîler’den Hâlid b. Bermek ile Hârûnürreşîd’e hoca ve kâtip tayin edilen oğlu Yahyâ’nın, mevâlîden de Mansûr’un hâcibi olup onun ölümü üzerine Mehdî-Billâh için biat alan Rebî‘ b. Yûnus’un önemi büyüktür. İlk icraatları sırasında Rusâfe’deki camiyi tamamlatan Mehdî-Billâh daha sonra Basra Camii ile Mescidi Harâm, Mescidi Nebevî ve Mescidi Aksâ’yı genişletmiş, Irak-Hicaz arasındaki hac yollarının bakımı, güvenliği, yol boyunca hacıların konaklama ve su ihtiyaçlarının temini için çalışmalar yaptırmış, Bizans’ı hedef alan seferlere ağırlık vermiş, hac ve cihad gibi dinî hususlara verdiği önem onun halk nezdindeki itibarını yükseltmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Halîfe b. Hayyât, et-Târîḫ (Ömerî), s. 436-445; Belâzürî, Fütûh (Fayda), bk. İndeks; Ya‘kūbî, Târîḫ, II, 392-403; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), VII, 508, 517, 639; VIII, 37, 46, 110-186; Cehşiyârî, el-Vüzerâ᾿ ve’l-küttâb, s. 141-166; Mes‘ûdî, Mürûcü’ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), III, 319-334; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, VI, 32-87; İbn Hallikân, Vefeyât, VII, bk. İndeks; İbnü’t-Tıktakā, el-Faḫrî, s. 143-145, 179-188; Ahmed Ferîd Rifâî, ᶜAṣrü’l-Me᾿mûn, Kahire 1927, I, 101-106; E. L. Daniel, The Political and Social History of Khurasan under Abbasid Rule: 747-820, Chicago 1979, bk. İndeks; J. Lassner, The Shaping of Abbasid Rule, Princeton 1980, bk. İndeks; H. Kennedy, The Early Abbasid Caliphate, A Political History, London 1981, s. 96-109; a.mlf., “al-Mahdī”, EI² (İng.), V, 1238-1239; “Mehdî”, Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi, İstanbul 1986, III, 104-117; Abdülazîz ed-Dûrî, el-ᶜAṣrü’l-ᶜAbbâsiyyü’l-evvel, Beyrut 1997, s. 84-100; M. Chokr, İslâm’ın Hicrî İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar (trc. Ayşe Meral), İstanbul 2002, s. 102-118, ayrıca bk. İndeks; Ahmet Güzel, Abbâsî Halifesi Mehdî b. Mansûr ve Siyâsî Yönü (doktora tezi, 2002), SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Muhammed Qasim Zaman, “Routinization of Revolutionary Charisma: Notes on the ᶜAbbāsid Caliphs al-Mansūr and al-Mahdī”, IS, XXIX/3 (1990), s. 251-275; K. V. Zetterstéen, “Mehdî”, İA, VII, 480-481.

Nahide Bozkurt

MEHDÎ-BİLLÂH el-ÜMEVÎ

(المهدي بالله الأموي)

Ebü'l-Velîd Muhammed b. Hişâm b. Abdilcebbâr b. Abdirrahmân en-Nâsır (ö. 400/1010)

Endülüs Emevî halifesi (1009-1010).

366'da (976-77) doğdu. Babası III. Abdurrahman'ın torunlarından Hişâm b. Abdülcebbâr, annesi Müzne adlı İspanyol asıllı bir câriyedir. Hânedana mensup olmasına rağmen gençlik yıllarını daha çok Kurtuba'nın (Cordoba) gelir düzeyi düşük kesimlerinden serkeş gençlerle geçirdi. Emevî hânedanının bazı mensuplarınca, gerçek iktidarı elinde tutan hâcib Âmirî ailesine karşı gizlice yürütülen muhalefetin halife adayı olan babasının 397'de (1006) Hâcib Abdülmelik b. Mansûr el-Âmirî tarafından öldürülmesinin ardından muhalefetin başına getirildi. Üç yıl içerisinde muhalefet hareketine canlılık kazandıran ve taraftarlarının sayısını çoğaltan Muhammed b. Hişâm, Hâcib Abdurrahman b. Mansûr el-Âmirî'nin Leon seferine çıkmasını fırsat bilerek Kurtubalılar'ın da sağladığı destekle 17 Cemâziyelevvel 399'da (17 Ocak 1009) Medînetüzzehrâ'yı ele geçirdi ve II. Hişâm'ı tahttan indirerek Mehdî-Billâh unvanıyla kendini halife ilân etti. Bu arada hilâfet sarayını yağmalamak isteyen Kurtubalılar'ı hâcibin oturduğu Âmirîler'in sarayı Medinetüzzâhire'ye yönlendirdi ve Medînetüzzehrâ'ya alternatif olarak inşa edilen bu görkemli saray iki gün içinde yağmalanarak yıkıldı. Kurtuba'da gerçekleşen darbeden Tuleytula'da (Toledo) iken haberdar olan Hâcib Abdurrahman, bölge halkını II. Hişâm'ı tekrar tahta oturtmak için yapacağı mücadeleyi desteklemeye çağırdıysa da olumlu cevap alamadı; hatta ordusundaki Berberî askerlerin büyük çoğunluğu Kurtuba'daki ailelerinin âkıbetini düşünerek onu terkettiler. Abdurrahman'la birlikte bulunan başkadı (kādılcemâa) Ebü'l-Abbas İbn Zekvân da mâsum insanların kanının akıtılmasına sebep olacağı gerekçesiyle Kurtuba'daki yeni yönetime savaş açılmasına karşı çıktı. Hâcib Abdurrahman, buna rağmen az sayıdaki askeriyle Kurtuba yakınlarındaki Armilat'a kadar geldi; fakat burada tehlikenin büyüklüğünü

anlayıp bir manastıra sığındı. Abdurrahman'ın yakalanıp öldürülmesiyle (399/1009) Mehdî-Billâh otuz üç yıldır süren Âmirî tahakkümüne son vermiş oldu; bu durum Kurtuba'da büyük sevinç gösterileriyle karşılandı.

Mehdî-Billâh, daha önce hâciblerin Berberîler'le Sakālibe'den teşkil ettikleri ordu yerine çoğunluğunu sıradan Kurtubalılar'ın meydana getirdiği bir ordu kurma yoluna gitti. Bu uygulama Kurtubalılar'ı memnun ettiyse de otuz yıldan uzun bir zamandan beri yönetimde ağırlığı hissedilen Berberîler ve Sakālibe gibi iki önemli güç odağının dışlanması, ülkede farklı güç merkezleri arasındaki çatışmaları körükleyecek ve bunun paralelinde siyasî parçalanmayla sonuçlanacak olan bir sürecin başlamasına yol açtı. Kurtubalılar bir süre sonra Berberîler'e ait evlere saldırıya geçtiler. Mehdî-Billâh, katliamı durduracağı yerde halkı kendilerini savunmak için Armelat'a çekilen Berberîler'in üzerine kışkırttı. Sonunda çok sayıda Berberî öldürüldü; evleri yağmalanarak kadın ve çocukları esir alındı. Kendilerine eman vermesine rağmen Mehdî-Billâh'a güvenmeyen Berberîler ona karşı mücadele kararı aldılar. Diğer taraftan Mehdî, Sakālibe'nin büyük bir çoğunluğunu Kurtuba'dan çıkardı, bu durum onları da kendisine düşman etti.

Mehdî-Billâh'ın uygulamalarıyla devlet dengelerinin altını üstüne getirmesi, böylece toplumsal çatışmayı ve bunun sonucunda siyasî istikrarsızlığı körüklemesi

Emevî hânedanı içinde yeni arayışlara sebep oldu. Mehdî-Billâh, bu arayışların ev hapsinde tuttuğu eski halife II. Hişâm'ın adı etrafında kendisine yönelik bir muhalefet hareketine dönüşmesini önlemek için onun öldüğünü ilân etti; ancak buna kimse inanmadı. Bu sırada III. Abdurrahman'ın torunlarından Hişâm b. Süleyman, hilâfete daha lâyık olduğu iddiasıyla Berberîler ile Sakālibe'nin desteğinde ayaklandıysa da başarı kazanamadı ve ailesinden birçok kişiyle birlikte idam edildi. Berberîler bunun üzerine onun yeğeni Süleyman b. Hakem'e bağlılıklarını bildirdiler. Süleyman, sınırdaki bazı kalelerin teslimi karşılığında Kastilya Kralı Sancho Garcia'nın da desteğini sağlayarak Tuleytula'dan Kurtuba üzerine yürüdü (Zilhicce 399 / Ağustos 1009). Mehdî-Billâh'ın çoğunluğunu savaş tecrübesi olmayan halktan insanların teşkil ettiği ordusu Süleyman'ın düzenli ordusu karşısında fazla bir varlık gösteremeden

dağıldı. Kaynaklarda, savaş sırasında aralarında âlimlerin de bulunduğu 10.000 Kurtubalı'nın hayatını kaybettiği, bunlardan 3000'inin Süleyman'ın ordusundaki hıristiyan askerler tarafından kılıçtan geçirildiği belirtilmektedir. Mehdî-Billâh, bu hezimet karşısında iktidarı kaybetmemek için daha önce öldüğünü açıkladığı II. Hişâm'ı saraya getirterek tekrar hilâfet makamına oturttu ve halka da bundan sonra kendisinin yalnızca onun yardımcılığını yapacağını bildirdi. Fakat bunun bir faydası olmadı ve Medînetüzzehrâ'ya giren Süleyman, Müstaîn-Billâh unvanıyla halife ilân edildi (17 Rebîülevvel 400 / 8 Kasım 1009). Böylece Mehdî-Billâh'ın dokuz ay süren birinci halifelik dönemi sona erdi.

Süleyman'ın Kurtuba'yı ele geçirmesi üzerine Mehdî-Billâh, hâlâ kendisine bağlı olan kuzeydeki sınır şehirlerinden Tuleytula'ya kaçmak zorunda kaldı. Onun adına Tuleytula ve civarını yöneten Sakālibe'den Vâzıh'ın kumandası altında düzenli askerlerden oluşan bir ordu bulunmaktaydı. Mehdî-Billâh, halifeliği tekrar ele geçirebilmek için Barselona (Berşelûne) kontundan aldığı yardımla Kurtuba'nın kuzeyinde Akabetülbakar denilen yerde Süleyman'ı ağır bir yenilgiye uğrattı (Şevval 400 / Haziran 1010); ardından Medînetüzzehrâ'ya girerek ikinci defa hilâfet makamına oturdu. Mehdî-Billâh elde ettiği bu galibiyet sonrasında, kendisine karşı en şiddetli mücadeleyi veren ve o sırada Cezîretülhadrâ yolu üzerindeki Vâdîyarû'da (Guadiaro) mevzilenmiş bulunan Berberîler'den tamamen kurtulmak için 30.000'i müslüman, 9000'i hıristiyan askerden oluşan büyük bir orduyla üzerlerine yürüdü; ancak ağır bir yenilgiye uğradı (Zilkade 400 / Haziran-Temmuz 1010) ve Kurtuba'ya çekilerek Berberîler'in yapacağı bir saldırıya karşı şehri tahkim etti. Fakat bu sırada kendisine bağlı Vâzıh, Hayrân ve Anber gibi kumandanlarla arası açıldı; 8 Zilhicce (23 Temmuz) günü onlar tarafından tahttan indirilerek öldürüldü; yerine de tekrar II. Hişâm halife ilân edildi.

Mehdî-Billâh bir devlet adamında bulunması gereken niteliklerden uzak, tecrübesiz, kavgacı ve saldırgan bir insandı. Âmirî ailesine karşı verdiği mücadele ile iktidarın kısa vadede yeniden Emevîler'e geçmesini sağlamış, fakat uzun vadede onların iktidardan tamamen mahrum kalmasıyla neticelenecek olan bir süreci başlatmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Hazm, Cemhere, s. 101-102; Humeydî, Cez̠vetü'l-muḳtebis (nşr. M. Tâvît et-Tancî), Kahire 1386/1966, s. 18-19; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, VIII, 679-682; Abdülvâhid el-Merrâküşî, el-Muʿcib fî telḫîṣi aḫbâri'l-Maġrib (nşr. M. Saîd el-Uryân - M. el-Arabî), Dârülbeyzâ 1978, s. 64-66; İbnü'l-Ebbâr, el-Ḥulletü's-siyerâʾ (nşr. Hüseyin Mûnis), Kahire 1963, II, 5-7; İbn İzârî, el-Beyânü'l-muġrib, III, 50 vd.; Nüveyrî, Nihâyetü'l-ereb (nşr. M. Ebû Dayf Ahmed), Fas, ts., s. 128-136; İbnü'l-Hatîb, Aʿmâlü'l-aʿlâm (nşr. E.Lévi-Provençal), Beyrut 1956, s. 111-116; M. Abdullah İnân, Devletü'l-İslâm fi'l-Endelüs, Kahire 1969, II, 622-649; R. Dozy, Historia de los musulmanes de España, Madrid 1986, III, 216 vd.; C. S. Albornoz, España Musulmana, Madrid 1986, I, 515-534; E. Lévi-Provençal, España Musulmana, Madrid 1987, IV, 457-470; a.mlf., "Mehdî", İA, VII, 482-483; a.mlf., "al-Mahdī", EI² (İng.), V, 1239-1240.

Mehmet Özdemir

MEHDÎLER

(المهديّة)

Sudan’da Muhammed Ahmed el-Mehdî’nin başlattığı, İslâmî ıslahı amaçlayan dinî-siyasî hareket.

Başlangıcından itibaren devrimci bir siyasî tavır takınan bu hareket aslında Sudan’daki Mısır-Türk iktidarı aleyhine tertiplenen bir ayaklanma idi (1881-1898). Bazı araştırmacılar, bunun Mısır veya Mısır’daki iktidar aleyhine değil Vâdinnîl denilen Mısır ve Sudan’a müdahale eden yabancı güçlere karşı bir hareket olduğunu ileri sürmekte, Mısır ve Sudan’daki vatan sever insanların birbirleriyle dostluklarını ve Muhammed Abduh ile hocası Cemâleddîn-i Efgānî’nin bu hareketi desteklemesini buna delil göstermektedirler. Hareketin, Mısır ve Sudan’ı İngiliz hâkimiyetinden kurtaracak tek yol olduğuna inanan Muhammed Abduh ile Cemâleddîn-i Efgānî, el-ʿUrvetü’l-vüs̱ḳā’da (DİA, X, 458 vd.) İngilizler’in Mısır’ı ele geçirdikten sonra Sudan’ı da işgal edecekleri endişesini taşıdıklarını açıklıyorlardı.

Kavalalı Mehmed Ali Paşa, 1821 yılında Sudan’daki birçok kabile ve cemaatin özgürlüğüne son vererek Mısır’ın güneyinde modern bir siyasî otorite kurmuştu. Sudan’ın muhafazakâr toplumu, bu yeni otoriteye ve Mehmed Ali Paşa’nın giriştiği büyük değişim sürecine karşı bir ayaklanma hareketi başlattı. Çünkü Sudan’a gönderilen Mısırlı memurlar beceriksiz ve güvenilmez insanlardı. Ayrıca Sudan’da asırlardan beri devam eden tarikatlara bağlı idare sistemini ve fakihlerin yürüttüğü dinî tedrîsatı bir çırpıda değiştirerek yerine yeni bir sistem oturtmak kolay değildi. Bu sebeple dinî liderler büyük bir rekabet içine girdiler; Muhammed Mehdî de yeni sistemden yararlanarak çocuklarını Ezher’de okutan ve birtakım resmî görevler alan devletin desteklediği bazı eski fakih ailelerine mensup âlimleri “kötü âlimler” diye nitelendirdi.

Hidiv İsmâil’in, Mehmed Ali Paşa’nın son döneminde görülen ve ondan sonraki iktidar tarafından sürdürülen hoşgörünün aksine kendi katı

otoritesini ortaya koyan müstebit tutumu Sudan vatandaşlarıyla Mısır hükümeti arasındaki gerginliği tırmandırdı. Hidivin devlet işlerini yürütmek ve planlarını uygulamak için Batılı hıristiyanları yüksek mevkilerde görevlendirmesi Sudanlılar'da hayal kırıklığına yol açtı. Üst düzeydeki memurlardan biri de hidivin planladığı modern idare sistemini gerçekleştirmekten ve köle ticaretini durdurmaktan sorumlu İngiliz subayı Charles George Gordon'du (Gordon Paşa). 1877-1879 yılları arasında Sudan genel valiliği yapan Gordon Paşa kayda değer bir başarı elde edemedi ve 1879'da Osmanlı hükümeti tarafından Hidiv İsmâil azledilirken onun da işine son verildi. Bunun üzerine yeni tayin edilen görevlilerin zaafından faydalanan isyancılar Sudan'ın tamamına yayıldı, bu uygun ortam Muhammed Mehdî'nin bir siyasî güç olarak ortaya çıkması sonucunu doğurdu.

Mehdî'nin Hartum ve Fâşûdâ bölgesinde müridleri çoğalmaya başladığı sırada

hocası Şeyh Muhammed eş-Şerîf'in oğlunu gösterişli bir düğünle sünnet ettirmesi, Mehdî'nin onu eleştirerek kendisinden ayrılmasına ve müridleriyle beraber Mavi Nil kıyısındaki Müsellemiye şehrinde yaşayan Şeyh el-Karaşî'ye intisap etmesine yol açtı. Orada geniş halk kitlelerine İslâm dinine sarılıp bu fâni dünyada sade bir hayat sürmelerini tavsiye etmeye başladı. Mehdî, mezheplere ve tarikatlara ayrılmanın müslümanlara hiçbir şey kazandırmadığını, aksine İslâm'ın bölünmesine ve zayıflamasına sebep olduğunu vurguluyor, Kur'an ve Sünnet'in esas alınması gerektiğini söylüyordu. Halkın dinî duygularını istismar eden fakihlere düşman kesilen Muhammed Mehdî meydanlarda onların kitaplarını yakmaktan çekinmiyordu. Onun kararlı ve ödün vermeyen bu tutumundan etkilenen Sudanlılar kısa sürede düşüncelerini ve İslâm dinine yeniden dönüş hareketini benimsediler. Mehdî de kendini hilâfet-i kübrânın sahibi ve Resûlullah'ın halifesi olarak ilân etti; talebelerine ise Hulefâ-yi Râşidîn'in halifeleri diyordu. Hükümet taraftarı din adamları ise onun vasıfları hadislerdeki mehdî tanımlamasına uymadığı için mehdîliğini reddetmişlerdi; ancak Muhammed Mehdî, bu davanın kendisine rüyasında gördüğü Hz. Muhammed tarafından bizzat verildiğini iddia ediyordu.

Muhammed Mehdî, Ebâ adası dışında ve Müsellemiye çevresindeki

bölgelerde “Dervişler” (Derâvişe) diye anılan taraftarlarının sayısını çoğaltmaya çalıştı. Daha sonra halifesi olacak olan Abdullah b. Muhammed et-Teâyişî’nin tavsiyesiyle onun kabilesi Teâyişe’nin yaşadığı Sudan’ın batı kesimini dolaştı. Buradaki halkın özellikle Gordon Paşa’nın kendilerine karşı yürüttüğü savaştan dolayı besledikleri düşmanlığı gördü ve kendisine desteklerinin derecesi hakkında fikir edindi. Mehdî’nin bölgede gerçekleştirmeyi düşündüğü faaliyetlerle ilgili haberler Hartum’a ulaşınca Sudan’ın Mısırlı genel valisi Rauf Paşa tedirgin oldu ve onu caydırmak için Hartum’a çağırmak amacıyla küçük bir askerî grup ile birkaç din âlimini görevlendirdi. Ancak Mehdî Hartum’a gitmediği gibi din âlimlerini ve ahaliyi cihada davet ederek iktidara karşı savaş açtı. Rauf Paşa, Mehdî’nin ne kadar büyük bir tehlike oluşturduğunu anlamasına rağmen 1881 Ağustosunda gücünü iyice hesaplamadan onun Hartum’a getirilmesi için 200 asker görevlendirdi. Hükümet kuvvetleriyle ilk defa savaşa giren Mehdî onları bozguna uğrattı; böylece müridlerinin gözünde gerçek mehdî olduğuna dair yerini daha da sağlamlaştırdı. Muhammed Mehdî, zaferinin arkasından hükümetin bu yenilgiyi kabullenemeyeceğini anlayarak müridleriyle beraber Nûbe’deki Kadîr dağına gitti. Bu gidişine hicret, oradaki karşılayıcılarına da ensar adını verip başarılarını Hz. Peygamber’in başarılarına benzetti. Hükümet ise Aralık 1881’den Mayıs 1882’ye kadar yürüttüğü faaliyetlerden herhangi bir sonuç alamadı.

19 Ocak 1883’te Ubeyd şehrini teslim alan Mehdî burayı idare merkezi yaptı. Mısır hükümeti o sırada çok güçsüzdü, İngilizler de Sudan’a askerî müdahale hususunda tereddüt gösteriyorlardı. Nihayet Hindistan’dan dönen General William Hicks, Mısırlı askerlerden oluşan bir gücün başında Beyaz Nil’in engebeli bir bölümünden Kordofan’a doğru yola çıktı, ancak Şeyhân’da yenildi (5 Kasım 1883). Aralık 1883’te Kordofan, Nisan 1884’te Bahrülgazâl bölgelerine giren Mehdî, Batı Sudan’ın tartışılmaz lideri haline geldi. Bunun üzerine Muhammed Mehdî’nin güney tarafını da ele geçirmesinden endişelenen İngiliz hükümeti Gordon Paşa’yı gerekli tedbirleri almakla görevlendirdi; Hidiv Tevfik de onu Sudan’a genel vali tayin ederek oradaki asayiş ve güvenliği sağlamaktan sorumlu tuttu. Gordon Paşa Hartum’da hemen hazırlıklara başladıysa da Osman Dikne’nin başarılı çıkışıyla Kızıldeniz’i Nil nehrine ulaştıran yolu kapatması ve Nil kenarındaki Berber kasabasıyla çevresinin 1884 Mayısında Mehdî’ye bağlı kuvvetlerin eline geçmesi Nil boyunca kuzeye giden ana yolun kesilmesine

yol açtı. Bu yüzden Mehdî'nin Hartum üzerindeki baskısı daha da arttı, uzun bir kuşatmadan sonra şehir ele geçirilerek Gordon Paşa öldürüldü. Fakat Gordon Paşa'yı verip Mısır'ın millî önderlerinden Urâbî Paşa'yı İngiliz esaretinden kurtarmak isteyen Mehdî kendisinin bilgisi dışında yapılan bu işten çok rahatsız olmuştu.

Başşehir Hartum'un düşmesiyle Sudan'ın bütün bölgelerine hâkim olan Muhammed Mehdî idare merkezini buradan Omdurman'a (Ümmüdürmân) nakletti. Onun 22 Haziran 1885'te ölümü üzerine yerine Abdullah b. Muhammed et-Teâyişî seçildi. Teâyişî, hâkimiyetini sağlama aldıktan sonra Mehdî'nin ölümüyle duraklayan fetih faaliyetlerine tekrar başladı ve yeniden cihad ilân etti. Onun en büyük hedefi Mısır'ı İngilizler'in elinden kurtarmaktı. Bu amaçla bir saldırı başlattıysa da başarı sağlayamadı; gönderdiği ordu 3 Ağustos 1889'da Vâdîhalfâ'nın kuzey kesiminde İngilizler tarafından tamamen yok edildi. Bu yenilgi, Mehdîler'in kurdukları devletin askerî sürecinin sona ermesinin başlangıç noktasını oluşturdu. On yıl içerisinde çeşitli çarpışmaları kazanan İngilizler, nihayet Lord Kitchener kumandasındaki Mısır-İngiliz ortak ordusuyla Omdurman'ı kanlı bir savaştan sonra ele geçirdiler (1898). Teâyişî Kordofan'a kaçmayı başardıysa da 22 Kasım 1899'da bir çarpışma sırasında öldürüldü.

İngiliz-Mısır orduları Sudan'ı ele geçirerek Mehdîler Devleti'ne son vermişlerse de Mehdîlik özellikle Batı Sudan'da güçlü bir biçimde etkisini sürdürmüştür. 1899-1916 yılları arasında Sudan'ı yönetmekle görevlendirilen General O. Charles Wingate bu hareketi yasaklamış, yaşamakta olan liderlerini hapse attırmış ve bütün dinî isyan hareketlerini şiddetle bastırmıştır. Ancak Mehdîlîk, Mehdî'nin ölümünden sonra dünyaya gelen oğlu Abdurrahman'ın şahsında yeni bir tavırla tekrar ortaya çıkmıştır. Çok zeki bir insan olan Abdurrahman kendisine uhrevî bir rol seçmiş ve Batı'da eğitim gören Mehdî

taraftarları onu millî kahraman ilân ederek 1945'te kurdukları Ümmet Partisi'nin başkanlığına getirmişlerdir. Sudan tarihinde önemli bir rol oynayan Mehdîler'in etkisi bugüne kadar süregelmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye’de Muhammed Ahmed Mehdî’ye ait 5303 nolu dokümanlar; F. R. Wingate, Mahdizm and the Egyptian Sudan, London 1891; İsmâil Abdülkādir el-Kürdüfânî, Saʿâdetü’l-müstehdî bi-sîreti’l-İmâm el-Mehdî (nşr. M. İbrâhim Ebû Sâlim), Beyrut 1972; a.e.: The Life of the Sudanese Mahdi (trc. H. Shaked), New Brunswick 1978; a.mlf., el-Ḥarbül-Ḥabeşiyye es-Sûdâniyye (1885-1888): eṭ-Ṭırâzü’l-menḳūş bi-büşrâ ḳatli Yuḥannâ meliki’l-cüyûş (nşr. M. İbrâhim Ebû Sâlim - M. Saîd el-Kaddâl), Hartum 1972; Ch. Neufeld, A Prisoner of the Khaleefa: Twelwe Years’ Captivity at Omdurman, London 1899; İbrâhim Fevzî, es-Sûdân beyne yedey Gordon ve Kitchner, Kahire 1319; Neûm Şukayr, Târîẖu’s-Sûdân, Kahire 1903, tür.yer.; H. C. Jackson, Osman Digna, London 1926; J. S. Trimingham, Islam in the Sudan, London 1949; Celâl Yahyâ, es̱-S̱evretü’l-Mehdiyye ve uṣûlü’s-siyâseti’l-Britâniyye fi’s-Sûdân, Kahire 1959; R. O. Collins, The Southern Sudan: 1883-1898, New Haven-London 1962; M. İbrâhim Ebû Sâlim, Menşûrâtü’l-Mehdiyye, [baskı yeri yok] 1969; a.mlf., Müẕekkirâtü ʿOs̱mân Duḳna, Hartum 1974; G. Warburg, The Sudan under Wingate, London 1971; M. Saîd el-Kaddâl, el-Mehdiyye ve’l-Ḥabeşe, Hartum 1973; Avad Abdülhâdî el-Atâ, Târîẖu Kurdufân es-siyâsî, Hartum 1973; Mûsâ Mübârek el-Hasan, Târîẖu Dârfûr es-siyâsî, Hartum, ts.; F. Rehfich, “Omdurman During the Mahdiya”, Sudan Notes and Records, XLVIII (1967), s. 33-61; P. M. Holt, “al-Mahdiyya”, EI^{2} (İng.), V, 1247-1253; el-Mevsûʿatü’l-müyessere fi’l-edyân ve’l-meẕâhibi’l-muʿâṣıra, Riyad 1972, s. 465-472; Hayreddin Karaman, “Efgānî, Cemâleddin”, DİA, X, 458 vd.

Eymen Fuâd Seyyid

MEHDÎLER

1159-1174 yılları arasında Yemen'de hüküm süren bir İslâm hânedanı.

Hânedanın kurucusu Ali b. Mehdî, sonradan başşehirleri olan Zebîd'in Anbere köyünde doğdu; babasından İslâmî ilimleri öğrendi. Hac maksadıyla gittiği Hicaz'da İslâm dünyasının çeşitli yerlerinden gelen âlimlerle tanıştı ve onlardan ilim tahsil etti. Yemen'e döndüğünde uzlete çekilerek zühd ve takvâ yolunu seçip halka dinî öğütlerde bulundu. Mehdîler'le ilgili başlıca kaynak olan Târîḫu'l-Yemen'in müellifi çağdaşları Umâre el-Yemenî'ye göre Ali b. Mehdî, 531 (1137) yılından itibaren Zebîd sahilindeki faaliyetleri ve konuşmalarıyla dikkat çekti. Onun ileride olacaklarla ilgili söylediklerinin gerçekleştiğini gören halk kendisine gönülden bağlanmaya başladı. Daha sonra şöhretinin gittikçe artması üzerine Zebîd'de hüküm süren Necâhî Emîresi Ümmü Fâtik Alem'in emriyle ailesi, akrabaları ve himayesi altında olanlarla birlikte vergiden muaf tutuldu (536/1141-42). Umâre el-Yemenî, bu sayede onların kısa bir süre içinde imtiyazlı bir konuma geldiklerini ve durumlarının çok iyileştiğini söyler.

Ali b. Mehdî, Necâhîler'e karşı eyleme geçecek güce sahip olduğu kanaatine varınca etrafına topladığı 40.000 yeminli adamıyla birlikte Kedrâ şehri üzerine yürüdü. Ancak Necâhî kumandanı İshak b. Merzûk'a yenildi ve çok sayıda askeri öldürüldü. Sonuçta dağlık bölgeye çekilerek 541 (1146) yılında Ümmü Fâtik Alem'in, devlet adamlarına ve dönemin fakihlerine rağmen etrafındakilerle birlikte Tihâme'ye dönmesine izin vermesine kadar orada ikamet etmek zorunda kaldı. Ardından birkaç yıl vergiden muaf olarak topraklarını işletmeye devam etti; bir taraftan da hutbelerinde taraftarlarına hurûc vaktinin geldiğini söylüyordu.

Ümmü Fâtik Alem öldüğünde (545/1150) Ali b. Mehdî ve taraftarları dağlık bölgelerden Zebîd şehrine ve Tihâme çevresindeki topraklara yönelik amansız bir mücadele başlattılar. Kendisiyle Tihâme'den gelenleri "muhâcirîn" ve yöre halkını "ensar" diye isimlendiren Ali b. Mehdî, Zû Cible şehrinde yaşayan Aden hâkimi Dâî Muhammed b. Sebe'nin yanına

giderek Zebîdliler'e karşı yardım talebinde bulunduysa da olumlu cevap alamadı. Ancak Zû Cible'den döndüğünde Necâhî reislerinden Sürûr el-Fâtikî'yi ortadan kaldırmaya muvaffak oldu (551/1156); arkasından da Zebîd'i kuşattı. Zebîdliler kuşatma karşısında şiddetle direndiler ve Sa'de hâkimi Zeydî İmamı Mütevekkil-Alellah Ahmed b. Süleyman'dan yardım istediler. Mütevekkil-Alellâh da reisleri Fâtik b. Muhammed b. Fâtik'i öldürmeleri ve kendisini hükümdar yapmaları şartıyla isteklerini kabul etti. Zebîdliler 553 (1158) yılında Fâtik'i öldürdüler, ancak Mütevekkil-Alellah onlara yardımcı olamadı. Bunun üzerine Ali b. Mehdî, 14 Receb 554'te (1 Ağustos 1159) Zebîd'e girmeyi ve Necâhî (Benî Necâh) Devleti'ne son vermeyi başardı. Fakat kendisi de iki ay sonra Şevval 554'te (Ekim-Kasım 1159) vefat etti.

Ali b. Mehdî'nin ölümünden sonra meydana gelen olaylar hakkındaki bilgilerde açıklık yoktur. Umâre el-Yemenî yerini babası Mehdî'nin aldığını söylerse de bu kişi onun babası değil oğlu olmalıdır (EI² [İng.], V, 1244). Mehdî'den sonra yönetim 559 (1164) yılında Ali'nin oğlu Abdünnebî'nin eline geçti. Abdünnebî, hâkimleri Zürey'îler'le yıllık vergi karşılığında barış anlaşması imzaladığı Aden dışında Yemen'in hemen hemen tamamını hükmü altına aldı. Umâre el-Yemenî'nin tabiriyle bütün Yemen krallarının mülk ve hazineleri ona intikal etti. Abdünnebî 561'de (1166) Taiz ve İb şehirlerini de aldıktan sonra Aden'i kuşattı. Zor durumda kalan Aden hâkimi Hâtim b. Ali ez-Zürey'î, kendisi gibi İsmâilî olan San'a hâkimi Ali b. Hâtim el-Hemdânî'den yardım istedi. Böylece oluşturulan Zürey'î-Hemdânî ittifakı 569'da (1173-74) Abdünnebî'yi kuşatmayı kaldırarak Zebîd'e çekilmeye mecbur etti. Bunun üzerine o sıralarda bu karışık durumları izleyen Selâhaddîn-i Eyyûbî, kardeşi Turan Şah'ın emrinde gönderdiği orduyla Mehdîler'in hâkimiyetine son verdi ve Yemen topraklarının tamamını ülkesine kattı (569/1173-74).

Umâre el-Yemenî, Mehdîler'in mezhep ve itikadları hakkında müsbet kanaat sahibidir ve onların fürû'da Hanefî olduğunu söyler. Fakat onun günah işleyeni tekfir edip öldürmeleri, itikadlarına uymayan ehl-i kıblenin dahi öldürülmesine fetva vermeleri, esirlerin ırzlarını mubah saymaları ve çocuklarını köleleştirmeleri gibi hususlarda yazdıkları dikkate alınırsa Mehdîler'in Hâricî mezhebine mensup oldukları söylenebilir. Ali b. Mehdî askerlerinden içki içen, müzik dinleyen, zina eden, cuma namazına ve

kendisinin vaaz meclislerine katılmayanların da öldürülmesini emretmekteydi. Umâre el-Yemenî'nin dediği gibi taraftarlarının ona verdiği mevki Hz. Peygamber'inkinden daha yüksekti. Ali b. Mehdî, bütün arazilerin beytülmâle ait olduğu ve kendisi tarafından halka dağıtılması gerektiği kanaatindeydi. Aynı şekilde at ve silâhlar da devlete ait ahır ve depolarda tutulmakta, ihtiyaç halinde yine kendisi tarafından askerlere verilmekteydi. Başka kaynaklar ise Ali b. Mehdî'yi siyasetini gasp ve yağma üzerine kuran mutaassıp ve kötü bir kişi olarak gösterir. Bundan dolayıdır ki Selâhaddîn-i Eyyûbî onun Yemen'de kurduğu iktidarın ortadan kaldırılmasını zorunlu görmüştür.

BİBLİYOGRAFYA

Umâre el-Yemenî, Târîḫu'l-Yemen (nşr. Hasan Süleyman Mahmûd), Kahire 1957; a.e. (nşr. Muhammed b. Ali el-Ekva'), Kahire 1965; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, XI, 261; ayrıca bk. İndeks; Ebû Şâme, Kitâbü'r-Ravżateyn, I, 552; İbn Vâsıl, Müferricü'l-kürûb, I, 238; Muhammed b. Yûsuf el-Cenedî,

es-Sülûk fî ṭabaḳāti'l-ʿulemâʾ ve'l-mülûk (nşr. Muhammed b. Ali el-Ekva'), San'a 1993; Abdülbâkī b. Abdülmecîd el-Yemânî, Târîḫu'l-Yemen (nşr. Mustafa Hicâzî), Beyrut 1985, s. 20 vd.; Ali b. Hasan el-Hazrecî, el-Kifâye ve'l-iʿlâm, Patna Hudâbahş Ktp., nr. 2883; a.mlf., Ṭırâẓü aʿlâmi'z-zemen fî Ṭabaḳāti aʿyâni'l-Yemen, Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, Teymûriyye, Tarih, nr. 783; İbnü'd-Deyba', Ḳurretü'l-ʿuyûn fî aḫbâri'l-Yemeni'l-Meymûn (nşr. Muhammed b. Ali el-Ekva'), Kahire 1971-77, I-II; Yahyâ b. Hüseyin es-San'ânî, Ġāyetü'l-emânî fî aḫbâri'l-ḳuṭri'l-Yemânî (nşr. Saîd Abdülfettâh Âşûr), Kahire 1388/1968; Zambaur, Manuel, s. 118; M. Abdülâl Ahmed, "Dirâse ḥavle aḳvâli'l-müʾerriḫîn ʿan esbâbi'l-fetḥi'l-Eyyûbî li'l-Yemen", MMMA (Kahire), XIII (1967), s. 319-338; M. Emîn Sâlih, "Devletü'l-Ḫavâric fi'l-Yemen Benû Mehdî fî Zebîd (554-569 h.)", el-Mecelletü't-Târîḫiyyetü'l-Mıṣriyye, XXV, Kahire 1978, s. 127-148; G. R. Smith, "The Ayyūbids and Early Rasūlids in the Yemen", GMS, XXVI/2 (1978), s. 56-62; a.mlf., "Mahdids", EI² (İng.), V, 1244-1245.

Eymen Fuâd Seyyid

MEHDÎ-LİDÎNİLLÂH,

(bk. İBNÜ’l-MURTAZÂ).

MEHDÎ-LİDÎNİLLÂH

(المهدي لدين الله)

Ebû Tayr el-Mehdî-Lidînillâh Ahmed b. Hüseyn b. Ahmed b. Kāsım er-Ressî (ö. 656/1258)

Yemen Zeydî imamlarından (1248-1258).

Zilkade 612'de (Mart 1216) Bilâdüzzâhir'in Kûme beldesinde doğdu. Nesebi Muhammed b. Kāsım er-Ressî'ye ulaşır. Ahmed b. Muhammed er-Rassâs, Hasan el-Kinânî, Kāsım b. Ahmed eş-Şâkirî, Sâlih b. Ahmed el-Arîk ve Ahmed b. Muhammed el-Ekva‘ gibi hocalardan hadis ve fıkıh öğrendi. Yemen'de Zeydiyye arasında önemli bir hadisçi ve fakih olarak tanındı.

646 Saferinde (Haziran 1248) San‘a'nın kuzeybatısında Hadûn bölgesindeki Benî Hamza'nın ve Resûlîler'in desteğiyle mensuplarından biat alarak Mehdî-Lidînillâh unvanı ile imâmetini ilân etti, daveti kısa zamanda Yemen'e yayıldı. İmam Abdullah b. Hamza el-Mansûr-Billâh'ın 614 (1217) yılında ölümü üzerine Yemen'de anarşiyle karşı karşıya gelen Zeydîler için Mehdî-Lidînillâh'ın imamlığını ilân etmesi, Zeyd b. Zeynelâbidîn yahut İmam Hâdî-İlelhakk'ın devlet anlayışlarının uygulanması bakımından önemli bir olay olarak kabul edilip desteklendi. Ancak daha sonra Yemen'de hüküm süren Resûlî Hükümdarı el-Melikü'l-Mansûr, Sultan Nûreddin Ömer tarafından yenilgiye uğratılıp Sülâ Kalesi'nde muhasara edildi; Benî Hamza da 647'den (1249-50) itibaren ona cephe aldı. Nûreddin Ömer'in Zebîd'de katledilmesi Mehdî-Lidînillâh'ın işlerini büyük ölçüde kolaylaştırdı. Kısa zamanda güç kazanan imam 648 (1250) yılında Sa‘de üzerine yürüdü, burayı ele geçirerek Benî Hamza ile barış antlaşması imzaladı. Ardından güneye yöneldi; hareketi San‘a'da duyulunca Resûlîler'in buradaki valisi Esedüddin Muhammed b. Hasan, Birâş Kalesi'ne iltica etti. Cemâziyelevvel 648'de (Ağustos 1250) San‘a'yı ele geçiren Mehdî-Lidînillâh, Resûlî Hükümdarı el-Melikü'l-Muzaffer ile, Sa‘de ve San‘a şehirleriyle bunlar arasında kalan bölgelerin kendisine

verilmesi ve 8000 dirhem tutarında maddî tazminat ödenmesi şartıyla barış yaptı. Ertesi yıl Bilâdüşeref'in Cebelülharem bölgesi ve Mesverilâa'yı zaptetti. Bir süre sonra Resûlîler'le barışın bozulması üzerine (650/1252) Mehdî-Lidînillâh'ın ordusu ile Resûlî güçleri arasında cereyan eden savaşlardan kesin bir sonuç alınamadı. Ertesi yıl, imamın yönetimindeki yerleri ele geçirmek isteyen Benî Hamza eşrafını çeşitli vaadlerle kandırarak savaşa sevkeden el-Melikü'l-Muzaffer'in bütün çabalarına rağmen yapılan savaşların çoğunda Mehdî-Lidînillâh'ın taraftarları galip geldi. 652 yılı Ramazan ayında (Ekim-Kasım 1254) Hecer yakınında Resûlîler'le yapılan savaşta imamın önde gelen yardımcılarından, el-Ḥadâʾiḳu'l-verdiyye müellifi Kadı Humeyd'in öldürülmesi onun için önemli bir kayıp oldu. 655'te (1257) Yemen'de ortaya çıkan büyük kıtlık üzerine, San'a ve Sa'de'de ahalinin çoğunun açlıktan ölmesi ve büyük sıkıntılarla karşılaşılması imâmete büyük darbe vurdu. Mehdî-Lidînillâh'ın hocası ve en önemli dâîlerinden biri iken ona muhalif olan Ahmed b. Muhammed er-Rassâs başkanlığında toplanan ulemâ imamın tavır ve tasarruflarını eleştirerek kendisine karşı cephe aldı. Bilâdıuzr ve Hucûr'a çıkan bu âlimler Mehdî Lidînillâh'ı tenkide başladılar. Bunlarla imam arasında çeşitli yazışmalar oldu. İmam onları ikna etmek için Şerîf Ahmed b. Vehhâs el-Hamzî'yi görevlendirdi ve bu kişinin isabetsiz olduğu yolundaki uyarıları dikkate almadı. Ancak Ahmed b. Vehhâs, Mehdî-Lidînillâh'ın aleyhine dönüp muhaliflerin safına katıldı. Bu gelişmeyi öğrenen şeriflerden el-Mansûr-Billâh'ın oğlu Emîr Ahmed b. Abdullah b. Hamza San'a'dan Bevn'e geldi. Muhalifler imama Bevn'de bulunduklarını bildirerek kendisini münazara için davet ettiler. Mehdî-Lidînillâh onlara isyanı bırakıp kendisine itaat etmelerini bildirmesine rağmen muhalif güçlerin imamın bazı yakınlarının da bulunduğu Zirve (Zerve) Kalesi'ne hücum edip yağmalamaları işi daha da güç duruma soktu. Mehdî-Lidînillâh, 656 yılı Safer ayı başlarında (Şubat 1258) 300 atlı ve 3000 piyadeden meydana gelen ordusu ile Şüvâbe'de toplanan muhaliflere yöneldi. Muhaliflerin öncü kuvvetleri âni bir baskınla imamın ordusunu bozguna uğrattılar. Zafârlılar'dan bir kısmı Mehdî-Lidînillâh'ı öldürüp kesik başını Ahmed b. Abdullah b. Hamza ve Rassâs'ın çadırına götürdüler. Daha sonra kesik baş Zafâr yakınında Kāhir Kalesi'nin eteğinde gömüldü. Ardından Ahmed b. Abdullah b. Hamza'nın emriyle Şüvâbe'ye götürülerek burada Şir'a denilen yerde cesedinin yanında defnedildi. Naaşı üç yıl sonra Zîbîn'deki meşhedine nakledildi. Yahyâ b. Hüseyin'in belirttiğine göre

mezarı bir ziyaret mahallidir (Ġāyetü'l-emânî, s. 444).

Eserleri. 1. Ḫalîfetü'l-Ḳurʾân fî nüket min aḥkâmi ehli'z-zamân. Müellif, Kur'an'daki yeminlerle ilgili olan bu risâlesinde imâmete dair görüşlerini savunmakta ve kendisine başlangıçta biat edip daha sonra karşı çıkanlara yaptıkları sadakat yeminini hatırlatmaktadır. Eserin iki nüshası San'a'da Mektebetü'l-câmi'de kayıtlıdır (nr. 1489, 1529). Bir mecmua içinde yer alan diğer bir nüsha da British Museum'da bulunmaktadır (Or., nr. 03811). 2. er-Risâletü'z-zâcire li-ṣâliḥi'l-ümmeh ʿan isâʾeti'ẓ-ẓanni bi'l-eʾimme. Eserin bir yazması San'a'da Mektebetü'l-câmi'de kayıtlı (nr. 1025) bir mecmua içinde, diğer iki nüshası British Museum'da (Or., nr. 03811, bir mecmuada) ve İtalya'da Ambrosienne Kütüphanesi'ndedir (nr. 119). 3. el-Müfîdü'l-câmiʿ li-manẓûmâti ġarâʾibi'ş-şerâʾiʿ. Mehdî-Lidînillâh'ın, çağdaşı fakih Ali es-Sarîmî tarafından toplanan fetvalarını ihtiva eder. Bir nüshası Mektebetü'l-câmi' Kütübü'l-medreseti'l-ilmiyye serisi içinde (nr. 184), bir başka nüshası British Museum'da bir mecmuada (Or., nr. 03811) bulunmaktadır. 4. ʿAhd mine'l-imâm ketebehû li-baʿżı ümerâʾih. Kumandanlarından birine yazdığı bu tâlimatın bir yazması British Museum'da kayıtlıdır (Or., nr. 03811). 5. Naṣṣu kitâb lehû ilâ baʿżı ümerâʾih. Bu tâlimatın bir nüshası da British Museum'da anılan numaradaki mecmuada bulunmaktadır (müellifin eserleriyle ilgili olarak bk. Ahmed b. Muhammed eş-Şâmî,

III, 197; Abdullah Muhammed el-Habeşî, Meṣâdirü'l-fikri'l-İslâmî, s. 603; Müʾellefât, s. 51).

BİBLİYOGRAFYA

el-Melikü'l-Eşref er-Resûlî, Ṭurfetü'l-aṣḥâb fî maʿrifeti'l-ensâb (nşr. K. W. Zettersteen), Beyrut 1412/1992, s. 101-102; İbn Hâtim, es-Sîmṭü'l-ġāli's-s̱emen fî aḫbâri'l-mülûk mine'l-Ġuz bi'l-Yemen: The Ayyūbids and Early Rasūlids in the Yemen (nşr. G. R. Smith), London 1974, I, bk. İndeks; Abdülbâkī b. Abdülmecîd el-Yemânî, Târîḫu'l-Yemen (nşr. Mustafa Hicâzî), Beyrut 1985, s. 87, 90, 92; Ali b. Hasan el-Hazrecî, el-ʿUḳūdü'l-

lüʾlüʾiyye (nşr. M. Besyûnî Asel), Kahire 1332/1914, bk. İndeks; Yahyâ b. Hüseyin es-Sanʿânî, Ġāyetü’l-emânî fî aḫbâri’l-ḳuṭri’l-Yemânî (nşr. Saîd Abdülfettâh Âşûr), Kahire 1388/1968, s. 429-444; Ahmed Hüseyin Şerefeddin, Târîḫu’l-Yemen eṡ-ṡeḳafî, Kahire 1387/1967, IV, 235-237; G. R. Smith, The Ayyūbids and Early Rasūlids in the Yemen (567-694/1173-1295), London 1978, II, bk. İndeks; Ahmed Mahmûd Subhî, ez-Zeydiyye, Kahire 1404/1984, s. 592; Ahmed b. Muhammed eş-Şâmî, Târîḫu’l-Yemeni’l-fikrî fi’l-ʿaṣri’l-ʿAbbâsî, Beyrut 1407/1987, III, 182-209; Abdullah b. Abdülkerîm el-Cürâfî, el-Muḳteṭaf min târîḫi’l-Yemen, Beyrut 1407/1987, s. 187-188; Abdullah Muhammed el-Habeşî, Meṣâdirü’l-fikri’l-İslâmî fi’l-Yemen, Beyrut 1408/1988, s. 601-603; a.mlf., Müʾellefâtü ḥükkâmi’l-Yemen, Wiesbaden 1979, s. 50-51; Muhammed b. Ahmed el-Akīlî, Târîḫu’l-miḫlâfi’s-Süleymânî, Riyad 1402/1982, I, 333-334; R. Strothmann, “Mehdî Li-Dini’llâh”, İA, VII, 489-490; a.mlf. - [G. R. Smith - J. R. Blackburn], “al-Mahdī li Dīn Allah Aḥmad”, EI^{2} (İng.), V, 1241.

Mustafa Öz

MEHDÎLİK

İslâm Tarihinde Mehdîlik Hareketleri. Mehdî kelimesi, Muâviye b. Ebû Süfyân'ın ölümünün (60/680) ardından çıkan iç savaşlar sırasında "İslâm'ı aslî hüviyetine kavuşturacak olan beklenen idareci" anlamında kullanılmaya başlanmıştır. Bu dönemde Abdullah b. Zübeyr ıslah amaçlı bir halifelik iddiasında bulunmuş, onun bu tavrı gelecekteki mehdî düşüncesinin şekillenmesinde etkili olmuştur. Muhtâr es-Sekafî, 66 (685) yılında Kûfe'de isyan ettiğinde Hz. Ali'nin oğullarından Muhammed b. Hanefiyye'yi imam ve ilâhî kurtarıcı diye tanıtmıştır. Kûfe'de fitne çıkmasından çekindiği için daha önce Basra'ya intikal etmiş bulunan ve halk tarafından mehdî kabul edilen Mûsâ b. Talha'nın yanına giden Muhammed b. Hanefiyye, burada kendisinin beklenen mehdî olarak müslümanların başına geçmesini isteyen çok sayıda insanla karşılaşınca bu iddiaları reddedip Abdullah b. Ömer gibi tarafsız kalmaya özen göstermiştir. Keysâniyye adıyla anılan aşırı Şiî fırkası Muhammed b. Hanefiyye'nin ölmediğini, Medine yakınındaki Radvâ dağında bulunduğunu ve âhir zamanda ortaya çıkıp dünyayı ıslah edeceğini iddia etmiştir (Sa'd b. Abdullah el-Kummî, s. 27, 28; Nevbahtî, s. 26-27). Emevî halifeleri içinde, seleflerinin zulümlerini ortadan kaldırıp bu tür düşünceyi destekleyen ve kendisini mehdî olarak hissettiren ilk kişinin Süleyman b. Abdülmelik olduğu kaydedilmektedir. Daha sonra Ömer b. Abdülazîz bizzat iddia etmemesine rağmen takvâsı ve âdil idaresi sebebiyle daha Medine'de vali iken başta muhafazakâr Medineliler olmak üzere çağında yaşayan pek çok kimse tarafından mehdî diye kabul edilmiştir. Bununla birlikte bu sıralarda İslâm dünyasını kurtaracak mehdînin Ehl-i beyt'e mensup bir genç olduğu şeklindeki rivayetler yaygın durumdaydı.

Aynı dönemlerde mehdînin kimliği konusundaki tartışmalar farklı istikametlerde gelişmiş, bu durum konuyla ilgili inanç ve düşüncelerin de farklılaşmasına sebep olmuştur. Yaygın geleneksel inançlar ve cereyan eden olaylardan etkilenen Mehdîlik düşüncesi Hz. Îsâ'nın mehdî olduğu, Kahtânîler'den insanları asâsıyla yola getiren bir kimse çıkmadan kıyametin kopmayacağı gibi haberlerle desteklenmeye çalışılmıştır. Özellikle İbnü'l-Eş'as'ın 80 (699) yılındaki isyanından önce yayılan rivayetler sebebiyle bu kişi Kahtânî ve "Nâsırü'l-mü'minîn" diye anılıyordu (Mes'ûdî, s. 314). Bu

arada Emevîler'e sadık bir belde olan Humus'ta mehdînin Kureyş'ten geleceği, fakat Yemen asıllı olacağı düşüncesi yanında Basra'da Ömer b. Abdülazîz'in mehdî olduğu kanaati de yayılmıştı. Hatta mehdînin Hz. Îsâ olduğunu, bunun dışında müslümanların içinden mehdî çıkmayacağını söyleyen Hasan-ı Basrî, eğer çıkarsa bunun Ömer b. Abdülazîz'den başkası olmayacağını ifade ediyordu (İbn Sa'd, V, 245). Basra'da yaşayan Muhammed b. Sîrîn'e göre ümmet içinden Hz. Ebû Bekir ve Ömer'den daha üstün bir mehdî çıkacak, Hz. Îsâ gökten indiğinde onun arkasında namaz kılacaktır. Emevîler'in son devrinde Matar b. Tahmân, Basra'da Kâ'b el-Ahbâr'dan gelen haberlere dayanarak mehdînin Tevrat ve İncil'in Antakya'da kaybolmuş aslî nüshalarını bulup çıkaran kişi olacağını söylüyordu. Kûfe'de Abdullah b. Bişr el-Has'amî'den nakledilen, mehdînin ordusunun Rum beldelerine sefere gideceği, Antakya'da bir mağarada bulunan Mûsâ'nın tabutunu ve içindeki asıl Tevrat'la ve İncil'i ortaya çıkaracağı, yedi veya dokuz yıl dünyaya hâkim olacağı rivayetleri konuşuluyordu. Hz. Ali taraftarlarının yaygın olduğu Kûfe'deki hadis geleneği, mehdînin Hz. Peygamber'in Ehl-i beyt'inden yahut Ali'nin neslinden geleceği konusunda ısrarlı idi. İbn Mes'ûd'a isnat edilen rivayetlerde ise ismi Resûl-i Ekrem'in ismine uyan Ehl-i beyt'ten bir kimsenin Araplar üzerinde hâkimiyeti gerçekleşmeden dünyanın sona ermeyeceği haberi yaygınlık kazanmıştı.

Abbâsîler, başlattıkları ihtilâl hareketini mesih beklentileri ve Ehl-i beyt'ten dinî alanda ıslahat yapacak ve adaletli bir idare kuracak kişiyi iktidara getirme düşüncesiyle desteklediler. İlk Abbâsî halifesi Ebü'l-Abbas, 132 (749) yılında Kûfe Mescidi'nde yapılan merasimde kendisini mehdîye verilen yaygın sıfat olan "Seffâh" lakabıyla tanıttı, şair Sudeyf de ona Hâşimîler'in mehdîsi diye hitap etti. Ebû Dülâme'nin mehdî olarak hitap ettiği ikinci halife Ebû Ca'fer el-Mansûr, Hasan b. Ali neslinden gelen ve Medine'de taraftarlarınca mehdî kabul edilen Muhammed b. Abdullah en-Nefsüzzekiyye ile kıyasıya bir mehdîlik mücadelesine girişti. Üçüncü halife Muhammed b. Abdullah ise açıkça "mehdî" unvanıyla beklenen mehdî şeklinde takdim edildi ve unvanının gereği olarak siyasî af ilân edip özellikle kutsal beldelerdeki halka ihsanlarda bulundu. Abbâsî ailesinin mehdîlik iddiaları Kûfe'de kısmî bir destek buldu. Bu dönemde İbn Abbas ve İbnü'l-Müseyyeb'e dayandırılan rivayetlerde Hz. Peygamber'in Seffâh, Mansûr ve mehdînin kendilerinden olduğunu söylediği haberleri yayılmaya

çalışıldı.

Bu devirde mehdîlik konusunda Abbâsîler lehinde yerleşmiş olan gelenek, halkın beklentilerinin gerçekleşmemesi sebebiyle kısa sürede değişerek Ali evlâdının lehine gelişme kaydetti. Mehdînin Resûl-i Ekrem'in Fâtıma neslinden gelen evlâtlarından olup dünyayı adaletle dolduracağı ve yedi yıl süreyle hâkim olacağı şeklindeki hadisler (Ebû Dâvûd, "Mehdî", 1) Kûfe dışında da yayılmaya başladı. Mehdînin ve babasının isminin Hz. Peygamber'in ve babasının adına uygun olacağı şeklindeki nakiller, sonraları Zeydiyye imâmet silsilesi içinde zikredilen Muhammed b. Abdullah en-Nefsüzzekiyye'ye işaret eder mahiyetteydi. Bu esnada Abdullah b. Amr b. Âs'a dayandırılan, mehdînin Hz. Hüseyin neslinden geleceği, doğudan zuhur edeceği ve önünde hiçbir gücün

duramayacağına dair Mısır'da yaygın rivayet Abbâsî hareketinden sonra ikinci bir ihtilâli hatırlatmaktaydı. Irak menşeli olan, Mısır ve Suriye'den de etkilenen bu beklentiye göre Temîm kabilesinden Şuayb b. Sâlih liderliğindeki kuvvetler Horasan'dan beyaz elbiseler içinde küçük siyah bayraklarla Rey'e hareket edecek ve mehdînin gelişine uygun ortamı hazırlayacaklardı. Bu rivayete, olayların Hz. Peygamber neslinden birinin öldürüleceği sırada cereyan edeceği hususu eklendi. Sözü edilen niteliği taşıyan Muhammed en-Nefsüzzekiyye de öldürülünce bu defa mehdînin Mekke'de zuhur edeceği, Şuayb b. Sâlih'ten biat alacağı, Kelb ordusunu mağlûp edip Süfyânî'yi de öldüreceği haberleri yaygınlaşmaya başladı. Suriye'de yayılan bazı rivayetlere göre mehdî Kudüs'e yerleşecek, yirmi dört ile kırk yıl arasında hâkimiyet kuracak, ailesinden bazı halifeler yahut Kahtânî ona halef olacaktır. Buna göre âhir zamanda ikinci bir mehdî gelecek, Konstantinopolis'i zaptedip gökten inecek olan Hz. Îsâ'nın emrine girecekti.

Mehdî ile ilgili haberler, Ahmed b. Hanbel'in el-Müsned'i başta olmak üzere Sünnîler'in Kütüb-i Sitte diye bilinen hadis kaynaklarından Ebû Dâvûd, Tirmizî, Nesâî ve İbn Mâce'nin kitaplarında ve diğer hadis koleksiyonlarında yer almaktadır. Sonraki hadisçilerden Taberânî, Hâkim ve Beyhakī'nin eserlerinde yer alan haberlerle mehdînin âhir zamanla ilgili rolü pekiştirilmiş, Hz. Îsâ gökten indiğinde mehdînin İslâm toplumuna hâkim olacağı, namazda imâmet görevini yerine getireceği, daha sonra

liderliği Hz. Îsâ'ya teklif edeceği, deccâlin öldürülmesinde ona yardım edeceği Sünnî çevrelerde umumi kabul gören bir inanç olmuştur.

Şîa'da, Hz. Peygamber ailesinden dinî alanda ıslahat yapacak ve dünyada adaleti tesis edecek olan mehdînin gelmesini bekleme ve geleceğine inanma Sünnîliğin aksine başlangıçtan beri yaygın ve aslî inançlardan birini teşkil etmiştir. İlk devirlerden itibaren hemen bütün Şiî fırkalarında, mehdî kabul edilen şahsın gaybeti yahut geçici bir süre gözden kaybolmasının ardından toplum içine dönerek işlevini yürüteceğine inanılmıştır. Genellikle Ehl-i beyt'ten gelen bir kısım imamlar, yaşadıkları dönemlerde kendilerinden bekleneni yerine getirememişlerse de mensupları onların ikinci gelişlerinde bu görevleri ifa edeceklerine inanmışlardır. Hz. Hüseyin'in şehid edilmesinden sonra ortaya çıkan Keysâniyye fırkası ilk defa Muhammed b. Hanefiyye'nin ölmediğini ve mehdî olarak döneceğini iddia etmiş, ardından diğer bazı imamların da mehdî olarak geleceği söylenmiştir. Mehdînin gaybet döneminin ardından tekrar ortaya çıkacağına inanç (kıyâm) dolayısıyla Şîa fırkalarında mehdî hakkında Emevîler'in son devirlerinden itibaren "el-kāimü'l-mehdî" yahut "kāimü âl-i Muhammed" ifadesi kullanılmaya başlanmıştır. Mehdîlik hareketleri aşırılar dışında Şîa'nın üç ana fırkası olan Zeydiyye, İsmâiliyye ve İmâmiyye'de farklı boyutlarda gelişme göstermiştir.

Zeydiyye mehdîlik fikrine iltifat etmemiş, ancak bazı Zeydî grupları Muhammed en-Nefsüzzekiyye, Muhammed b. Ca'fer es-Sâdık ve Muhammed b. Kāsım et-Tâlekān gibi liderlerin ölümlerinden sonra mehdî olarak dönüp gerekli işlevleri yerine getireceklerini iddia etmişlerdir.

İsmâiliyye mensupları İsmâil'in ölmediğini, geri dönerek dünyayı ıslah edeceğini ileri sürmüşlerdir. 148-297 (765-910) yılları arasındaki gizlilik döneminde eski doktrine göre Muhammed b. İsmâil'in mehdî olarak geri dönmesi beklenirken Ubeydullah'ın mehdîlik iddiasıyla ortaya çıkıp Fâtımîler Devleti'ni kurmasıyla Karmatîler dışındaki İsmâilîler'ce kabul edilen ve yeni doktrin de denilen Fâtımî doktrinine göre zuhur devri başlamıştır. Fâtımî Halifesi Âmir-Biahkâmillâh'ın vefatı esnasında (524/1130) sekiz aylık olan Tayyib isimli oğlunun imam olması gerektiği konusunda Müsta'liyye içinde başlayan ihtilâf bir süre devam etmiş, ardından dâî-i mutlak tarafından yönetilen fırka bünyesinde onun ortaya

çıkıp dünyayı ıslah edeceğine dair inanç yerleşmiştir.

Şîa içinde mehdî konusuyla en çok ilgilenen fırka İmâmiyye'dir. İmâmiyye'nin Nâvûsiyye fırkası Ca'fer es-Sâdık'ın ölmediğini, kāim el-mehdî olduğunu, Vākıfiyye denilen grup ise onun oğlu Mûsâ el-Kâzım'ın ölmediğini ve kāim el-mehdî olduğunu iddia etmiştir (Nevbahtî, s. 61, 67-70). Babasının sağlığında vefat eden Muhammed b. Ali en-Nakī'nin mehdîliğini ileri sürenler yanında kardeşi Ca'fer'in kāim el-mehdî olduğunu söyleyenler de vardır (a.g.e., s. 88-89). Bunun ardından Hasan el-Askerî'nin bir süre kaybolduktan sonra mehdî olarak zuhur edeceğine inananlar yanında İmâmiyye en son kāim el-mehdî olarak Muhammed b. Hasan el-Askerî'de karar kılmıştır. İmâmiyye doktrinine göre on ikinci imam Muhammed b. Hasan el-Askerî halen gaybet halindedir ve sağdır; yeryüzünü adaletle dolduracağı belirtilen kāim el-mehdî odur. İmâmiyye'de onun zuhuruna ve beklenen mehdî olduğuna inanmak bir iman esasıdır. Mehdînin ortaya çıkacağı yer ve zaman da merak konusu olmuş, onun Bedir Savaşı'na katılanların sayısı kadar (313) insanla gerçekleştireceği zafer ve hâkimiyet süresi konusunda birbiriyle çelişen haberler nakledilmiştir. Rivayetlere göre mehdînin zuhur devresinde yeryüzü aydınlığa kavuşacak ve bütün hazinelerini ortaya çıkaracak, halk refah ve mutluluğa ulaşacak, mehdî vasıtasıyla hidayete erecek ve mehdînin otoritesi bütün dünyaya hâkim olacaktır.

Hadislerin tedvininden sonra yazılan eserlerde konuyla ilgili rivayetlerin ele alınarak mahallî olaylara uygulandığı görülmektedir. Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî'nin et-Teẕkire adlı eseri bunun açık bir örneğidir. Endülüs'ün sosyal ve ekonomik sıkıntılarla karşılaştığı bir dönemde bu rivayetleri zikreden Kurtubî mehdînin Fas'ın Sûs şehrinde zuhur edip Endülüs'ü kurtaracağını belirtmektedir (et-Teẕkire, II, 463-464). Bu düşüncede mehdîliğini iddia eden İbn Tûmert gibi bir ıslahatçının tesiri olduğu görülür. Bu arada doğu İslâm dünyasında beklenen mehdînin Hz. Hasan veya Hüseyin neslinden geleceğine ve yapacağı işlere dair çoğu hadisçi çeşitli âlimlerin bazı eserler telif ettikleri görülmektedir (EI² [İng.], V, 1235).

İlk sûfîlerin mehdî konusuyla ilgilenmemesine karşılık Muhyiddin İbnü'l-Arabî ve İbn Seb'în konuya dair fikirler ileri sürmüşlerdir. İbnü'l-Arabî'ye göre Hz. Peygamber nasıl nebîlerin sonuncusu ise vasîlerin sonuncusu olan

mehdî de Hasan b. Ali neslinden gelecek, İslâm fıkhını uygulayacak, ictihadında yanılmayacak, Hz. Îsâ onun vezirlerinden biri olacaktır.

İslâm dünyasında özellikle buhran ve sıkıntıların arttığı dönemlerde kendilerini mehdî olarak tanıtan kişiler ortaya çıkmış, bazıları da çevresindeki insanlar tarafından mehdî ilân edilmiştir. İsimleri yukarıda geçenler yanında Horasan'da Emevîler'e karşı başlatılan hareketin liderlerinden Hâris b. Süreyc, yine Horasan'da Abbâsî ihtilâlinin lideri olan ve Ebû Ca'fer el-Mansûr tarafından katledilen Ebû Müslim-i Horasânî mehdî kabul edilmiştir. Kuzey Afrika'da Muvahhidler Devleti'nin kurucusu İbn Tûmert, 515 (1121) yılında kendisinin Mağrib'de çıkması beklenen mehdî olduğunu söyleyerek

davetini başlatmıştır. XVI. yüzyıl ortalarında mehdîlik iddiasıyla ortaya çıkan Şeyh Alâî, Cavnpur'da (Jaunpur) Mehdevîler adlı grubun liderliğini üstlenen Seyyid Muhammed Cavnpurî, Bâbürlü Hükümdarı Ekber Şah devrinde Bedahşan'da ortaya çıkan Kübrevî Şeyhi Seyyid Muhammed Nurbahş ve İngiliz sömürge idaresi zamanında mehdî olduğunu iddia ederken sonraları bir tür nebî olduğunu ileri süren Mirza Gulâm Ahmed Hindistan'da ortaya çıkan tanınmış mehdîlik iddiacılarıdır.

XIX. yüzyılın sonlarında Afrika'da sömürgeciliğe karşı çıkmak ve İslâm'ı yaymak için mehdîlik düşüncesinden faydalanan önemli bir hareket 1881'de Sudan'da Muhammed Ahmed el-Mehdî'nin liderliğinde ortaya çıkmıştır. Muhammed Cum'a da 1941 yılında Nijerya'da Ijebu-Ode şehrinde mehdîliğini ilân etmiştir. Günümüzde de zaman zaman mehdîlik iddiasıyla ortaya atılan şahıslara rastlanmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

el-Müsned, I, 84; III, 21, 22; IV, 126, 127; İbn Mâce, "Muḳaddime", 6, "Fiten", 34; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 5, "Mehdî", 1; Tirmizî, "ʿİlim", 16, "Fiten", 53; Hassân b. Sâbit, Dîvân, Tunus 1281, s. 24; Ferezdak, Dîvân (nşr. Abdullah İsmâil es-Sâvî), Kahire 1936, s. 7, 88, 544; İbn Sa'd, eṭ-

Ṭabaḳāt, V, 245; Sa‘d b. Abdullah el-Kummî, el-Maḳālât ve’l-fıraḳ (M. Cevâd Meşkûr), Tahran 1963, s. 27, 28; Nevbahtî, Fıraḳu’ş-Şîʿa, s. 26-27, 61, 67-70, 88-89; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), bk. İndeks; Mes‘ûdî, et-Tenbîh ve’l-işrâf (nşr. M. J. de Goeje), Leiden 1967, s. 314; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, et-Teẕkire fî aḥvâli’l-mevtâ ve umûri’l-âḫire (nşr. Ebû Süfyân Mahmûd b. Mansûr), Medine 1417/1997, II, 449-471; İbn Haldûn, Muḳaddime, II, 725-758; Ahmed Emîn, el-Mehdî ve’l-Mehdeviyye, Kahire 1951, tür.yer.; P. M. Holt, The Mahdist State in the Sudan, Oxford 1958, s. 37-57; Avni İlhan, Mehdîlik, İzmir 1976, tür.yer.; W. M. Watt, Islamic Political Thought, Edinburgh 1968, s. 124-125; Abdulaziz A. Sachedina, Islamic Messianism, New York 1981, tür.yer.; Abdülmecîd en-Neccâr, el-Mehdî İbn Tûmert, Beyrut 1403/1983, tür.yer.; J.-O. Blichfeldt, Early Mahdism, Leiden 1985, tür.yer.; G. van Vloten, Emevî Devrinde Arab Hakimiyeti, Şîa ve Mesih Akidesi Üzerine Araştırmalar (trc. Mehmed Said Hatiboğlu), Ankara 1986, s. 65-80; Y. Hikmet Bayur, Hindistan Tarihi, Ankara 1987, II, 56, 76, 92; Mustafa Öz, İmamiyye Şiasında Onikinci İmam ve Mehdi İnancı, İstanbul 1995, s. 77-83; W. Madelung, “al-Mahdī”, EI[2] (İng.), V, 1230-1238; D. S. Margoliouth, “Mahdi”, ERE, VIII, 336-340.

Mustafa Öz

MEHDİYE

(المهديّة)

Fas’ın Atlas Okyanusu sahilinde tarihî bir şehir.

Başşehir Rabat’ın 30 km. kuzeydoğusunda Sebû ırmağının sol kenarındaki vadiye hâkim, denizden 150 m. yükseklikteki sarp kayalıklar üzerinde kurulmuştur. Şehrin milâttan önce V. yüzyılda Fenikeliler veya Kartacalılar tarafından ticarî amaçlarla tesis edildiği ileri sürülmektedir. IV. (X.) yüzyıl Arap tarihçileri Sebû ırmağının denize döküldüğü yerde Ma‘mûre (Halku’l-ma’mûre, Halkusebû) adlı bir şehrin varlığından bahsederler. Ebü’l-Kāsım ez-Zeyyânî bu şehrin, IV. (X.) yüzyılın sonuna doğru Fas’ın Güney Atlantik kısmında geçici bir süre hüküm süren Berberî Benî İfren kabilesi tarafından 326’da (938) kurulduğunu kaydeder. Murâbıt Hükümdarı Yûsuf b. Tâşfîn kumandasındaki Lemtûne kabileleri burayı ele geçirerek yağmalayınca camisi ve surlarından başka geriye bir şey kalmamıştı.

VI. (XII.) yüzyılda Fas’a hâkim olan Muvahhidler Devleti’nin kurucusu Abdülmü’min el-Kûmî tarafından burada yeni bir şehir inşa edildiği ve şehre yakınında bulunan ormanın adından dolayı Ma‘mûre denildiği kaydedilmektedir. Batı kaynaklarında şehrin adı Mamora şeklinde geçmektedir. Muvahhid Sultanı Abdülmü’min, ihtiyaç duyduğu 120 gemiyi inşa etmek için Ma‘mûre’ye bir tersane kurmuş, bu tersane sayesinde şehir, Avrupalı tâcirlerin ülkelerinden getirdikleri ticaret mallarını Fas’ın mallarıyla değiştirdikleri küçük bir merkeze dönüşmüştür. Ma‘mûre’nin bu refah dönemi uzun süreli olmamış ve şehir Merînî Sultanı Ebû Saîd Osman’a muhalefet eden Sa‘dîler tarafından yıkılmıştır. Bu tarihten X. (XVI.) yüzyıla kadar Mehdiye hakkında yeterli bilgi bulunmamaktadır. Şehir, müslümanların Endülüs’ten uzaklaştırılma sürecinde Avrupalılar’ın en çok sahip olmak istedikleri yerlerden biri olmuştur.

Sebû ırmağının ağzına bir kale yaptırmak isteyen Portekizliler 921 (1515) yılında savaşsız bir şekilde Ma‘mûre’yi ele geçirdiler ve buraya San Jean de Mamoura adını verdikleri bir kale inşa ettiler. Ancak bir süre sonra Sa‘dîler,

Portekiz askerlerini öldürerek kaleyi ve şehri ele geçirdiler. Hasan el-Vezzân (Afrikalı Leon) savaş sırasında şehirde bulunduğunu ve savaşta hıristiyanların tamamına yakınının öldürüldüğünü kaydeder.

Maʻmûre, X. (XVI.) yüzyılda Atlantik kıyısında korsanlık yapan Avrupalılar'a sığınak oldu. 1610'da Arâiş'i (Larache) işgal eden İspanya, Hollanda'nın ele geçirmek için hazırlık yaptığı Maʻmûre Limanı'na Amiral Luis Fajardo kumandasındaki donanmasını gönderdi. 1023'te (1614) İspanyol birlikleri limana çıktı. İspanyollar, San Miguel de Ultramar adını verdikleri şehre 1500 askerden oluşan kuvvetli bir garnizonu yerleştirdiler, bir süre sonra da çekildiler.

Bu dönemde Selâlı el-Ayyâşî adlı bir kişinin önderliğinde gönüllü birlikler oluşturan müslümanlar, İspanyollar tarafından işgal edilen Atlantik sahilindeki şehirleri geri almak için yoğun gayret sarfettiler. Müslümanların 1628, 1630 ve 1647 yıllarında önemli saldırılarına rağmen bölgede İspanyol işgali altmış yedi yıl sürdü. 1092'de (1681) Maʻmûre'yi ele geçirmeyi başaran Filâlî Sultanı Mevlây İsmâil şehre Mehdiye adını verdi. Maʻmûre adı Selâ ile Vâdîsebû arasındaki meşe ormanlarının adı olarak kullanılmaya devam etti. Şehri yönetmek üzere tayin edilen Ali er-Rîfî, surlarına giriş kapıları, cami, saray, hamam ve diğer binalar inşa etti. Bugün onun yaptırdığı eserlerden kale duvarı, biri doğuda yer alan iki kapı sur içinde hâlâ ayaktadır. Kesme taştan inşa edilen bu kapılar basit ve âhenkli çizgileriyle Selâ Tersanesi kapılarını ve Muvahhidler zamanında Rabat'ta yapılan kale kapılarını hatırlatmakta, harabe halindeki diğer binalar dışında Ali er-Rîfî'nin evi, İspanya Moresk üslûbundaki hamam, sarnıçlar, hapishane ve cami tarihî şehrin mimari yapısına büyük zenginlik kazandırmaktadır.

1911 yılında Fransızlar tarafından işgal edilen Mehdiye'nin adı 1932'de Fransız Mareşal Lyautey'in adına izâfeten Port Lyautey olarak değiştirilmiş, Fas'ın bağımsızlığa kavuştuğu 1956 yılında tekrar eski adını almıştır. Günümüzde Batı Fas eyaletinin Benî Ahsen idarî bölümü içinde küçük kasabalardan biri olan Mehdiye yaz aylarında çok turist çekmektedir. Halen Atlantik'ten yapılan balıkçılık ve madenlerin deniz yoluyla taşımacılığında önemli yeri olan bir limana sahiptir.

BİBLİYOGRAFYA

Şerîf el-İdrisî, La géographie d'Edrisi (trc. P. A. Jaubert), Amsterdam 1975, s. 225; Yâkūt, Muʿcemü'l-büldân, V, 229; Abdülvâhid el-Merrâküşî, el-Muʿcib fî telḫîṣi aḫbâri'l-Maġrîb (nşr. M. Saîd el-Uryân), Kahire 1383/1963, s. 169, 246-247, 272, 274, 294; İbn Saîd el-Mağrîbî, Kitâbü'l-Bedîʿ (trc. E. Fagnan, Extraits inédits relatifs au Maghreb içinde), Alger 1924 →

(ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1993, s. 14; İbn Zünbül, Tuḥfetü'l-mülûk (a.e. içinde), s. 166; Hasan el-Vezzân, Vaṣfü İfrîḳıyye, s. 210-213; Zeyyânî, et-Tercümânetü'l-kübrâ fî aḫbâri'l-maʿmûr berren ve baḥren (trc. Abdülkerîm el-Fîlâlî), Rabat 1412/1991, s. 80; E. Reclus, Nouvelle géographie universelle: Afrique septentrionale, Paris 1886, XI, 727-728; J. Brignon v.dğr., Histoire du Maroc, Paris 1967, s. 230; Sıddîk İbnü'l-Arabî, Kitâbü'l-Maġrib, Beyrut 1404/1984, s. 188-189; J. M. Abu'n-Nasr, A History of the Maghrib in the Islamic Period, Cambridge 1987, s. 222, 232; Hüseyin Mûnis, Târîḫu'l-Maġrib ve ḥaḍâretüh, Beyrut 1412/1992, II/3, s. 210; Ch. Picard, L'océan atlantique musulman de la conquête arabe à l'époque almohade, Paris 1997, tür.yer.; Kāmûsü'l-a'lâm, IV, 4498; E. Lévi-Provençal, "al-Mahdiya", EI² (Fr.), V, 1236.

Ahmet Kavas

MEHDİYE

(المهديّة)

Tunus'un Akdeniz sahilinde tarihî bir şehir.

Tunus'un doğu sahilinde Akdeniz'e doğru küçük bir çıkıntı şeklinde uzanan kayalık yarımadanın (İfrîkıye burnu) üzerinde kurulmuştur. Adını ilk Fâtımî halifesi Ubeydullah el-Mehdî'den alır. Tutuklu bulunduğu Sicilmâse'den kaçarak Kayrevan şehrine gelen ve buradaki Sünnîler'le Hâricîler'in baskısından kurtulmak için Tunus şehriyle Kartaca arasındaki sahil şeridinde güvenli bir yer arayan Ubeydullah el-Mehdî, Tunus şehriyle Trablusgarp arasında sadece deniz yoluyla ulaşılabilen bu yarımadayı Mısır seferi için uygun bularak Mehdiye'nin temellerini attı. Başşehir Tunus'un 230 km. güneyinde denize doğru 500 m. genişliğinde, 1.500 m. uzunluğunda bir çıkıntı yapan bu kayalık yarımada üzerinde önce surlarla çevrili bir kale inşa edildi. Kaleye biri denize, diğeri karaya bakan iki büyük kapıdan giriliyor, Ubeydullah el-Mehdî'nin sarayı kalenin içinde yer alıyordu. Anakara tarafında Berberîler'in gönlünü almak için eski bir Berberî kabilesinin adının verildiği Zevîle adlı başka bir mahalle kuruldu. İnşası 8 Şevval 308 (20 Şubat 921) tarihinde tamamlanan şehir Şiîler için güvenli bir sığınak olmuştu. Kalenin etrafı 8,30 m. yüksekliğinde surlarla çevrildi. Surların üstünde on altı kule bulunuyordu. Halifeliğinin ilk altı yılını Kayrevan'da, geri kalan on dokuz yılını Mehdiye'de geçiren Ubeydullah el-Mehdî 322'de (934) vefat ettiğinde buraya defnedildi.

Mehdiye'nin ortasında kayaların oyulmasıyla oluşan mendirek küçük gemilerin içeri girmesine imkân veriyordu. Güney tarafında dışarıdan gelebilecek tehlikelere karşı şehri koruyacak ve büyük ticaret gemilerinin yaklaşmasına imkân verecek bir limanla bir tersane yapıldı. Buraya İskenderiye, Suriye, Sicilya, İspanya ve diğer yerlerden gemiler gelmeye başladı.

Pîrî Reis'in bildirdiğine göre Mehdiye halkı şehri tahrip etmelerinden endişe ettikleri mühtedîleri sur içine almıyor ve girenleri de çıkarıyorlardı.

Mehdiye tarih boyunca hiçbir zaman büyük insan kitlelerini barındırmadı. Burada ticarî faaliyette bulunan ahalinin çoğunluğu daha ziyade Zevîle mahallesinde oturuyor, gündüzleri kale içindeki iş yerlerinde çalışıp akşam evlerine dönüyordu.

Hâricî Ebû Yezîd en-Nükkârî'nin 332 (943-44) yılında Fâtımîler'e karşı başlattığı büyük harekât sırasında Mehdiye, Fâtımî Halifesi Kāim-Biemrillâh için güvenli bir sığınak oldu. İfrîkıye'nin bütün şehirleri Ebû Yezîd'in eline geçtiği halde Mehdiye sekiz ay boyunca direndi (333/944-45). Kāim-Biemrillâh kuşatma esnasında vefat edince yerine geçen oğlu İsmâil Mehdiye'yi başarıyla savundu. Çekilmek zorunda kalan ve ardından yakalanan Ebû Yezîd aldığı yaralar yüzünden ölünce teşhir için Mehdiye'nin ana giriş kapısına asılmıştı. Mehdiye'yi savunduğu için kendisine Mansûr-Billâh lakabı verilen İsmâil, Kayrevan çevresindeki Sabra'da Mansûriye adıyla yeni bir şehir kurarak Mehdiye yerine burayı başşehir yaptı (Safer 337 / Ağustos 948). Mısır'ın Fâtımîler tarafından 358'de (969) fethinden birkaç yıl sonra Muiz-Lidînillâh'ın Kahire'ye gidişine kadar Mehdiye'nin başşehir olarak kaldığı da rivayet edilir. Muiz-Lidînillâh Mısır'a giderken İfrîkıye valiliğini Zîrîler'den Bulukkîn b. Bâdîs'e bırakmıştı.

Mehdiye'deki Fâtımî hâkimiyeti Zîrî hânedanının bağımsızlığını ilân ettiği 1048 yılına kadar devam etti. Bu duruma kızan Fâtımîler, daha önce Arap yarımadasından getirip Yukarı Mısır'a yerleştirdikleri bedevî Arap kabilesi Benî Hilâl'i Kayrevan üzerine sevkettiler. Zîrî Sultanı Muiz b. Bâdîs, bu akın yüzünden Mansûriye'yi terkederek daha iyi korunma imkânı olan, oğlu Temîm'in vali bulunduğu Mehdiye'ye sığındı (449/1057).

1087 yılında Mehdiye bir süre için Pizalı ve Cenevizli korsanların eline geçti. Sicilya'yı zapteden Normanlar'ın 1148-1160 yıllarında Tunus'un doğusundaki sahil şehirlerine saldırdıklarında ilk aldıkları şehirlerden biri de Mehdiye idi. Zîrî hânedanının son emîri Hasan b. Ali es-Sanhâcî, Normanlar şehri ele geçirince Benî Hilâl Emîri Muhriz b. Ziyâd'a sığındı. Emîr Hasan ardından Muvahhidler'in kurucusu Abdülmü'min el-Kûmî'den yardım istedi. Abdülmü'min yedi ay süren bir muhasaradan sonra 555'te (1160) Mehdiye'yi Normanlar'dan geri aldı.

Muvahhidler döneminde Mehdiye’nin idaresini üstlenen Muhammed b. Abdülkerîm er-Recrâcî bağımsızlığını ilân ederek halife unvanını kullanmaya başladı. 584’te (1188) Benî Gāniye’den Yahyâ b. Gāniye tarafından zaptedilen şehir 602 Cemâziyelâhirine (Ocak 1206) kadar Benî Gāniye’nin elinde kaldı. İfrîkıye’nin bu bölgesinde çıkan karışıklıklar yüzünden Muvahhidler şehre Hafsî hânedanına mensup bir vali tayin ettiler. Daha sonra da Tunus’taki Hafsî sultanının oğullarından biri Mehdiye’nin idaresine memur edildi. 748’de (1347) Merînî Sultanı Ebü’l-Hasan şehri ele geçirdiyse de 754 (1353) yılında Hafsî sultanı tarafından tekrar geri alındı.

Mehdiye VII. (XIII.) yüzyıldan itibaren deniz korsanları için bir sığınma yeri oldu. Cenevizli, Sicilyalı, Fransız ve Aragonlu hıristiyanlar, 792’de (1390) Bourbon dükünün kumandasındaki bir donanmayla şehri bir ay müddetle kuşattılarsa da Hafsî Valisi Ebü’l-Abbas’ın güçlü savunması karşısında başarı sağlayamadılar. 927 (1521) yılında Kont Pierre Navarro da dokuz savaş gemisiyle şehri muhasara etti, ancak ahalinin direnişiyle karşılaştığı için geri çekilmek zorunda kaldı.

Mehdiye, Hafsîler’in sonuna doğru İspanyollar’la Osmanlılar arasında büyük bir mücadeleye sahne oldu. 1539 yılında Hafsî Sultanı Mevlây Hasan ile bir anlaşma yapan Şarlken, Tunus şehrini ele geçirdiği gibi Mehdiye’ye de bir garnizon yerleştirdi. Ardından şehrin ileri gelenleri Tunus’tan bağımsız hareket ederek beş kişilik bir şehir meclisi kurup burayı yönetmeye başladılar.

Batı Akdeniz’i bir faaliyet alanı haline getiren Turgut Reis Mehdiye’nin güvenli bir karargâh olduğunu düşünüyor ve burasının kendisine verilmesini istiyordu. Fakat böyle bir durumda hıristiyan Avrupalılar buraya saldıracağı için şehir meclisi üyeleri arasında ihtilâf çıktı. Turgut Reis, bunlardan İbrâhim Berat’la anlaşarak onun sorumluluğundaki kuleden bir gece 500 kadar askeriyle şehre girdi (947/1540) ve idaresini ele alarak kendisi için müstakil bir emirlik haline getirdi. Ancak burada fazla durmadı, yerine yeğeni Hızır Reis’i bırakıp Güney Avrupa sahillerini vurmak için sefere çıktı.

Turgut Reis’in Mehdiye’yi ele geçirmesinden tedirgin olan Şarlken Napoli,

Sicilya, Floransa, papalık ve Malta'yı harekete geçirerek İspanyol Generali Don Garcia de Toledo'nun emrinde ve Andre Doria'nın kumandasında 40.000 kişilik bir donanma hazırlattı. 22 Haziran 1550 tarihinde Mehdiye'yi kuşatan Haçlı donanması, kaleyi savunan sınırlı sayıdaki Türk denizcisi üzerine âni saldırılar düzenlediyse de her defasında büyük kayıplar vererek geri çekilmek zorunda kaldı. Yardımcı kuvvete ihtiyaç duyan Şarlken, Avrupa'nın en dirayetli amirallerinden Don Juan de Vega ve Don Garcia de Toledo dahil dört büyük amiralin sevk ve idaresinde muhasarayı sürdürdü.

Turgut Reis Avrupa seferinden dönüşünde Mehdiye'nin kuşatıldığını görünce dışarıdan desteklemeye karar verdi. Aylarca devam eden muhasara sırasında herhangi bir ilerleme gösterememeyen Haçlı donanması, kale içinden kendilerine yardım eden bir casusun yönlendirmesiyle Mehdiye'nin deniz tarafındaki güney surlarının zayıf olduğunu öğrenip o tarafın yıkılabileceğini düşündüler. Buraya 28 Ağustos'ta başlattıkları saldırı sonunda 10 Eylül'de kaleye girmeyi başardılar. Mehdiye'yi savunan Hızır Reis'i yaralı ele geçirirken Türkler'in tamamına yakınını katlettiler. 7000 kişiyi esir alan Haçlı donanması buraya bir garnizon bırakıp çekildi. Kanûnî Sultan Süleyman, Şarlken'e bir mektup yazarak bu kuşatmanın 1545 yılında yaptıkları anlaşmaya aykırı olduğunu bildirdiği gibi kuşatma sırasında buradaki Türkler'e yardım etmediği için Cezayir Beylerbeyi Hasan Paşa'yı da azletti. Turgut Reis'in o dönemde diğer Türk denizcileri gibi henüz kendi başına hareket etmesi yüzünden Osmanlı kaynaklarında Mehdiye'nin kuşatılması ve düşmesine fazla yer verilmemiştir. Mehdiye'nin işgaline tepki gösteren Osmanlı donanması 958 (1551) yılında Trablusgarp'ı İspanyol işgalinden kurtarmış, Fransızlar'la birlikte Korsika'da Cenevizliler'e savaş açmıştır.

İspanyollar, Mehdiye'yi uzun süre Turgut Reis'e karşı koruyamayacaklarını bildikleri için burayı Malta şövalyelerine (İsbitâriyye) vermek istediler. Fakat onlar da aynı sebeple bunu kabul etmeyince İspanya'dan Don Fernand de Cunha 1555'te surlarını yıkarak şehri harabeye çevirdi. Burası Turgut Reis'in eline geçse bile artık tehlikeli olmayacaktı. Nitekim 958'de (1551) Trablusgarp Osmanlı hâkimiyetine girince Tunus'un doğu sahillerindeki diğer şehirler gibi Mehdiye de oraya bağlandı. Ancak şehir eski önemini kaybetti. 999 (1591) yılında Mehdiye'ye gelen Temgrûtî burada yıkıntılardan başka bir şey göremediğini söyler.

Osmanlı hâkimiyetine girmesinin ardından Mehdiye'de yeni bir dönem başladı. Şehir XVII. yüzyılda kaptanıderyâ eyaletine (Cezâyir-i Bahr-i Sefîd) bağlı sâlyâneli bir sancak merkezi oldu. Bu devirde şehrin ileri gelenlerinden nakit akçe alınarak Osmanlı donanmasına bir gemiyle katılması sağlandı. Mehdiye 982-1022 (1574-1613) yılları arasındaki paşalık döneminde, 1041-1114 (1631-1702) yıllarında eyaletin idaresini üstlenen Murâdî hânedanı ve 1705-1957 arasında Hüseynî hânedanı devirlerinde Tunus eyaletine bağlı olarak yönetildi. Mehdiye'yi yeniden canlandıran Osmanlılar buraya Anadolu'dan, Endülüs'ten, Arnavutluk'tan nüfus getirip yerleştirdiler. Mehdiyeliler, özellikle Tunus Beyi Osman Dayı tarafından getirilen Endülüslüler'i iyi karşıladılar. Osmanlılar'ın 1018'de (1609) İspanya'dan kurtardıkları Endülüslü müslümanlarla oradan çıkarılan yahudileri Mehdiye'ye yerleştirmelerinin ardından şehir ve çevresinde ziraat ve değişik meslek kollarında büyük bir canlanma oldu. Osmanlılar döneminde Mehdiye'yi muhafaza etmek için eski kalenin surları kısmen onarıldı. 1003 (1595) yılında Ebû Abdullah Muhammed Paşa tarafından yaptırılan ve 1133'te (1721) tamir edilen Burcülkebîr hâlâ ayakta olup müze olarak kullanılmaktadır.

Mehdiye'de 1100 (1689) yılında veba salgını çıktı. 1153'te (1740) Tunus beyi, şehir ahalisini amcasına aşırı sadakatlerinden dolayı cezalandırarak bir süre için şehirden çıkardı. 1856 yılında görülen kolera salgını çok sayıda insanın ölümüne sebep oldu. Tunus Valisi Mehmed Sâdık Paşa'nın 1864'te eyaletin dış borçlarını ödeyebilmek için halktan alınan vergiyi iki katına çıkarması üzerine halk ayaklanarak 25 Nisan günü şehri yağmaladı.

Bir Osmanlı eyaleti olan Tunus'a bağlı son dönemdeki yirmi kadar şehirden biri olarak Mehdiye isminin devlet sâlnâmelerinde yer aldığı görülür. 1881'deki Fransız işgalinin ardından burada bir okul açıldı. Ertesi yıl sömürge idaresi şehri bir idarî birime dönüştürdü. Kısa süre sonra ülkede sömürgeciliğe karşı yayılan millî hareketler Mehdiye'yi de etkiledi. 6 Ağustos 1920 tarihinde hayat pahalılığına karşı harekete geçen halk şehri bir defa daha yağmaladı.

Osmanlılar zamanında Mehdiye'ye Anadolu'dan sevkedilen çok sayıda asker ve diğer görevlilerin yerli kadınlarla evliliğinden doğan ve "kuloğlu"

denilen kimseler son dönemlerde şehrin nüfusunun çoğunluğunu oluşturuyordu. Bunlar, yaşayış biçimleriyle olduğu kadar isimleriyle de diğer ahaliden kolayca ayrılmaktadır. Özellikle Anadolu'dan gelen Hamza ailesiyle Arnavut asıllı Safer ailesi meşhurdur.

Sahildeki bütün şehirler gibi buraya da değişik zamanlarda Maltalı, İtalyan, Fransız ve Yunanlılar gibi yabancılar ihracat ve balıkçılık yapmak üzere yerleştiler. Son dönemlerde Mehdiye'nin en büyük zenginliği zeytin ticareti, balıkçılık, halıcılık ve sabunculuk olup bu sektörlere ait çok sayıda işletme açılmış bulunmaktadır. 1994'te uluslararası turizme açılmasının ardından Mehdiye için yeni bir gelir kaynağı doğdu.

Kurucusu Ubeydullah el-Mehdî'nin bizzat kendisi ve ölümünden sonra yerine geçecek oğlu Kāim-Biemrillâh için yaptırdığı sarayların dışında idarî binalar, tahılların muhafazası için yer altı binaları, kuyular, sarnıçlar ve denizin doldurulmasıyla inşa edilen Mehdiye Ulucamii başlıca tarihî eserlerdir. Cami XVIII. yüzyılda ve

XIX. yüzyılın başlarında gördüğü tamirlerden sonra 1961-1965 yılları arasında ilk mimarisine uygun tarzda yeniden inşa edilmiştir. Günümüzde Mehdiye'de mimari eserlerden ayakta kalanların çoğu Osmanlı dönemine aittir. Anadolu'dan buraya göç eden Hamza ailesinin ileri gelenleri tarafından 1192 (1778) yılında yaptırılan ve 1914'te tamir edilen Hacı Mustafa Hamza Camii, 1239'da (1824) inşa edilen ve 1976'da ciddi bir onarım geçiren Hacı Süleyman Hamza Camii, XVIII. yüzyıl sonlarına ait Dalioğlu Mescidi, 1289'da (1872) kimin tarafından yaptırıldığı bilinmeyen Ramazanoğlu Zâviyesi ve Hamza Türbesi bu eserler arasında sayılabilir.

Şehrin XX. yüzyılın başlarında 10.000'i geçen nüfusu (1905'te 12.000) 1946'da 15.000'e ulaşmış, 1966'da 20.000'i aşmış, 2003 yılında 45.000'e yaklaşmıştır (44.600). Mehdiye halkı farklı etnik kimliklerden gelmesine rağmen genelde Arap kültürünü benimsemiştir. Şehir, nüfusundaki artışa paralel olarak mekân üzerinde de Sfaks ve Sûs istikametinde genişleme eğilimi göstermektedir. Mehdiye'de yetişen önemli şahsiyetler arasında İbn Arabiyye (İbn Ureybe) diye tanınan Ebû Amr Osman b. Atîk el-Kaysî el-Mehdevî, şair İbnü's-Simât ve Kuzey Afrikalı mutasavvıf Ebû Medyen'in öğrencisi Kutb ed-Dahmânî zikredilebilir.

BİBLİYOGRAYYA:

İbn Havkal, Ṣûretü’l-arż, s. 71; Şerîf el-İdrîsî, La géographie d’Edrisi (trc. P. A. Jaubert), Amsterdam 1975, s. 257-259; Yâkūt, Muʿcemü’l-büldân, V, 229-232; Tîcânî, Riḥletü’t-Tîcânî, Tunus 1378/1958, s. 241-242, 320-375; İbn İzârî, el-Beyânü’l-muġrib (Kettânî), s. 62-64, 244-245; İbn Battûta, er-Riḥle, Beyrut 1987, s. 229; Hasan el-Vezzân, Vaṣfü İfrîḳıyye, II, 85-87; İbn Zünbül, Tuḥfetü’l-mülûk (trc. E. Fagnan, Extraits inédits relatifs au Maghreb içinde), Alger 1924 → (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1993, s. 154-155, 162; Pîrî Reis, Kitâb-ı Bahriye (nşr. Ertuğrul Zekâi Ökte v.dğr.), İstanbul 1988, IV, 1401; Ayn Ali, Kavânîn-i Âl-i Osmân, s. 20-21; Zeyyânî, et-Tercümânetü’l-kübrâ fî aḫbâri’l-maʿmûr berren ve baḥren (trc. Abdülkerîm el-Fîlâlî), Rabat 1412/1991, s. 166-167; Hammer (Atâ Bey), VI, 112-116; E. Reclus, Nouvelle géographie universelle: Afrique septentrionale, Paris 1886, XI, 222-223; J. de la Gravière, Les corsaires barbaresques et la marine de Soliman le grand, Paris 1887, s. 158-187; Aziz Sâmih İlter, Şimali Afrikada Türkler, İstanbul 1937, II, 189, 191-194, 197; H. Pieri, “L’accueil par les tunisiens aux morisques expulsés d’Espagne”, Etudes sur les moriscos andalous en Tunisie (ed. M. de Epalza - R. Petit), Madrid 1973, s. 128-134; Tahar Guiga, Dorgouth Rais: La magnifique seigneur de la mer, Tunus 1974, s. 67-79; L. C. Brown, The Tunisia of Ahmad Bey: 1837-1855, Princeton 1974, s. 141, 149, 377; Jamil M. Abu’n-Nasr, A History of the Maghrib in the Islamic Period, Cambridge 1987, s. 64-66, 70, 99-101, 110-111, 126, 131; K. J. Perkins, Historical Dictionary of Tunisia, London 1989, s. 83; G. Marçais, La Berbérie musulmane et l’orient au moyen âge, Paris 1991, s. 134; a.mlf., “Mehdiye”, İA, VII, 493-494; Habîb Kerîm, el-Mehdiyye fi’t-târîḫ ve’l-müctemaʿ, Tunus 1992, tür.yer.; Hâdî Rûcî İdrîs, ed-Devletü’ṣ-Ṣanhâciyye (trc. Hammâdî es-Sâhilî), Beyrut 1992, II, 53-57; Ali Rıza Seyfi, Turgut Reis, İstanbul 1994, s. 31-35, 37-38, 41, 56; Nâcî Cellûl, Les fortifications côtières ottomanes de la régence de Tunis XVIe-XIXe siècles, Zaghouan 1995, s. 44-45, 256-278, 320, 343; Kadir Pektaş, Tunus’ta Osmanlı Mimari Eserleri, Ankara 2002, s. 17-18, 76-79, 84-86, 113, 154, 157-160, 237-238; L. Golvin, “Mahdiya à la période fâtimide”, Revue de l’occident musulman et de la Méditerranée, sy. 27, Aixen-Provence 1979, s. 75-98; Kāmûsü’l-a‘lâm, IV, 4497; Muhammed Talbi, “Mahdiya”, EI^{2} (Fr.), V, 1236-1238.

Ahmet Kavas

MEHİR

(المهر)

Nikâh akdinin sonucu olarak kocanın karısına ödemek zorunda olduğu para veya mal.

Sözlükte mehir (mehr) “ücret” mânasına gelir. Bir fıkıh terimi olarak evlilik esnasında ödenen para veya malı ifade etmesi bu uygulamanın evlilik kurumunun Sâmî kültüründeki ilk şekilleriyle irtibatlı olmalıdır (aş. bk.). Kur’ân-ı Kerîm’de mehir anlamında ecrin çoğulu olarak ücûr, farîza ve saduka (çoğulu sadukat) kelimeleri geçmektedir. Hadislerde bu mânada daha çok mehir ve sadak terimlerine rastlanmaktadır (Wensinck, el-Muʿcem, “ṣdḳ” ve “mhr” md.leri). Bazı durumlarda “misil mehir” anlamında ukr kelimesi de kullanılmıştır. Türkçe’de ise daha çok mihr şeklinde kullanılır.

Evlenme sırasında veya öncesinde evlenecek erkeğin kız tarafına belirli bir para yahut mal verme uygulamasının muhtelif din ve kültürlerde oldukça eski bir geçmişi vardır. Bu uygulamanın bilhassa ilk şekilleri nikâh akdinin satım akdine benzer özellikler taşıdığını, çeşitli isimler altında yapılan ödemenin de satış bedeli olarak kabul edildiğini düşündürmektedir. Zaman içinde uygulama nikâhı satım akdi, yapılan ödemeyi de satış bedeli olmaktan çıkarmış, ailelerin birbirine yakınlaşmasını sağlayan hediyeleşmeye veya kadın için ekonomik ve sosyal bir güvenceye dönüştürmüştür.

Romalılar’da ve Atinalılar’da kadın tarafına evlilik öncesi yapılan ödemeler bir tür satış bedeli özelliğini taşımaktadır. Yahudi hukukunda da evlenecek kızın ailesine mohar adı altında yapılan ödeme önemli bir yer tutmaktadır. Mohar ödemeye gücü yetmeyenler, evleneceği kızın ailesine belli bir süre hizmet ederek bu yükümlülüğü yerine getirirdi. Nitekim Hz. Mûsâ, kızıyla evlenebilmek için kayınpederine sekiz yıl hizmet etmek zorunda kalmıştı (el-Kasas 28/27; ayrıca bk. Çıkış, 2/21). Câhiliye Arapları da mehri evlenmenin temel şartlarından biri olarak kabul etmişti; evlilik ancak mehir

ödendiğinde geçerlilik kazanır, böyle bir ödeme yapılmadığı takdirde nikâhsız bir birleşme olarak görülür ve utanç verici kabul edilirdi. Nitekim Antere kıssasında mehir ödenmeden evlenmeye zorlanan kadınlar bu tür evliliği onur kırıcı olarak nitelemektedir. Câhiliye döneminde mehir evlenecek kızın velisine ödenirdi, kadınlar mehirden bir pay alamazlardı. Nişanlanma sırasında verilen birtakım hediyeler daha çok sadak ismiyle anılırdı. Ancak İslâm'ın zuhurundan kısa bir süre önce mehrin bir kısmının bizzat evlenecek kadına verilmeye başlandığı görülmektedir. Bu ödemeye İbrânîce'de mohar, Arapça'da mehir denmiş olması, uygulamanın Sâmî kültüründeki ortak tarihî kökenlerini ortaya koyması bakımından önemlidir. Mehir benzeri bir uygulama eski Türk hukukunda da görülmekte ve buna kalın (< kalıñ) ismi verilmektedir. Türkler'in İslâmiyet'i benimsemesinden önce hukukî bir kurum olarak varlığı bilinen kalın uygulaması İslâmiyet'in kabulünden sonra yerini mehre bırakmış, ancak kalın da bu isimle veya "başlık, ağırlık, namzetlik akçesi" gibi adlar altında sosyal bir kurum olarak varlığını sürdürmüştür (bk. BAŞLIK).

Kur'ân-ı Kerîm'de kendileriyle evlenilen kadınlara mehirlerinin verilmesi gerektiği belirtilmiş (el-Bakara 2/236-237; en-Nisâ 4/4, 24, 25; el-Mâide 5/5), hadislerde de mehirle ilgili fıkhî hükümlerin ayrıntıları yer almış, ayrıca evlenmeyi zorlaştıracak tarzda mehir miktarında aşırıya kaçılmaması öğütlenmiştir (Miftâḥu künûzi's-sünne, "nikâḥ" md.).

İslâm hukukunda nikâh kıyılması esnasında genelde taraflar kadına ödenecek mehrin miktarı ve ödeme şekli hususunda anlaşırlar; bu anlaşma nikâh akdinin yazı ile tesbit edildiği durumlarda nikâh belgesinde de yer alır. Kitap ve Sünnet'te mehir ödemenin gerekliliği üzerinde durulmasına rağmen mehir hukukçuların çoğuna göre evliliğin şartlarından

değil sonuçlarından biridir. Bu sebeple nikâh esnasında mehir belirtilmemiş, hatta verilmeyeceği şart koşulmuş bile olsa evlilik geçerlidir. Ancak mehri nikâhın şartlarından kabul eden Mâlikîler böyle bir şartla yapılan evliliği geçerli saymaz. Kur'ân-ı Kerîm'de mehir belirlemeden evlenen çiftlerin boşanmaları halinin düzenlenmesi (el-Bakara 2/236) mehir belirlenmeyen evliliklerin geçerli olduğunu göstermektedir. Bu durumda önceden kararlaştırılmış bir mehir (mehr-i müsemmâ) olmadığından benzer şart ve konumdaki kadınlara ödenen miktar (mehr-i misil) esas alınır. Belirlenen

mehrin bir sebeple geçersiz olması halinde de misil mehir ödenir. Mehrin evliliğin sonuçlarından biri olarak düzenlenmesi nikâh akdinin bir satım akdi, mehrin de satış bedeli olarak görülmediğinin açık göstergesidir. Çünkü nikâh akdi bir satım akdi olarak görülmüş olsaydı mehir miktarının belirlenmesi akdin temel şartlarından biri olur ve belirlenmemesi durumu akdin geçerliliğini etkilerdi. Nitekim satım akdinde semenin tesbit edilmemesi akdin geçerli olarak doğmasını engeller. Kadınlara mehirlerinin verilmesini öngören âyet de (en-Nisâ 4/4) mehrin -bir yönüyle-bir bağış ve hediye olarak verilmesinden bahseder. Ancak yukarıda belirtilen âyet ve hadislerde yer alan mehir ödemenin gerekliliğine dair ifadeler, bazı şarkiyatçıları mehir ödemenin akdin kurucu unsuru sayıldığı ve mehirsiz nikâhın geçersiz olduğu fikrine götürmüştür (EI² [İng.], VI, 79).

Para, eşya (mütekavvim mal) ve ekonomik değeri olan menfaat -meselâ bir mülkün belirli bir süre kullanım hakkı- mehir olarak belirlenebilir; ekonomik değeri olmayan menfaatler -mevcut eşini boşamak, bulunduğu şehirden başka şehre göç etmemek gibi-mehir olarak tesbit edilemez. Bu sebeple Kur'an öğretimi için ücret alınamayacağı görüşünde olan ilk dönem Hanefî hukukçuları bunun mehir olarak belirlenemeyeceğini söylemişlerdir. Daha sonraki hukukçular ise bu öğretim karşılığında zarureten ücret alınmaya başlanması karşısında bunun da mehir olabileceğine hükmetmişlerdir. Esasen Kur'an öğretiminin mehir olarak tesbit edilebileceğine dair Hz. Peygamber döneminden bir örnek hadis kitaplarında yer almıştır (Buhârî, "Vekâlet", 9; "Feżâʾilü'l-Ḳurʾân", 21, 22; "Nikâḥ", 14, 32). Belirlenen mehrin geçersiz olması akdin geçersizliğini gerektirmez; bu durumda kadına misil mehir ödenir. Ancak mehri akdin şartı kabul eden Mâlikîler mehrin geçersiz olmasının akdi de geçersiz kıldığı kanaatindedir. Mehrin tesbitinde tarafların, bazı durumlarda velilerin iradelerinin yanı sıra örf ve âdetlerle ekonomik şartlar da etkili olmaktadır. Mehir için Hanefîler 10, Mâlikîler 3 dirhem kadar gümüş değerini alt sınır kabul etmişlerdir; Şâfiî ve Hanbelîler'de ise bir alt sınır belirlenmemiştir. Evliliği kolaylaştırmak için mehrin çok yüksek olarak tesbiti tavsiye edilmemişse de mehir için bir üst sınır da öngörülmüş değildir. Hz. Ömer'in bir üst sınır getirme yolundaki teşebbüsü Kureyşli bir hanımın, "Eğer bir kadını bırakıp yerine başka bir kadın almak isterseniz ne kadar çok olursa olsun birincisine verdiğiniz hiçbir şeyi geri almayın" (en-Nisâ 4/20) meâlindeki âyeti delil göstererek miktar sınırlamasına itiraz etmesi üzerine

sonuçsuz kalmıştır. Bu sebeple Osmanlı Devleti'nde sadece yeniçerilerle ilgili olarak mehir için bir üst sınırın konulduğu görülmektedir. Yeniçeriler bâkirelerle evlendikleri takdirde en çok 1000, dul kadınlarla evlendiklerinde 600 akçe mehir verebilirlerdi. Bu miktarların üzerinde bir mehir belirlenebilirse de eşler arasında mehir konusunda ihtilâf çıktığında belirtilen miktarların üzerindeki bir mehir talebi mahkemede dikkate alınmazdı. XIX. yüzyılda benzer bir sınırlama bütün evlenecek kişiler için getirilmiş, 25 Şâban 1291 (7 Ekim 1874) tarihli bir fermanla evlenecek olanlar dört gruba ayrılarak her grupta yer alanların düğün için yapacakları masraflar ve ödenecek mehir belirlenmiştir (Aydın, s. 141-142). Ancak bu sınırlamanın fiilen ne ölçüde uygulanabildiği tartışmalıdır.

Mehrin tamamı nikâh anında ödenebileceği gibi tamamının veya bir kısmının ödenmesi daha sonraya da bırakılabilir. Bir kısmının peşin (mehr-i muaccel), kalanının daha sonra (mehr-i müeccel) ödenmesi genel bir uygulama gibi görünmektedir. Boşanmaların sık rastlandığı Kuzey Afrika bölgesinde belli dönemlerde mehrin sonraya bırakılan kısmının boşama hakkının kötüye kullanımını engellemek için yüksek tutulduğu belirtilmektedir. Mehir için herhangi bir vadenin belirlenmediği durumlarda mahallî örf ve âdetler esas alınır. Taraflardan birinin ölümü halinde veya boşanma durumunda mehrin vadesinin geldiği kabul edilir.

Mehir bütünüyle kadının malıdır, onda dilediği gibi tasarruf edebilir. Evlenecek kadın veya yakınları mehir karşılığında bir çeyiz hazırlamak mecburiyetinde değildir. Bu yönüyle de Türkler'de yaygın biçimde uygulanan ve karşılığında belli bir çeyiz hazırlama yükümlülüğü getiren başlıktan ayrılmaktadır. Ancak bu esas her yerde uygulamaya tam olarak yansımamıştır.

Geçerli bir nikâh akdi mehri gerektirmekle birlikte bu husus, akidle beraber koca için her hâlükârda ödenmesi gerekli şahsî bir borç (müekked borç) haline dönüşmez; bir kısmının veya tamamının ortadan kalkması ihtimal dahilindedir. Mutlaka ödenmesi gereken bir borca dönüşmesi için Hanefî ve Hanbelîler'e göre nikâhın kıyılmasından sonra ya zifaf veya geçerli (sahih) halvet durumu gerçekleşmelidir. Bunlar olmadan taraflardan birinin ölmüş olması da aynı sonucu doğurur. İmam Mâlik ve Şâfiî sahih halveti borcu müekked hale getiren durumlar arasında saymaz. Nikâh kıyıldığı halde

belirtilen şıklardan biri gerçekleşmeden taraflar ayrılırlarsa bu ayrılığa kocanın sebep olması -meselâ karısını boşaması- durumunda kadın mehrin yarısına hak kazanır. Velisinin kefâet sebebiyle evliliği feshettirmesi gibi bir gerekçe ile ayrılığa kadın sebep olursa veya erkek bulûğ muhayyerliği sebebiyle nikâhı feshettirmişse kadın mehre hak kazanamaz. Evliliğin herhangi bir sebeple geçersiz (fâsid) sayılması halinde mehir, ancak taraflar fiilen birlikte yaşamaya başlamışlarsa gerekli olur. Bu durumda ortada geçerli bir nikâh akdi ve tarafları bağlayıcı bir mehir olmayacağından misil mehir icap eder. Misil mehir nikâhta belirlenen mehirden fazla ise Hanefî mezhebindeki hâkim görüşe göre kararlaştırılan mehir (mehr-i müsemmâ) ödenir. Misil mehrin ödenemeyeceği hallerde ise kadına müt‘a adıyla bir ödeme yapılır (bk. MÜT‘A).

Kocaya kadına nisbetle daha geniş boşama imkânlarının verildiği İslâm hukukunda mehrin özellikle müeccel mehrin yüksek tutulması halinde boşama hakkının kötüye kullanılmasına önemli ölçüde engel olduğu ve evli kadına belirli bir ekonomik güvence ve bağımsızlık sağlama amacına da hizmet ettiği söylenebilir.

BİBLİYOGRAFYA

Wensinck, el-Muʿcem, “ṣdḳ” ve “mhr” md.leri; Miftâḥu künûzi’s-sünne, “nikâḥ” md.; Buhârî, “Vekâlet”, 9, “Feżâʾilü’l-Ḳurʾân”, 21, 22, “Nikâḥ”, 14, 32; M. Ebû Zehre, Muḥâḍarât fî ʿaḳdi’z-zevâc ve âs̱ârih, Kahire 1391/1971, s. 201-251; M. Mustafa Şelebî, Aḥkâmü’l-üsre fi’l-İslâm, Beyrut 1397/1977, s. 339-416; M. Âkif Aydın, İslâm-Osmanlı Aile Hukuku, İstanbul 1985, s. 69-70, 103-107, 141-142; Zekiyyüddin Şa‘bân, el-Aḥkâmü’ş-şerʿiyye li’l-aḥvâli’ş-şaḫṣiyye, Bingazi 1989, s. 255-304;

Mahmûd M. eş-Şeyh, el-Mehr fi’l-İslâm beyne’l-mâżî ve’l-ḥâżır, Beyrut 2000; A. Moors, “Women and Dower Property in Twentieth Century Palestine: The Case of Jabal Nablus”, Islamic Law and Society, I/3, Leiden 1994, s. 301-330; Mona Siddiqui, “Mahr: Legal Obligation or Rightful Demand”, Journal of Islamic Studies, VI/1, Oxford 1995, s. 14-24; O.

Spies, “Mahr”, EI^2 (İng.), VI, 78-80; “Marriage”, IDB, III, 283-284; “Mehr”, Mv.F, XXXIX, 151-209.

M. Âkif Aydın

MEHMED I

(محمد)

(ö. 824/1421)

Osmanlı padişahı (1413-1421).

788 (1386) veya 789 (1387) yılında dünyaya geldi. I. Bayezid'in Devlet Hatun adlı bir câriyesinden doğma dördüncü oğludur. "Çelebi" veya Yunanca krytsez (genç efendi) kelimesinden gelen "Kirişçi" lakabıyla tanınır. Fetret devrinde kardeşi Süleyman (1402-1411) ve Mûsâ (1411-1413) Edirne'den Rumeli topraklarını kontrol ederken 804-816 (1402-1413) yılları arasında Anadolu'da Tokat, Amasya ve Bursa'ya hâkim olmuştur. 805-806 (1403-1404) ve 813-816 (1410-1413) yıllarında Batı Anadolu ve Bursa'yı hâkimiyeti altına almış, kendi hükümdarlığı döneminde Osmanlı Devleti'nin iki parçasını birleştirmeyi başarmıştır.

801 Şevvalinde (Haziran 1399) Amasya, Tokat, Sivas ve Ankara'yı da içine alan, daha önce Eretna hânedanının toprakları olan Rum vilâyetine vali olarak gönderildi. Ertuğrul (ö. 802/1400), Mustafa (804 [1402] yılında Timur tarafından yakalanıp Semerkant'a götürüldü [Enverî, s. 90]), Süleyman, Mûsâ, Îsâ ve Kasım adlı altı kardeşi vardı. 804'te (1402) Mûsâ babasıyla birlikte Timur tarafından yakalandığında Kasım Bursa'daki sarayda bulunuyordu. Süleyman, Îsâ, Mehmed ve Mûsâ ise "dârüssaltana" olarak kabul edilen Bursa'yı ve Rumeli'nin merkezi Edirne'yi ele geçirmek için birbirleriyle mücadeleye giriştiler.

Timur'un İzmir kuşatması esnasında (6 Cemâziyelevvel - 10 Cemâziyelâhir 805 / 2 Aralık 1402 - 5 Ocak 1403) Süleyman'a Boğaz'ın öte yakasındaki topraklar üzerinde hâkimiyetini belirleyen bir yarlık verildi (Şerefeddin, s. 424). Kütahya'ya görüşmek üzere çağrılan Mehmed ise bu emre itaat etmedi veya edemedi. Tokat ve Amasya bölgesindeki Türkmen beylerine karşı Mehmed'in ilk faaliyeti, bazı Osmanlı tarihleri içinde yer alan Menâkıbnâme'de (Neşrî, II, 423-551) destansı bir üslûpla anlatılmıştır.

Hükümranlığını kabule karşılık olarak bu beylerin topraklarındaki mülkiyeti kendisinin tasdik etmesiyle neticelenen bir uzlaşmanın söz konusu olduğu görülmektedir. İleride Osmanlı merkeziyetçiliği yeniden tesis edildiğinde mirasa dayalı bu mülktimar konusu önemli bir problem haline gelecektir. Bu mahallî hânedanların kontrolündeki Türkmen veya Tatar kuvvetleri Mehmed'in ordusunda önemli bir güç oluşturuyorlardı. 816'da (1413) Mûsâ'ya karşı olan savaşta yanında Tatar ve Türkmen tümenleri vardı (a.g.e., II, 512-513).

Kara Devletşah, Kubadoğlu, Mezid Bey ve Taşan ailesi (bu ailenin menşei hakkında bk. Esterâbâdî, s. 397), Ankara Savaşı'ndan sonra Timur'un hükümranlığını kabul eden ve Osmanlı hâkimiyetine meydan okuyan yerel hânedanlardı. Mehmed de Timur'un hükümdarlığını kabul etti ve böylece Tokat, Amasya bölgesindeki hükümranlığını meşrulaştırdı. Burada rakiplerine karşı otoritesini kurma mücadelesinde ulemâ ve şehir eşrafı tarafından desteklendiği görülürken (Amasya Târihi, III, 157-198) yerel beylerin Tatar ve Türkmen tâbileriyle ona karşı ne prestijleri vardı ne de bunlar Osmanlı şehzadesinin sahip olduğu meşruiyeti haizdi.

Hâkim Türk geleneğine göre bir hükümdarın çocuklarından her birinin babasının yerine geçme hakkı vardır ve veraseti düzenleyen bir kanun olmadığı için onun meşruiyeti tartışılamaz. Menâkıbnâme'nin açıkça ifade ettiği gibi (Neşrî, II, 432, 434, 446, 456, 462, 504, 508) tanınmak için mücadele eden şehzadelere halkın çoğunluğu, Allah'ın yardımının işareti olarak yorumladıkları savaşı kazanma zorunda olduklarını söylerdi. Her ne kadar ilk başlarda Mehmed kendinden büyük kardeşi Süleyman'ın otoriteyi temsil ettiğini kabul etse de (Anonim Tevârîh-i Âl-i Osmân [nşr. F. Giese], s. 47) yaşta büyüklük prensibi bağlayıcı değildi.

Osmanlı şehzadeleri (çelebiler) arasında cereyan eden 1402-1413 yıllarındaki mücadele Menâkıbnâme'den takip edilebilir. Bu kaynağa göre karşılaşmalarının birçoğunda Îsâ Çelebi, Batı Anadolu beyleri ve Kastamonulu İsfendiyar'ın ittifakını elde etmesine rağmen Mehmed'e yenildi ve Mehmed Bursa'yı aldı (Neşrî, II, 422-450). Ardından onu yakalayıp Eskişehir'de öldürdü (806/1403-1404). Elizabeth Zachariadou, Îsâ'nın 1403'te Süleyman tarafından öldürüldüğünü belirtir (Isl., X [1983], s. 283-291). 806'da (1403-1404) Mehmed, Süleyman Çelebi ile yaptığı

mücadele sonrasında Bursa ve Ankara'yı kaybetti, Tokat-Amasya üssüne çekilmek zorunda kaldı ve Mûsâ'yı Rumeli'ye gitmeye teşvik etti (Neşrî, II, 473-474). Mûsâ, Eflak Voyvodası Mircea'nin davetini kabul ederek 809'da (1406) Eflak'a deniz yoluyla ulaştı (Dersca, X-XI [1968], s. 116-117'de Guboğlu'nu zikrederek 1406 tarihini verir. Neşrî'deki Menâkıbnâme'de bu tarih tasdik edilir: II, 478-479; burada Ali Paşa'nın vefat ettiği bilgisi yer alır ki bunun tarihi 17 Receb 809 / 28 Aralık 1406'dır; bk. İdrîs-i Bitlisî, s. 278). Mûsâ'nın Doğu Balkanlar'daki başarıları Süleyman'ı Rumeli için Bursa'yı terketmeye mecbur etti. Yanbolu savaşındaki ilk zaferinin ardından (8 Şevval 812 / 13 Şubat 1410) Mûsâ iki defa yenildi (Safer 813 / Haziran 1410; bk. Dersca, X-XI [1968], s. 122, 123). Sonunda âni bir saldırı ile Edirne'yi ele geçirdi ve Süleyman'ı öldürdü (22 Şevval 813 / 17 Şubat 1411). Süleyman'ın Anadolu'dan ayrılmasının ardından Mehmed Bursa'yı yeniden ele geçirdi (Neşrî, II, 480). Ancak Mehmed ile olan anlaşmasına uymayan Mûsâ bağımsız tarzda hareket etmeye başladı, uç beylerinin hırçın politikalarını benimseyerek vasal devletleri kendinden soğuttu, onlar da Mehmed'in tarafına geçti (İdrîs-i Bitlisî, s. 281-288; Neşrî, II, 486-516). Mûsâ'ya karşı 814'te (1411) iki başarısız teşebbüste bulunduktan sonra uç beyleri ve vasal devletlerin ittifakıyla 5 Rebîülâhir 816'da (5 Temmuz 1413)

rakibini yendi ve saf dışı bıraktı (İdrîs-i Bitlisî, s. 286-288; Neşrî, II, 506-516). Neşrî'deki Menâkıbnâme'ye göre 805'ten (1402) başlamak suretiyle Süleyman sekiz yıl on ay on yedi gün, Mûsâ iki yıl yedi ay yirmi gün ve Mehmed yedi yıl on bir ay hükümdarlık yapmışlardır.

Timur'un hükümranlığı altında yeniden eski beyliklerini ele geçiren Candaroğulları, Karamanlılar, Germiyan, Saruhan ve Aydın beyleri, Osmanlı şehzadelerinin başşehir kabul edilen Bursa'yı elde etme mücadelesine fiilen katıldılar. Onların bu mücadelelerdeki politikaları Bizans, Eflak ve Sırbistan'ınki gibi Ankara Savaşı'ndan sonra oluşan statünün devam ettirilmesine yönelikti. Her bir Osmanlı şehzadesi kendi adına onların otonomi veya bağımsızlıklarına saygılı davranacağını göstererek destek veya tarafsızlıklarını kazanmaya çalıştı. Timur'un ayrılışı, Anadolu hânedanlarının Osmanlı güç ve üstünlüğünün henüz sarsılmaz bir gerçek olduğunu anlamalarını sağladı. Hatta bazıları varlığını devam ettirme pahasına Bursa'yı hangi şehzade ele geçirdiyse onun

hükümranlığını kabul etti.

Bizans ve Balkanlar'daki vasal devletler I. Murad (1362-1389) ve I. Bayezid (1389-1403) dönemlerinde haraç ödüyorlardı. Ankara Savaşı'nın ardından bağımsız hale geldiler ve bazı topraklarını geri aldılar. Fetret döneminin karışık ortamında bir Osmanlı şehzadesini diğerine karşı destekliyor ve sığınma hakkı veriyor, kendi üzerlerinde hükümranlık iddia edecek kadar güçlü hale gelen ve sultanlık hakkı iddia eden herhangi birine karşı diğer Osmanlı şehzadelerini karşı kullanıyorlardı. Dolayısıyla Eflak Voyvodası Mircea ve Bizans İmparatoru II. Manuel'in politik manevraları Osmanlı şehzadeleri arasındaki mücadeleyi ciddi şekilde etkilemiştir. Uç beyleriyle kaybedilen toprakları alma siyasetini benimseyen ve daha çok akınlarla meşgul olan Mûsâ bu politikaların dışında kalmakla birlikte diğer şehzadeler Süleyman ve Mehmed bazan uzlaşarak bazan da tâviz vererek hıristiyan hükümdarlarla irtibatlarını kesmediler. Fetret dönemi boyunca Bizans merkezî bir rol oynadı ve rakip Osmanlı şehzadelerinin itimadını muhafaza etti. Bu durum, Süleyman Çelebi ile 1403 antlaşmasından sonra Bizans'ın Anadolu ve Rumeli arasındaki geçişleri kontrol etmesi gerçeğine dayanır. Osmanlılar genel olarak 1403 antlaşmasını bu şekilde yorumluyordu. 1403'te Süleyman Anadolu'ya geçip Bursa'daki Mehmed üzerine yürümeye karar verdiğinde küçük kardeşi Kasım ve kız kardeşi Fatma'yı imparatora rehine olarak bırakmıştı. Daha sonra yatıştırma politikasının bir parçası olarak Süleyman oğlu Orhan'ı imparator II. Manuel'e rehin olarak gönderdi. İmparator da önce Mûsâ'ya karşı ve o bertaraf edildiğinde 816'da (1413) Mehmed'e karşı, Süleyman'ın meşrû halefi olarak Osmanlı tahtını talep eden Orhan'ı kullanmayı denedi. Mehmed'in nihaî başarısı, kendisine baba dediği (Dukas, s. 114) imparatora karşı çoğunlukla yatıştırıcı ve uzlaşmacı tavrına dayanır. Mûsâ'nın sert şahsiyeti veya verasetle beyliğe gelen uç beylerini gücendiren merkeziyetçi ve otokratik politikası onları Mûsâ'dan soğutmuştu.

816'da (1413) Edirne'de Osmanlı ülkesinin tek hükümdarı olarak tahta çıkışı üzerine Bizans, Sırbistan, Eflak, Mora Despotluğu, Atina Prensliği dahil I. Mehmed haraç ödeyen vasal ülkelerin elçilerini kabul etti ve onları kuvvetli bir barış ve dostluk garantisiyle geri gönderdi. Balkanlar'da kendini emin hissedince sonraki iki yılı Anadolu'daki hâkimiyetini yeniden tesis etme mücadelesine ve kendisine karşı Mûsâ'ya yardım eden beyleri

cezalandırmaya ayırdı. Mûsâ'yı bırakarak İzmir'e dönen ve orada beyliğini yeniden canlandıran Cüneyd'i 817'de (1414) yenip bütün Batı Anadolu'yu ele geçirdi. Aydınili işgal edildi ve bir Osmanlı sancağı haline getirildi. Bu mücadelede Germiyanoğulları, Menteşeoğulları, Sakız adasındaki Cenevizliler, Midilli adası hâkimi, Foça, Rodos şövalyeleri Cüneyd'in haşin ve sert davranışını hesaba katarak Mehmed'in tarafını tuttular. Mücadele sırasında Mehmed şövalyelerin İzmir'de tekrar inşa ettiği kaleyi yıktı. Menteşeoğulları da onun hükümdarlığını kabul etti (Wittek, Das Fürstentum Mentesche, s. 97). 816'da (1413) Mehmed Rumeli'de Mûsâ'ya karşı ilerlerken Karaman Beyi Mehmed Bursa'yı kuşattı ve kale etrafındaki mahalleleri yaktı (Makrîzî, IV, 47a; Neşrî, II, 519-520). Mehmed'in Mûsâ'ya karşı zaferi haberi geldiğinde Karamanlılar otuz bir gün süren kuşatmanın ardından geri çekildiler. Mehmed hemen Candaroğlu İsfendiyar'a karşı bir sefere hazırlanırken o, Karamanlılar'a karşı planlanan sefere yardımcı kuvvet göndereceğine söz vererek bağlılık bildirdi. Karamanlılar tarafından işgal edilen Germiyan ise Osmanlılar'ın tabii müttefiki ve vasalıydı (Neşrî, II, 516-534). Karaman'a karşı büyük seferden önce Mehmed, Karamanlılar'ın hâmisi kabul edilen Memlük sultanına pahalı hediyelerle bir elçi gönderdi (İbn Hacer, III, 518; İnegöl'de iken yazdığı mektup evâsıt-ı Zilhicce 817 [Şubat 1415 ortaları] tarihlidir; bk. Feridun Bey, I, 145). Mehmed bu seferde Karamanlılar'ı yendi ve Konya'yı kuşatma altına aldı (Muharrem 818 / Mart 1415). Karamanoğlu barış istedi, Hamîdili (Isparta yöresi), Saidili toprakları Osmanlı ülkesine katıldı.

Anadolu ve Rumeli'de Osmanlı idaresinin kurulup toprakların bir hükümdarın emri altında yeniden birleşmesi ve Mehmed'in daha önceki Osmanlı vasal devletleri üzerinde tekrar hâkimiyet tesisi üzerine, Bizans imparatoru, Papa ve Venedik birlikte Osmanlılar'a karşı Haçlı seferi çağrısında bulunmak için diplomatik faaliyete başladı (Barker, s. 290-353). Fetret dönemindeki karışıklıklardan istifade eden Venedik kontrolünü Batı Yunanistan, Arnavutluk ve Mora adasına kadar genişletmeyi başarmıştı. I. Mehmed ile bir anlaşmaya varma müzakereleri ise onun kardeşlerine karşı galibiyetiyle birlikte başarısızlığa uğradı. I. Mehmed'in 817'de (1414) Cüneyd'e karşı mücadelesi sırasında Nakşa adasının Venedikli dükü, bağlılıklarını yenileyen Ege'deki diğer Latin emîrlere katılmadı. Bunun üzerine I. Mehmed, 818'de (1415) Batı Anadolu'daki deniz gazilerini Venedikliler'in Ege'de sahip oldukları yerler üzerine akına gönderdi. Çalı

Bey kumandasında Gelibolu donanmasını da (on üç kadırga olmak üzere 112 gemi) Kiklat adalarına yolladı (Dukas, s. 119, Thiriet, II, nr. 1569, 1573, 1584, 1588, 1597, 1598). Venedik bu saldırıya saldırı ile karşılık vermeye karar verdi. Pietro Loredano kumandasındaki Venedik donanması sürpriz bir atak yaparak Gelibolu'daki Osmanlı donanmasını tahrip etti (1 Rebîülâhir 819 / 29 Mayıs 1416).

I. Mehmed'in kardeşi Mustafa, Timurlu Şâhruh tarafından serbest bırakıldıktan sonra Trabzon'a ulaştı (Zilkade 817 / Ocak 1415). Mustafa'nın yolladığı adamları Venedikliler ve Bizans imparatoruyla müzakereye başladı (Thiriet, II, nr. 1563, 1564). Önce Konya'ya, sonra Kastamonu'ya gelen Mustafa oradan deniz yoluyla Rumeli yakasına, Eflak'a geçti. I. Mehmed tarafından Niğbolu beyliğiyle uzaklaştırılmış olan Cüneyd Bey ona katıldı. I. Mehmed'in büyük kardeşi Mustafa'nın sahneye çıkması Anadolu ve Rumeli'deki vasal devletlerin düşmanca tavrı dinî-içtimaî ayaklanmaları beraberinde getiren bir iç savaşı tekrar başlattı. Askerî olarak

Mircea tarafından desteklenmesine rağmen Mustafa ve Cüneyd uç kuvvetlerini kendilerine çekmekte başarısız oldular ve İstanbul'a dönmeye mecbur kaldılar. İmparator bu defa (bahar 819/1416) onları Selânik'e gönderdi (Jorga, Geschichte des Osmanischen Reiches, I, 373). I. Mehmed Bizans'a karşı savaş ilân etti. Mustafa ve Cüneyd Makedonya'da Serez'i ele geçirdiler ve bununla Osmanlı uç kuvvetlerinin desteğini kazanmayı ümit ettiler. Ancak bunda başarısız oldular, I. Mehmed onları yine Selânik'e ilticaya zorladı (sonbahar 819/1416; bk. a.g.e., I, 374). Sonunda imparator onları I. Mehmed hayatta olduğu müddetçe hapiste tutma hususunda onunla anlaştı ve bunun karşılığında I. Mehmed'den yıllık 300.000 akçe (10.000 altın duka civarında) tazminat almayı kabul etti (Dukas, s. 125).

Rumeli'de Mustafa'ya karşı savaşırken I. Mehmed aynı zamanda Batı Anadolu'da ve Rumeli'de Deliorman'da Şeyh Bedreddin tarafından düzenlenen ayaklanmayla uğraşmak zorunda kaldı (819'un [1416] yaz ve sonbaharı). Şeyhi koruyan ve bilfiil destekleyen Mircea Deliorman'ı işgal etti ve Silistre'ye saldırdı (sonbahar 819/1416; bk. Jorga, Geschichte des Osmanischen Reiches, I, 374). I. Mehmed şeyhi Zağra'da yakalayarak Serez'de idam ettirdi. Onun Rumeli'deki bu meşguliyeti sırasında Anadolu beyleri yine hareketlenmeye başladılar. Bunun üzerine I. Mehmed önce

şeyhin Eflak'e geçmesine yardım eden İsfendiyar Bey'e karşı yürüdü (820'nin [1417] başları). İsfendiyar'ın I. Mehmed'in hükümranlığını kabul etmesi üzerine barış sağlandı. 820'de (1417) I. Mehmed ciddi şekilde hasta olduğu için Karaman üzerine olan sefer Bayezid Paşa tarafından düzenlendi, Karaman beyi yakalandı (İdrîs-i Bitlisî, s. 289-291; Neşrî, II, 530-534; ilk Osmanlı derlemelerinde, Karaman'a yapılan çeşitli seferler birbirine karıştırılmıştır).

Fetret döneminde Balkanlar'daki Osmanlı hâkimiyetine karşı en önemli rakip olarak belirginleştiği için Eflak Voyvodası Mircea, Macaristan Kralı Sigismund tarafından desteklendi. I. Mehmed'in 822'de (1419) Mircea'ya karşı seferi (doğru tarih için bk. İbn Hacer, III, 526; Mehmed'in Şâhruh'a Şevval 822 / Kasım 1419 tarihli mektubu için bk. Feridun Bey, I, 164) Sigismund'un Balkanlar'ı işgal etme planıyla alâkalıdır.

I. Mehmed'in Anadolu'daki vasalları Karamanlı ve Candaroğulları beyleri bu büyük sefere oğullarının kumandasında destek kuvvetler gönderdiler. I. Mehmed Eflak üzerine akın düzenledi, Yeni Yergöğü (daha sonra Rusçuk) Kalesi'ni Tuna'nın sağ kıyısında inşa ettirdi, ardından "Macaristan vilâyetine varıp Severin Kalesi'ni" aldı (Neşrî, II, 536; Anonim Tevârîh-i Âl-i Osmân, nr. 1047, vr. 34a-b; burada Mehmed'in bu seferi için verilen 817/1414 ve 819/1416 tarihleri uç beylerinin önceki akınlarına ait olmalıdır; bk. Dukas, s. 125). Neşrî'ye göre Eflak Voyvodası Mircea teslim oldu ve üç oğlunu sultana rehin olarak gönderip haraç ödemeyi kabul etti.

Karakoyunlular'ın Azerbaycan ve Batı İran'daki başarısı ve I. Mehmed'in Anadolu'daki statükoyu değiştirmesi Timurlular'a karşı bir meydan okuma anlamına geliyordu. Şâhruh, doğudaki hâkimiyetini tesis ettikten sonra Batı'da kontrolü yeniden oluşturmak için harekete geçti. Önce 819'da (1416) Osmanlı topraklarında iç savaşın yeniden başlamasına sebebiyet veren bir hareket olarak Semerkant'ta tutuklu bulunan Mustafa'yı serbest bıraktı. Mustafa'nın serbest bırakılmasının Timurlu planı olduğu, I. Mehmed'in kardeşlerini bertaraf etmesinin ardından buna Şâhruh'un gösterdiği tepkiden açıkça anlaşılmaktadır (I. Mehmed'e mektubu için bk. Feridun Bey, I, 150-151). Buna cevabında I. Mehmed, Karakoyunlu Kara Yûsuf'u desteklemediğini ispat etmeye çalışmakta ve Osmanlı Devleti'nin bölünmesinin İslâm düşmanlarına yaradığını ve bu bölünmeden dolayı

Selânik dahil birçok yeri müslümanların kaybettiğini ileri sürmektedir. 822'de (1419) Şâhruh'un Batı'ya geniş çaplı bir sefer hazırlığı Osmanlı tarafında büyük endişeye yol açtı, hatta bu ihtimale karşı Karakoyunlular ile Osmanlılar arasında elçiler gidip geldi (a.g.e., I, 150-157). Azerbaycan'ı işgal ettikten sonra Şâhruh, I. Mehmed'i uyararak Kara Yûsuf'un oğlu İskender'in Osmanlı topraklarına sığınması halinde ona yardım etmemesini istedi (Zilhicce 823 / Aralık 1420). Bu uyarıya cevabında I. Mehmed tam bir teslimiyet ifade etti. Bu sırada Osmanlılar büyük endişe ile doğu cephesindeki gelişmeleri izliyordu. Akkoyunlu Kara Osman'ın İskender tarafından mağlûp edilmesi üzerine (Rebîülâhir 824 / Nisan 1421) Şâhruh Doğu Anadolu'ya girmiş ve İskender'e karşı ezici bir zafer kazanmıştı (Receb 824 / Temmuz 1421). Bu ortamda I. Mehmed, Şâhruh tarafından tehdit edilen Memlükler'le dostane ilişkilerini sürdürmeye çalışıyordu (a.g.e., I, 145-146, 164-167).

Son yılında I. Mehmed'in hastalandığı anlaşılmaktadır. Hastalığı sırasında en büyük amacı, büyük oğlu Murad'ın herhangi bir krize sebebiyet vermeksizin tahta çıkmasını temin etmek olmuştur. Süleyman'ın oğlu Orhan kör edilip zindanda tutulmasına rağmen Mehmed'in kardeşi Mustafa ciddi bir rakipti ve bazı Osmanlı liderleri tarafından sultan olarak tanındığı için Bizans imparatoru onu uygun bir zamanda serbest bırakabilirdi. Şehzade Murad'ı destekleyenler, Mustafa'nın öldüğü ve taht iddiasında bulunanın Düzmece Mustafa olduğu dedikodusunu yaydılar. Murad'ın tahta çıkışını sağlamak için yöneticilere karşı kendini çok liberal gösterdi ve imparatorla anlaşma yaptı (Dukas, s. 129; Sırp voyvodasıyla aynı nitelikte bir anlaşma için bk. Lebensbeschreibung, s. 56-58). Buna göre Murad Edirne'de kendisinin halefi olacak; oğlu Mustafa Anadolu'da kalacak; iki küçük oğlu Yûsuf (sekiz yaşında) ve Mahmûd (yedi yaşında) II. Manuel'in yanında rehine olarak İstanbul'a gönderilecek ve buna karşılık imparator da Mustafa'yı serbest bırakmayacaktı (İA, V, 598-599). İmparator bu iki Osmanlı şehzadesinin muhafazası için yıllık bir para alacaktı. I. Mehmed 23 Cemâziyelâhir 824'te (25 Haziran 1421) Edirne'de vefat ettiğinde Murad Bursa'da tahta çıktı ve kardeşlerini imparatora göndermeyi reddetti.

I. Mehmed'in saltanatı boyunca en temel mesele, Osmanlı Devleti'nin Anadolu ve Balkanlar'da 1402 felâketinden sonraki olumsuz şartlarda hâkim bir güç olarak yeniden ortaya çıkmasının gerçekleşmesidir. İlk önce

Ankara Savaşı'nın ardından askerî çöküntüye rağmen Osmanlılar her iki bölgede de büyük askerî güç olmaya devam ettiler. İkinci olarak Osmanlı hânedanı, feodal beyler ve bölgedeki diğer hânedanlar üzerinde tek meşruiyet kaynağı olan emperyal geleneği tesis edebildi. 1405 ve 1413 yıllarında meselâ Sırp prenslerinin arasındaki çekişmenin çözümünde Osmanlı yöneticileri devreye girmişti (Lebensbeschreibung, s. 27, 55). En az bunlar kadar önemli bir başka husus da Osmanlı askerî grupları, sipahiler, yaya, müsellem, kapıkulları ve köylülerin kendi statülerinin ve toprak hukukunun, meşruiyet ve kabulünün Osmanlı merkezî hükümetinin varlığına ve işlerliğine dayalı olduğunu bilmeleriydi. Bundan dolayı Osmanlı tahrir ve timar sistemi bu dönemde geliştirilmiş ve yaygın olarak uygulanmıştır.

I. Mehmed'in altı oğlu (Murad, Mustafa, Kasım, Ahmed, Yûsuf, Mahmud) ile yedi kızının olduğu bilinmektedir. Bursa'da cami (822/1419), medrese, imaret ve türbe (824/1421) yaptırmış, bunlara vakıflar tahsis etmiştir. Ayrıca Edirne'de yaptırılan Eskicami onun zamanında tamamlanmış (816/1413) ve buraya vakıf olmak üzere bir bedesten inşa ettirmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Esterâbâdî, Bezm ü Rezm (nşr. Kilisli Muallim Rifat), İstanbul 1928, s. 397; Makrîzî, es-Sülûk, IV, vr. 47a, 51a, 66a; İbn Hacer, İnbâʾü'l-ġumr, III, 518-526; İbn Arabşah, ʿAcâʾibü'l-maḳdûr (nşr. A. M. Ömer), Kahire 1979, s. 203-219; Şerefeddin, Ẓafernâme (Urumbayev), s. 417-431; Dukas, Historia Turco-Byzantina (tcr. H. J. Margoulias), Detroit 1975, s. 96-152; Âşıkpaşazâde, Târih (Atsız), s. 146-157; İdrîs-i Bitlisî, Heşt Bihişt, TSMK, Hazine, nr. 1655, s. 263-267, 275-276, 278, 281-288, 289-294; Neşrî, Cihannümâ (Unat), I, 367-419; II, 422-551; Feridun Bey, Münşeât, I, 145-146, 150-167; Hoca Sâdeddin, Tâcü't-tevârîh, İstanbul 1279, I, 191-273; Mustafa Âlî, Künhü'l-ahbâr, İstanbul 1285, IV, 144-194; Anonim Tevârîh-i Âl-i Osmân (nşr. F. Giese), Breslau 1922, s. 47; a.e., Paris Bibliothèque Nationale, Suppl., Turc. nr. 1047, vr. 29b, 33a, 34a-b; Enverî, Düstûrnâme, s. 90-92; N. Jorga, Geschichte des Osmanischen Reiches, Gotha 1918, I,

325-378; a.mlf., “Une description grecque sur le sultan Mousa: 1407-1408”, RHSE, III (1965), s. 8-13; Amasya Târihi, III, 157-198; P. Wittek, Das Fürstentum Mentesche, İstanbul 1934, s. 97; a.mlf., “De la défaite d’Ankara à la prise de Constantinople”, REI, XII (1938), s. 1-34; a.mlf., “Zu einigen frühosmanischen Urkunden”, WZKM, LIII (1957), s. 300-314; LIV (1957), s. 240-256; LV (1959), s. 122-141; LVI (1960), s. 267-284; LVII (1961), s. 102-117; LVIII (1962), s. 165-197; LIX-LX (1963-64), s. 201-223; P. P. Panaitescu, Mircea cel Batrân, Bucharest 1943, s. 292-354; M. M. Alexandrescu-Dersca, La campagne de Timur en Anatolia, Bucharest 1947, tür.yer.; a.mlf., “Les relations du prince de Walachie Mircea”, TAD, X-XI (1968), s. 113-125; İstanbul’un Fethinden Önce Yazılmış Tarihî Takvimler (nşr. Osman Turan), Ankara 1954, s. 20, 56; Lebensbeschreibung des Despoten Stefan Lazarevic (ed. M. Braun), Wiesbaden 1956, s. 27, 47-55, 56-58; F. Thiriet, Régistre des déliberations du sénat de Venise, Paris-The Hague 1958, II, nr. 1563-1564, 1569, 1573, 1584, 1588, 1592, 1597-1598; Abdülbaki Gölpınarlı, Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin, İstanbul 1966, tür.yer.; C. Jireček, Geschichte der Serben, Amsterdam 1967, s. 139-156; Cüneyt Ölçer, Yıldırım Bayezid’in Oğullarına Ait Akçe ve Mangırlar, İstanbul 1968; Nuri Pere, Osmanlılarda Mâdeni Paralar, İstanbul 1968, s. 59-71; N. Filipović, Princ Musa i Seyh Bedreddin, Sarajevo 1971, tür.yer.; Ayverdi, Osmanlı Mi‘mârîsi II, tür.yer.; E. Werner, Ketzer und Weltverbesser, Berlin 1974, tür.yer.; P. Schreiner, Die byzantinischen Kleinchroniken, Vienna 1975-77, I-II, tür.yer.; J. E. Woods, The Aqquyunlu, Minneapolis-Chicago 1976, s. 56-60; K. M. Setton, The Papacy and the Levant (1205-1571), Philadelphia 1976-78, I, 370-404; II, 1-38; J. W. Barker, Manuel II Palaeologus (1391-1425): A Study in Late Byzantine Statesmanship, New Brunswick 1969, s. 200-385; E. Zachariadou, Trade and Crusade, Venice 1983, tür.yer.; a.mlf., “Süleyman Çelebi in Rumili and the Ottomon Chronicles”, Isl., X (1983), s. 268-296; a.mlf., “Marginalia on the History of Epirus and Albania (1380-1418)”, WZKM, LXXVIII (1988), s. 195-210; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, “Çelebi Sultan Mehmed Tarafından Verilmiş Bir Temliknâme ve Sasa Bey Ailesi”, TTK Belleten, III/11-12 (1939), s. 389-399; a.mlf., “Çelebi Sultan Mehmed’in Kızı Selçuk Hatun Kim ile Evlendi”, a.e., XXI (1957), s. 253-260; a.mlf., “Mehmed I”, İA, VIII, 496-506; Halil İnalcık, “Murat II”, a.e., V, 598-599; Şevkiye İnalcık, “İbn Hacer’de Osmanlılara Dair Haberler”, DTCFD, V/3 (1947), s. 189-195; VI/4 (1948), s. 349-358; VI/5 (1948), s. 517-529; M. S. Nasturel, “Une

victoire du voévode Mircea l'ancien sur les turcs devant Silistra (c. 1407-1408)", SAO, I (1958), s. 247; G. T. Dennis, "The Byzantine-Turkish Treaty of 1403", Orientalia Christiana Periodica, XXXI (1967), s. 77-88; M. Balivet, "Un épisode méconnu de la campagne de Mehmed I ...", Turcica, XVIII, Paris 1986, s. 137-146.

Halil İnalcık

MEHMED I MEDRESESİ

Merzifon’da XV. yüzyılın ilk çeyreği içinde inşa edilen yapı.

Çelebi Sultan Mehmed tarafından 817-820 (1414-1417) yılları arasında yaptırılmıştır. Yapı erken dönem Osmanlı medreseleri içinde âbidevî görünümü, Osmanlı öncesi Türk mimarisine bağlanan tasarımı ve Memlük mimarisinden etkiler taşıyan ayrıntılarıyla dikkati çeker.

Türk-İslâm mimarisinin en eski medrese tasarımlarından olan açık avlulu ve dört eyvanlı tasarımı Osmanlı devrinde belirli bir ölçüde yaşatan bu medresenin yöre halkı arasında Merzifon Sultâniyesi olarak anıldığı bilinmektedir. Dönemin önemli bilim kurumlarından olan medresede kuruluşunun ardından Ferîdüddîn-i Dîvânî, Seydî Şemseddin Ahmed-i Kırımî, Amasyalı Rükneddin Abdülkerim, Nizâmeddin Abdurrahman-ı Âftâbî gibi ileri gelen âlimler müderrislik yapmışlardır. 1844’ten itibaren müderrisliğin veraset yoluyla intikal etmeye başlaması üzerine medresenin ilmî hayatı sona ermiş, bir müddet silâh deposu olarak kullanılan yapı, Cumhuriyet devrinde Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından onarılarak çeşitli kültür faaliyetlerine tahsis edilmiştir.

Giriş eyvanının kemeri üzerine yerleştirilmiş bulunan sülüs hatlı Arapça mensur kitâbe inşaatın Çelebi Sultan Mehmed’in emriyle 817 (1414) yılında başladığını ve 820’de (1417) Umur Bey b. Ali tarafından tamamlandığını, mimarının Ebû Bekir b. Muhammed Hamza el-Müşeymeş olduğunu göstermektedir. Mimarın, Amasya’da 817 (1414) tarihli Bayezid Paşa Camii’nin kitâbelerinden birinde “el-Muallim Ebû Bekir b. Muhammed el-Ma‘rûf bi-İbn Müşeymeş ed-Dımaşkī” olarak adı geçmekte, Anadolu’da eser vermiş, aslen Şamlı bir mimar ailesine mensup olduğu anlaşılan bu sanatkârın, Ankara’daki 831 (1427-28) tarihli Karaca Bey Camii’nin kitâbesinde Ahmed b. Ebû Bekir el-Müşeymeş el-Muallim şeklinde zikredilen bir oğlunun bulunduğu tesbit edilmektedir.

Yatayda ve düşeyde yapı kitlesinden taşırılarak âbidevî bir görünüm kazandırılmış olan giriş eyvanı, Memlük zevkini çağrıştıracak şekilde koyu

kırmızı ve açık sarı renkte taşlarla işlenmiş bir sivri kemerle dışa, aynı örgü malzemesine sahip basık ve geçmeli bir kemerle avluya açılmaktadır. Eyvanın üzerinde yükselen ve silindir biçimindeki tuğla gövdesiyle minareyi andıran saat kulesi 1282'de (1865) Amasya mutasarrıfı Ziyâ Paşa tarafından inşa ettirilmiştir. Eyvanın cephesi sade bir kuşakla çerçevelenmiş, bu kuşakla sivri kemer arasında kalan, kitâbenin bulunduğu bölge iki renkte yatay taş sıraları ile örülmüş, cephe kabartma bir palmet dizisiyle taçlandırılmıştır. Yanlardan iki renkli örgüye sahip sivri kemerli sathî

nişlerle donatılmış olan eyvanın üstüne kubbeli bir mekân yerleştirilmiştir. Merkezdeki sekiz kollu yıldızdan dağılan geometrik kabartmaların süslediği eyvan tavanı söz konusu mekânın zemin döşemesini meydana getirir. Mukarnaslı bir yaşmakla donatılmış, birleşik kemerli birer pabuçluk ve yaşmağı mukarnaslı birer nişle yanlardan kuşatılmış olan avlu kapısından girince sağda ve solda yer alan merdivenler çatıya, oradan da eyvanın üstündeki kubbeli mekâna geçit verir. Avlu kapısının geometrik motifler, rûmîler ve sülüs hatlı hadis ibareleriyle süslü olan ahşap oyma kanatları halen Ankara Etnografya Müzesi'nde sergilenmektedir.

Yapının ortasına bir kenarı yaklaşık 15 m. uzunluğunda kare planlı, üstü açık bir avlu yerleştirilmiş, medreseyi oluşturan birimler bu avlunun bir zamanlar şadırvanın bulunduğu merkezinde dik açıyla kesişen iki eksene göre kusursuz bir simetri arzedecek şekilde dağıtılmıştır. Giriş eyvanının karşısına yazlık dershane niteliğinde kare planlı ve kubbeli bir eyvan, diğer eksen üzerine de aynı boyutlara ve üst yapıya sahip olan birer kapalı (kışlık) dershane, yapı kitlesinden eşit miktarda (3 m.) dışa taşan bu dört birimin aralarına da beşerden toplam yirmi hücre yerleştirilmiştir. Kare planlı ve tonozlu olan hücreler avluya açılan birer kapının yanı sıra mazgal türünde pencereler, dolap nişleri ve ocaklarla donatılmıştır. Dershanelerin kubbeleri baklavalı kuşaklara oturur.

Bütün bu mekânlarla avlu arasında uzanan beşik tonozlu revakın yine iki çeşit taşla örülmüş sivri kemerleri, aynı mimara ait Amasya Bayezid Paşa Camii'nin son cemaat yerindekilere benzeyen kısa ve kalın pâyelere oturur. Revakın dört kolunda da dershanelerle giriş eyvanına isabet eden açıklıklar yanlarındaki birer açıklığa göre daha geniş ve daha yüksek tutulmuş, söz

konusu açıklıklar revak tonozuna dik gelişen sivri beşik tonozlarla donatılarak avluya açılan eyvan niteliğine kavuşturulmuş, böylece medresenin dış mimarisinde gözlenen dört eyvanlı tasarım avlu mekânında da vurgulanmıştır. Giriş eyvanında ve avlu cephelerinde düzgün kesme taş işçiliğinin tercih edilmesine karışılık dış cephelerde tuğlalarla kuşatılmış moloz taşlardan oluşan kasetli almaşık örgüyle yetinilmiştir. Bu arada Merzifon Çelebi Sultan Mehmed Medresesi ile Merzifon yakınında Gümüşhacıköy'de 816-818 (1413-1415) yılları arasında yaptırılmış olan Hacı Halil Paşa Medresesi arasındaki benzerlik dikkati çeker. Yalnız Hacı Halil Paşa Medresesi'nde avlu bir kubbeyle örtülmüş ve giriş eyvanı avlu yönüne açılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Hüseyin Hüsameddin [Yasar], Amasya Tarihi (s.nşr. Ali Yılmaz - Mehmet Akkuş), Ankara 1986, I, 326, 329; İsmail Hakkı [Uzunçarşılı], Kitâbeler, İstanbul 1845/1927, I, 112-116; A. Gabriel, Monuments Turcs d'Anatolie, Paris 1934, II, 25-31, 72; L. A. Mayer, Islamic Architects and Their Works, Cenevre 1956, s. 37; G. Goodwin, A History of Ottoman Architecture, London 1971, s. 70, 78, 145; Ayverdi, Osmanlı Mi'mârîsi II, s. 185-190; Türkiye'de Vakıf Abideler ve Eski Eserler, Ankara 1972, I, 310-312; Metin Sözen v.dğr., Türk Mimarisinin Gelişimi ve Mimar Sinan, İstanbul 1975, s. 111; Yıldız Demiriz, Osmanlı Mimarisi'nde Süsleme I: Erken Devir 1300-1453, İstanbul 1979, s. 151-152, 621; Oktay Aslanapa, Osmanlı Devri Mimârisi, İstanbul 1986, s. 35-36; Zeki Sönmez, Başlangıcından 16. Yüzyıla Kadar Anadolu Türk-İslâm Mimarisinde Sanatçılar, Ankara 1989, s. 403; Mahmut Akok, "Merzifon'da Çelebi Mehmet Medresesi", Mimarlık, IX/1-2, Ankara 1952, s. 29-37.

M. Baha Tanman

MEHMED II

(محمد)

(ö. 886/1481)

Osmanlı padişahı (1444-1446, 1451-1481).

27 Receb 835 (30 Mart 1432) tarihinde Edirne’de doğdu. II. Murad’ın dördüncü oğludur. Altı yaşında iken Amasya’ya vali tayin edildiği iddiası şüphelidir; 1443 baharında iki lalası Kassabzâde Mahmud ve Nişancı İbrâhim b. Abdullah Bey ile Edirne’den Manisa’ya vali gönderildiği bilinmektedir. Aynı yılın sonlarında ağabeyi Amasya valisi şehzade Alâeddin Ali Çelebi’nin vefatı üzerine tahtın tek vârisi durumuna geldi. Tahttan çekilmeyi düşünen II. Murad 847 (1444) baharına doğru onu Manisa’dan yanına getirtmiştir. 24 Safer 848’de (12 Haziran 1444) Edirne’de Macar kralı, Sırp despotu ve Hunyadi Yanoş’un (Yanko) elçileriyle barış antlaşması imzalanırken Mehmed de hazır bulundu. Ardından II. Murad oğlu Mehmed’i tahtına geçirip “kaymakam ederek” Anadolu’ya geçti ve temmuzda Yenişehir’de Karamanoğlu ile kendi adına ve “Mehmed Bey” adına bir ahidnâme (sevgendnâme) imzaladı. Oradan dönüp ağustosta Mihalıç ovasında kapıkulu ve paşalar önünde tahtı resmen oğlu Mehmed’e bıraktığını ilân etti. Kendisi Bursa civarında zâhidlerle inzivâ hayatına çekildi. Devletin henüz on iki yaşında olan tecrübesiz bir gencin eline bırakılması içeride ve dışarıda büyük buhranlara yol açtı. Balkanlar’da ve Anadolu’da II. Murad zamanında alınan yerler terkedildi. Nitekim 1440’ta tamamıyla fethedilen Sırp despotluğu eski sahibi Georg Branković’e iade edilerek canlandırılmış, Eflak beyinin tâbiiyet bağları Macar aracılığı sonucunda gevşetilerek şahsen padişaha kulluğunu

sunmaya gelmesi şartı kaldırılmış, böylece Osmanlı ülkesi etrafında bu iki beyliğin üzerinde Macar etkisi kuvvetlenmişti. Anadolu’da ise Karamanoğlu’na Beyşehri, Akşehir, Seydişehir ve Oklukhisarı terkedilmişti. Güney Arnavutluk’ta Gin Zenebissi ayaklanmasını kuzeyde eski Akçahisar subaşısı İskender Bey’in isyanı izledi. Güneyde Mora

Despotu Konstantin, Korint berzahını aşarak Osmanlı nüfuz bölgesine girdi. 846 (1443) kışında düşmanla birleşerek Sofya'da bir vladikayı başlarına getiren Bulgarlar bile bir tehlike unsuru olarak görünmekteydi. Edirne'de kararlaştırılan barışa karşı Macaristan'da savaşçı bir cereyan uyanmış ve bir Haçlı seferi için hazırlıklara başlanmıştı. Batı hıristiyanları Bizans'ın aracılığı ile Karamanoğlu'nu da ortak bir saldırıda aralarına almaya çalışıyorlardı.

Sultan Mehmed aynı zamanda büyük bir iç bunalımla da karşı karşıya kaldı. O yaz pâyitahtta paşalar arasındaki rekabet ve çekişme, Edirne'de korku içindeki halkın Anadolu'ya kaçışı, gösteriler ve nihayet kanlı Hurûfî ayaklanması (8 Cemâziyelâhir 848 / 22 Eylül 1444), şehri harap eden büyük yangın bu buhranın başlıca görüntüleridir. Küçük yaştaki padişah duruma hâkim olamıyordu. II. Murad devleti daha ziyade ulu veziri Çandarlı Halil Paşa'nın yetkili ellerine bırakmıştı. Fakat diğer devlet büyükleri, bilhassa Çandarlı'nın eski rakibi Rumeli beylerbeyi vezir Şehâbeddin Şâhin ile şehzade lalası Nişancı İbrâhim ve Zağanos paşalar (hepsi kul aslından) Çandarlı'ya karşı II. Mehmed'in etrafında toplanmışlar, iktidarı onun adına Çandarlı'nın elinden almaya çalışıyorlardı. O yaz Bizans'ın elindeki Osmanlı şehzadesi Orhan Çelebi tahtı Mehmed'in elinden almak ümidiyle İstanbul'dan harekete geçmiş, İnceğiz'e gelmiş, taraftar bulamayınca Dobruca'ya kaçmış, nihayet Şehâbeddin Paşa'nın sıkı kovalaması sonucunda bir şey yapamadan tekrar İstanbul'a sığınmıştı.

Haçlı ordusu 18-22 Eylül'de Tuna'yı aştı. Macarlar ile hareket eden en büyük yardımcı kuvvet Eflak beyinin gönderdiği askerlerdi. Bir Haçlı donanması Anadolu'dan kuvvet geçmesini önlemek için boğazları tutmuştu. Çandarlı ve taraftarları II. Murad'ı tekrar iş başına getirmekten başka çare olmadığını düşündüler. Bursa'ya gönderilen Kassabzâde Mahmud Bey'in ısrarları neticesinde nihayet II. Murad inzivâsını bıraktı, Edirne'ye geldi. Şehâbeddin ve Zağanos, II. Mehmed'i ordunun başına geçirmek ve babasını Edirne korumasında bırakmak istiyorlardı. Sonunda II. Murad idaresinde hareket eden Osmanlı ordusu ile Haçlı kuvvetleri Varna'da karşılaştı ve Haçlı kuvvetleri yenildi. Çandarlı Halil Paşa, Varna zaferinden sonra eski itibarı yükselen ve gerçek iktidarı elinde tutan II. Murad'ı gerçek padişah sayıyor ve rakiplerine karşı Edirne'de kalması için direniyordu. II. Murad geleceği için tehlikeli olabileceğini düşünerek oğlunu tahttan indirmek

istemedi; Edirne'de birkaç gün kalıp Manisa'ya çekildi. Rakipleri onun dikkatli barış siyasetine karşı fütuhatçı bir siyaseti desteklemişler ve genç padişahı bu yolda teşvike başlamışlardı. İstanbul'un fethi fikri bu tarihte yeniden ortaya atıldı. Böylece Çandarlı ile Manisa sarayının nüfuzu önlenebilirdi. II. Mehmed bu yıllarda, kuvvetle Zağanos'un etkisi altında kalarak İstanbul fethini padişahlığının ilk şartı olarak benimsemiş bulunuyor ve Çandarlı'yı başlıca engel görüyordu. Genç sultanın savaşçı siyaseti Sırp despotu ile Bizans imparatorunu olduğu kadar Kastamonu ve Karaman beylerini de telâşa düşürmüş, bunlar Manisa'da II. Murad'a elçilerle şikâyette bulunmuşlardı. II. Murad oğlunu ve onu kışkırtan vezirlerini azarlayıp durumu yatıştırmıştı.

Yeniçerilere güvenen Çandarlı Halil Paşa, II. Murad'ı tahta geri döndürmek için faaliyetlerini hızlandırdı. II. Murad da oğlunun durumunu tehlikeye düşürmeden ve bir iç savaşa yol açmadan tahta gelmek istiyordu. O sırada Rumeli'deki tehlikeli durum bu değişiklik için bahane hazırladı. Mora despotu Korint berzahı surlarını (Kerme) yeniden inşa ettirerek Osmanlılar'a meydan okuyordu. Bu esnada Edirne'de büyük bir yeniçeri isyanı patlak verdi. Ayaklanan yeniçeriler, güçlükle II. Mehmed'in sarayına kaçabilen Şehâbeddin Paşa'nın sarayını yağma ettiler. Âsilerden bir kısmı İstanbul'da bulunan Orhan Çelebi'ye taraftarlıklarını ilân ettiklerinden padişahın tahtı tehlikeye düştü. İsyan, yeniçeri ulûfesinin arttırılması ve itaat etmeyenlerin halkın yardımı ile kılıçtan geçirilmesi sayesinde bastırılabildi. Böylece II. Mehmed'in devleti idare edemediği ortaya çıkmış sayılıyordu. Çandarlı'nın gönderdiği gizli haberle 8 Safer 850'de (5 Mayıs 1446) yola çıkmış olan II. Murad Edirne'deki isyan sebebiyle Bursa'ya gelip bir süre bekledi, ardından ağustosta Edirne'ye geldi ve yeniçerilerin yardımıyla tekrar tahta çıktı. II. Mehmed hemen Manisa'ya gönderildi. Kendisine atabey olarak Zağanos ve Şehâbeddin paşalar tayin edildi. II. Mehmed'in 1444 Ağustosundan 1446 Ağustosuna kadar sürmüş olan bu ilk saltanat dönemi kişiliğinde kuvvetli etki yapmıştır. Çandarlı Halil Paşa'nın iktidarını kırma, yeniçerileri hizaya getirme, enerjik bir gazâ siyaseti izleyip İstanbul'u fethetme düşüncesi o zaman zihninde yerleşmiş olmalıdır.

Resmî olarak Mehmed Çelebi Sultan unvanıyla anılan Mehmed'in o zamanki durumu daha önce padişah olduğundan bir şehzadeninkinden farklı idi. Ege denizinde Venedikliler'e ait adalara karşı 850-853 (1446-1449)

yılları arasında hücumlar, gazânın temsilcisi sıfatını benimseyen Mehmed Çelebi Sultan'ın kontrolü altındaki bölgelerden yapılıyordu. II. Murad, âsi İskender Bey'e karşı gerçekleştirdiği seferde Mehmed Çelebi'yi Manisa'dan getirtti (852/1448); Yanko'ya (Hunyadi Janos) karşı yapılan Kosova meydan savaşında kaynakların ifadesiyle "Han Mehmed" sağ kolda savaştı. 854'te (1450) II. Murad'ın ikinci Arnavutluk seferine de katıldı. Akçahisar önündeki başarısızlığın etkisi Edirne'de görkemli bir düğünle giderildi. Bu düğün, Mehmed Çelebi'nin Dulkadıroğlu Süleyman Bey'in kızı Sitti Hatun ile evlenmesi dolayısıyla yapılmıştır (Şevval-Zilkade 854 / Kasım-Aralık 1450).

II. Mehmed'in gelinle Manisa'ya gitmesinden az sonra Çandarlı tarafından gönderilen gizli bir mektup babasının öldüğünü ve acele pâyitahta hareket etmesini bildiriyordu (8 Muharrem 855 / 10 Şubat 1451). II. Mehmed süratle Gelibolu'ya geldi. O sırada babasının ölüm haberi yayılmış ve Edirne'de yeniçeriler ayaklanmıştı. Çandarlı Halil Paşa üzerlerine asker göndererek durumu kontrol altına aldı ve yeni padişah adına bağış vaat etti. Yeniçeriler "Çandarlı Halil'e olan saygıları sebebiyle" yatıştı. Mehmed, 16 Muharrem 855'te (18 Şubat 1451) on dokuz yaşında ikinci defa Osmanlı tahtına çıktı. Manisa'da geçirdiği beş yıl onu olgunlaştırmıştı. Bu sırada siyasî durum da düzelmişti. Çandarlı'nın siyaseti ve II. Murad'ın Mora (850/1446), Arnavutluk ve Kosova (852/1448) zaferleri, Eflak'ta Yergöğü'nün alınması (853/1449) Balkanlar'da Osmanlı nüfuz ve hâkimiyetini tekrar kuvvetle yerleştirmiş, yeni Haçlı girişimlerine karşı Avrupa'nın cesaretini kırmış, İstanbul fethini de yakınlaştırmıştı.

Sultan II. Mehmed'in cülûsu düşmanları ümitlendirdi. İlk saltanatı sırasında devletin düştüğü perişan durumu

hatırlayanlar Osmanlı Devleti'ne yeni bir darbe vurma zamanının geldiğine hükmetmişlerdi. Balkanlar'da ve Anadolu'da tâbi devletler, hatta Bizanslılar tehditle tavizler kopardılar, saldırıya geçtiler. Anadolu'da Karamanoğlu İbrâhim Bey, Hamîdili'nde bazı kaleleri ele geçirdiği gibi Germiyan'da, Aydınili'nde ve Menteşeili'nde eski hânedan üyeleri ortaya çıkıp duruma hâkim oldular. Bu zor durum karşısında II. Mehmed yeniçerilere dayanan Çandarlı Halil'i vezîriâzamlıktan ayırmadı. Fakat Anadolu beylerbeyiliğine Ozguroğlu Îsâ Bey yerine İshak Paşa'yı gönderdi;

Şehâbeddin Paşa ikinci vezir oldu, Sarıca ve Zağanos da divana girdiler.

II. Mehmed, Sırplar ve Bizanslılar ile babasının yaptığı antlaşmaları onayladı. Anadolu'daki durum dolayısıyla Sırp Despotu Georg Branković'e bazı yerler bırakıldı. Bizans İmparatoru Konstantin de Çorlu'ya kadar olan bir kısım yerleri ele geçirdi; saltanata rakip olabilecek İstanbul'daki Şehzade Orhan Çelebi'nin masraflarına karşılık kendisine yıllık 300.000 akçe ödenmesi kabul edildi. II. Mehmed, bir Macar saldırısı ihtimaline karşı beylerbeyi Karaca Paşa'yı Sofya'ya gönderdi ve mayıs ayı içinde kendisi ordu ile Anadolu'ya geçti. Akşehir'e geldiği zaman Bizans elçileri arkasından yetişerek Orhan Çelebi'yi serbest bırakmakla tehdit ettiler ve yeni taleplerde bulundular.

Yeni padişah, Karamanoğlu'na Alâiye Kalesi'ni bırakmak suretiyle bu tarafta barışı sağladı, hızla Edirne'ye dönmeye çalıştı. Yolda yeniçeriler bahşiş istediler; kendilerine 10 kese akçe verildiyse de Çandarlı'nın adamı olan yeniçeri ağası Kurtçu Doğan azledildi ve yeniçeri yayabaşıları şiddetle cezalandırıldı. Edirne'ye dönüşte ocak esaslı biçimde yeniden örgütlendi. Padişah, Halil Paşa'ya Anadoluhisarı karşısında bir hisar yapılmasını emretti; Zağanos'un gayretiyle Muharrem 856'da (Şubat 1452) sahilde ilk kale yükselmiş bulunuyordu. Rebîülâhirde (mayıs) büyük Zağanos burcu yapıldı. 5 Rebîülevvel'de (26 Mart) padişah ordu ve donanma ile gelerek diğer burçların ve surların inşasını gördü. Ağustos sonlarında tamamlanan Boğazkesen Hisarı İstanbul'u Karadeniz iâşe merkezlerinden kesecek, Anadolu-Rumeli arasında donanmaların geçişini güvence altına alacak ve gerektiğinde kuşatma ordusuna üs hizmeti görecekti. O zaman II. Mehmed imparatora İstanbul'u teslim etmesi, aksi halde savaşa hazırlanması gerektiğini bildirerek savaş ilân etti.

Usta bir diplomat ve devlet adamı olan Çandarlı Halil Paşa daha 18 Şâban 855'te (15 Eylül 1451) Venedik ile eski muahedeyi yenilemiş, buğday ihracatı meselesinde uyumlu davranmıştı. Macarlar'la 25 Şevval 855'te (20 Kasım 1451) yine önemli tâvizlerde bulunularak üç yıllık bir ateşkes imzalanmış, Sırp despotu ve Bosna kralı Osmanlılar tarafına kazanılmıştı. Mora'da Turahan Bey oğulları ileri harekâta geçmişlerdi (856/1452 sonbaharı). Böylece Bizans'ın 1451-1452 kışında Venedik'e elçi göndererek Batılı devletleri harekete geçirmeye çalışması sonuç vermedi.

Hıristiyan dünyası, hatta Venedik, Osmanlılar'ın böyle bir işe girişemeyeceğini düşünüyordu. II. Mehmed ise bu teşebbüs karşısında en büyük engel olarak Çandarlı'yı görüyordu. Çandarlı fethin gerçekleşmesi durumunda bütün iktidarının elden gideceğini biliyordu. Ancak geri çekilme halinde de devletin durumu tehlikeye düşecekti. Bundan dolayı bu işe girişilmemesi için elinden geldiği kadar çalıştı. Fakat Zağanos ve Şehâbeddin paşaların etkisi altında bulunan II. Mehmed fethi mutlak iktidarının ilk şartı sayıyor ve buna karşı bir engel tanımıyordu. Fakat yine de Çandarlı Halil Paşa'yı bu işte kendisiyle beraber görmenin gerekli olduğuna inanıyordu. Padişah Edirne'de büyük bir meşveret meclisi toplayarak meseleyi ortaya koydu. Bu meclisteki görüşmeler iki bağımsız kaynak tarafından nakledilir (Tâcîbeyzâde Ca'fer Çelebi, s. 6-8; Kritovoulos, s. 25-37). Buna göre padişah, gazâ geleneği ve İstanbul'un Osmanlı Devleti'nin güvenliğini tehdit ettiği noktalar üzerinde durmuş ve bu karar, savaş yanlısı olup fetihten sonra önemli bir değişiklik bekleyenler tarafından coşkuyla karşılanmıştır. Surların sağlamlığını ve savaşın beklenmedik tehlikelerini öne süren ihtiyatlı ricâl ise padişahın ısrarı karşısında çoğunluğa uymak zorunda kalmıştır.

26 Rebîülevvel - 20 Cemâziyelevvel 857 (6 Nisan - 29 Mayıs 1453) tarihleri arasında elli dört gün süren İstanbul muhasarası esnasında bu iki görüş iki buhranlı anda tekrar karşı karşıya gelmiştir. Mayıs'ın dördüncü haftası Macarlar'ın ve bir Haçlı donanmasının harekete geçtiği haberi orduda yayıldı. Padişahın barışla şehri teslim alma girişimleri de askeri sabırsızlığa ve kaygıya düşürüyordu. Niçin bir an önce saldırıya geçilmediği, padişahın yapılması imkânsız bir işe girişerek milletini mahva sürüklediği şeklinde söylentiler yayılmaya başladı. Toplanan harp meclisinde Çandarlı Halil Paşa'nın Batı âlemini tahrik etmenin tehlikeleri hakkındaki açıklamaları ve uzlaşma gereğiyle ilgili sözleri Zağanos tarafından cevaplandırıldı. Genel saldırı kararı verilerek günün tayini Zağanos Paşa'ya bırakıldı. Hem Osmanlı hem de Bizans kaynakları toplarla surların yıkılmasını, Bizanslılar ile Frenkler (Latinler) arasında anlaşmazlık çıkmasını ve savunma başkumandanı Giovanni Giustiniani-Longo'nun yaralanıp kumandayı bırakmasını sonuç üzerinde etki yapmış başlıca hadiseler olarak kaydeder. Saldırı günü ilkin Edirnekapı tarafında beş on gazi duvar üzerine çıkıp sancak dikti. Fakat asıl ordu Topkapı ile Yalıkapı arasında açılan gediklerden şehre girdi.

İstanbul fethinde belirtilmesi gereken bir nokta da Rum ahalinin durumudur. Iorga (Jorga) (Geschichte des Osmanischen Reiches, II, 22) savunmanın daha ziyade Latinler tarafından yapıldığını belirtir. İmparator, Batı'yı harekete geçirmek için son anda (12 Aralık 1452) Ayasofya'da papa ile evvelce imzalanmış kiliselerin birleşmesi esaslarına göre ilk âyinde hazır bulunmuş, fakat Latinler'e karşı kin ve nefret besleyen halk kitlesi ve birçok papazla Georgios Scholarios (daha sonra Fâtih'in patrik yaptığı Gennadios) bunu protesto etmiştir. Şehirde, "Latin külâhı görmektense Türk sarığı görmek evlâdır" sözü bunların öteden beri parolası olmuştu (Ducas, s. 264). İmparator da kontrolü kaybetmişti. Muhasara sırasında Rumlar'dan birçoğu para almadıkça çalışmayı reddediyordu; ailelerinin geçimi bahanesiyle birçoğu evine dönmüştü; bunların müdafaaya katılmasını sağlamak çok zor oluyordu. Tam kadrosu 8-9000 olan savunma ordusunun 3000 kişilik asıl faal kısmı Latinler'den oluştuğu gibi başkumandanlığa da Giustiniani-Longo getirilmişti. Latinler'i sevmeyen Megadük Lukas Notaras ile (Türk rivayetlerinde Kir Luka) Giustiniani anlaşamıyorlardı. Padişah ise şehri harap olmadan ele geçirmek istiyordu. Rûhî'ye göre "Frenk kâfirleri" Rumlar'ı savaşa devam etmeye zorlamışlardı (İnalcık, Fatih Devri Üzerinde Tetkikler ve Vesikalar, I, 131); zira Rumlar sadece İstanbul'u, fakat Frenkler Levant'taki bütün sömürgelerini ve ticaretlerini kaybedeceklerini düşünüyorlardı. Fetihten sonra padişah, Latin kilisesiyle birlik aleyhinde olan Lukas ve diğer Bizans soylularına başlangıçta çok iyi muamele etti. Beyzâde esirleri fidye ile kendisi kurtardı ve yanına getirtti. Şehrin

boş kalmasını istemediğinden fidyesini veren veya belli bir zaman içinde geri dönen Rumlar'a şehirde yerleşme izni verdi; bunları vergi dışı bıraktı ve kendilerine evler tahsis etti. "Hums-i sultânî" olarak kendi payına düşen esirleri Haliç kenarında (Fener [?]) yerleştirdi ve onlara da evler verdi.

İstanbul'un fethi, Osmanlı İmparatorluğu'nun kesin kuruluşunu ve padişahın durumundaki değişiklikle sonraki büyük fütûhatı hazırlayan esas olaydır. Fetih sayesinde II. Mehmed kendini bir dünya imparatorluğunun sahibi görmüş, mutlak ve sınırsız bir iktidar kazanmıştır. Bu inancı onun bir taraftan sürekli fütuhat faaliyetinin, diğer taraftan merkeziyetçi hükümetinin temeli ve hareket noktası olmuştur.

Fetihten Sonra Siyasî Gelişme. Osmanlı Devleti'nin gazi devleti sıfatı Fâtih Sultan Mehmed döneminde her zamankinden daha belirli bir hal almıştır. İstanbul'un fethi haberi bütün Avrupa'da heyecanla karşılandı. Papa V. Nicolas, İtalya devletleri arasında birlik istedi ve bütün hıristiyanları Haçlı bayrağı altına davet etti. Viyana'da İmparator III. Friedrich ve Napoli Kralı V. Alfonso bu Haçlı seferinin başına geçmek istediler. Regensburg'da imparatorluk meclisinde (Diet) bütün hıristiyanlık âleminde beş senelik genel barış yapılması, Çanakkale Boğazı'na bir donanma gönderilmesi öne sürüldü (Nisan 1454).

Fâtih Sultan Mehmed, bir Haçlı seferinin başlıca desteği olabilecek Venedik Cumhuriyeti ile bir antlaşma imzaladı (19 Rebîülâhir 858 / 18 Nisan 1454). Bu antlaşma ile Doğu'daki kolonilerini güvence altına alan Venedik, Haçlı toplantılarına katılmaktan ve padişahı kızdırmaktan kaçındı. Karadeniz ve Ege denizlerindeki Ceneviz kolonileri de haraç ödemeye razı olarak padişahla anlaştılar. Ancak Rodos şövalyeleri papaya bağlı olduklarından padişaha hiçbir zaman haraç ödemeyeceklerini bildirdiler, savaş halini devam ettirdiler (858/1454'te Hamza Bey kumandasında Osmanlı donanmasının Ege seferi sonuç vermedi). 860'ta (1456) Fâtih, Kuzey Ege'de Enez ile İmroz ve Limni'yi aldı.

1456 Belgrad savunması için büyük faaliyet gösteren papalık kendi kaynakları ile on altı kadırgalık bir donanma hazırladı. Bu donanma Ege sularına gönderildi. Rodos'ta üslenen papalık donanması Sakız ve Midilli adalarına uğradı; ardından Limni, Taşoz ve Semadirek adalarını ele geçirdi (861/1457) ve kuvvet bırakarak çekildi. Fâtih, İsmâil Bey idaresinde donanma gönderdi. Donanma Midilli hâkimini tekrar padişaha baş eğmeye mecbur ettiği gibi Taşoz ve Semadirek'i işgal etti. Fâtih 865'te (1461) Trabzon seferine çıkarken Rodos şövalyeleriyle bir ateşkes imzaladı. Arnavutluk'ta, Venedik 1463'te Arnavut âsilerini açıktan açığa himayesi altına alıncaya kadar Napoli kralı ve papa faaliyette idiler. Fâtih, Arnavut İskender Bey ile de ateşkes imzaladı. 858-860 (1454-1456) yıllarında esas faaliyeti Sırp meselesi üzerinde yoğunlaştı. 855'te (1451) II. Mehmed tahta çıkınca Sırp despotu Alacahisar (Kruşevać) ve yöresini zaptetmiş, fakat İstanbul fethi haberini alınca iade etmişti. Fâtih, bir ültimatom göndererek Lazar'ın eski memleketi Morava vadisinin irsen kendisine ait olduğunu ileri

sürdü ve Despot Georg Branković'e yalnız babasının mülkü Vılkili'ni, yani Vulçıtrın-Lab bölgesini bırakabileceğini bildirdi. 858 (1454) yazında Morava vadisine yaptığı seferde Omol (Omolridon) ve Sifricehisar'ı (Ostrovica) zaptetti (Fatih Devri Kaynaklarından Düstûrnâme-i Enverî, s. 97). Osmanlı ordusu çekilince Vidin-Niş bölgesinde Macarlar, Kosova yöresinde ise Sırp kuvvetleri karşı saldırıya geçtiler. Fâtih 859 (1455) yazında ikinci Sırp seferinde kuvvetlerini Güney Sırbistan'a, Vılkili'ne yöneltti. Trepça, Novobrdo (Novoberde) ve Lab vadisinde gümüş madenlerini ele geçirdi. Yalnız Vılkili'ni elinde tutma şartıyla bir ateşkes anlaşması yaparak despotu Macarlar'dan ayırmaya muvaffak oldu (Omol ve Sifricehisar despota geri verilmiş görünmektedir). Despot yılda 3 milyon akçe ödemeyi ve seferlere belli sayıda asker göndermeyi kabul ediyordu. Fâtih, Sırbistan'ı sıkı şekilde bağımlı tutmanın Belgrad'ın Macarlar'dan alınmasına bağlı olduğunu biliyordu. Sırplar tarafsız duruma getirilmişti ve Macarlar'ın Katolikleştirme siyasetinden memnun değillerdi. Sırp siyasetinde başlıca rol oynayan Mahmud Paşa, kardeşi Mihail Angelović vasıtasıyla Macarlar'a karşı olanlardan faydalandı; Osmanlı yandaşı grup kuvvetlendi.

Fâtih Sultan Mehmed 860'ta (1456) kuşattığı Belgrad önünde şahsî kahramanlığına rağmen çekildi (bozgunu önlemek için savaş meydanına atılarak al-nından yaralandı). Bu başarısızlık Batı'da Haçlı ümitlerini arttırdı. 1457'de papa III. Calixtus donanmasını Ege denizine gönderiyor, Uzun Hasan ve Gürcüler ile Osmanlılar aleyhinde ilişki kurmaya çalışıyordu. Halefi II. Pius, Haçlı seferi için Avrupa'da hıristiyan hükümetlerini Mantua'da bir kongreye çağırıyordu.

Despot Georg Branković'ten sonra oğlu Lazar'ın da kısa zaman içinde ölümü üzerine (20 Ocak 1458) Sırp veraseti meselesi ortaya çıktı. Macarlar, ölen despotun kızını Bosna kralı ile evlendirip onu Macar himayesi altına alma planını uygulamaya koydular. Belgrad'ın Macar kumandanı Szilágyi Sırbistan'ı işgal etmeyi tasarlıyordu. Aynı tarihte Mora'da iki despot Demetrios ve Thomas arasında çıkan kavga dolayısıyla memleket karışmıştı ve Venedik burasını kendi nüfuz bölgesi sayıyordu. Yine 861'de (1457) İskender Bey, Arnavutluk'ta Evrenosoğlu Îsâ Bey'i Albunlena'da bozguna uğratmıştı. Fâtih Sultan Mehmed bu tehlikeler karşısında Îsâ Bey'i yeni kuvvetlerle İskender Bey üzerine gönderdi; kendisi de bir ordu ile Mora'ya

hareket etti; Sırbistan'a Mahmud Paşa idaresinde bir ordu yolladı. Sırplar birtakım ödünler karşılığında birçok yerde kaleleri (bu arada Güvercinlik) Mahmud Paşa'ya teslim ettiler. Semendire tarafında bizzat Macar Kralı Matthias Corvin kumandasındaki bir ordunun tehdidi üzerine Mahmud Paşa Niş civarına çekildi. Bu esnada Fâtih, Mora'da vaktiyle Despot Konstantin'e ait olan yerleri fethetmiş ve Üsküp'e gelmişti. Mahmud Paşa orada padişahla buluştu. Matthias, babasının taktiğini kullanarak kışın gelmesini ve Osmanlı ordusunun dağılmasını bekledi. Fâtih âdet dışı olarak ordusuyla

Üsküp'te kaldı (862/1458 başlarında hâlâ oradaydı). Tuna'yı aşarak Tahtalu'ya saldıran kral püskürtüldü. Padişah ardından Edirne'ye döndü (Safer 863 / Aralık 1458). Ertesi yılın baharında bizzat Semendire'ye hareket etti. Sırplar kendisine Sofya'da kalenin anahtarlarını teslim ettiler (Şâban 863 / Haziran 1459). Böylece Sırbistan doğrudan Osmanlı hâkimiyeti altına girmiş oluyordu. Semendire seferi erken bittiğinden aynı yılın yazında Karadeniz'de Amasra üzerine yüründü; Ceneviz kalesi savaşsız teslim oldu. Semendire'nin düşüşü papa tarafından bir felâket sayıldı ve Mantua Kongresi'nde Haçlı seferi ilân edildi. Bu sırada Mora'da Despot Demetrios ile Batılılar'ın teşvik ettiği Thomas arasındaki mücadele sonucunda Thomas Mora'ya hâkim olmuştu. Fâtih Sultan Mehmed, 864 (1460) Mora seferinde sahilde Venedik'e ait olan kaleler dışında bütün yarımadayı ele geçirdi. Fakat Mora'ya hakkıyla sahip olmak ancak Venedikliler'i Koron, Modon, Nauplia (Anabolu) ve Argos gibi kalelerden atmakla mümkün olabilirdi. 1463'te Argos'un yerli bir Rum papazının yardımıyla Osmanlılar tarafından alınması Venedik'i nihayet savaş kararı almaya götürdü (11 Zilkade 867 / 28 Temmuz 1463).

Eflak'ta ve Bosna'da olaylar Macarlar'la çarpışmayı kaçınılmaz hale getirdi. Fâtih 865'te (1461) Eflak beyine karşı yürüdü. Eflak Beyi Vlad Drakul (Kazıklı Voyvoda) Macar kralı ile ittifak yaptı ve padişahın Trabzon seferi için uzaklaşmasından faydalanarak Tuna üzerindeki Osmanlı kalelerine saldırdı. Bunun üzerine Fâtih 866 (1462) yazında Eflak'ı istilâ edip Vlad'ı kaçırdı ve yanında sarayda bulunan kardeşi Radu'yu (Radul) onun yerine voyvoda tayin etti. Aynı tarihte Midilli hâkimi Niccolo Gattilusio, Türkler'e bağımlılıkla suçladığı kardeşini ortadan kaldırmış, Anadolu sahillerini talan eden Katalan korsanlarını korumak ve adada

üslendirmek, nihayet haraç vergisini göndermemek suretiyle düşmanca bir tavır takınmıştı. Fâtih, Eflak beyini cezalandırdıktan sonra Zilhicce 866'da (Eylül 1462) Midilli'yi ele geçirerek ilhak etti. Venedik bunu Ege'deki durumunu tehdit eden bir hareket olarak karşıladı. Bosna kralı da Macar himayesini ve bağımlılığını kabul etmiş olup karısı dolayısıyla Sırp despotluk tahtı üzerinde hak iddia ediyordu; Osmanlılar'a karşı memleketinde bazı kaleleri Macarlar'a terketmekten çekinmedi (1462). Bu gelişmeler 1463'te Bosna'nın fethiyle neticelendi. Macaristan ve Venedik 1463'e doğru kesin harekâta geçmek zamanının geldiğine hükmettiler. Papanın çabaları sonucu iki devlet Osmanlılar'a karşı bir saldırı ve savunma ittifakı imzaladı. 1463 yılı Fâtih'in Batı ile mücadelesinde bir dönüm noktasıdır. Papa artık Haçlı seferinin gerçek olduğuna inandı. Venedik ve Burgonya ile bir ittifak imzaladı ve Ramazan 868'i (Mayıs 1464) hareket tarihi olarak tesbit etti. Osmanlı İmparatorluğu'nun paylaşılma planı bile hazırlandı. Venedikliler Mora, Beotya, Attika ile Epir sahil bölgesini, İskender Bey Makedonya'yı alacak, eski Bizans İmparatorluğu'nun diğer bölgeleri Rum büyüklerine verilecek, Bulgaristan, Sırbistan, Bosna, Eflak Macaristan'ın olacaktı.

1463 sonbaharında müttefikler saldırıya geçtiler. Venedikliler Argos'u geri aldılar ve Hexamilion (Kerme) Hisarı'nı acele ile tekrar yükselttiler (eylül). Mora'da birçok kale ve şehir isyan ederek Venedikliler'le birleşti. Yarımada içindeki müslümanlar kalelere kapanıp kaldılar. Aynı tarihte Macar kralı Bosna'nın pâyitahtı Yayiçe'yi (Yaitse) zaptetti (4 Rebîülâhir 868 / 16 Aralık 1463). Venedik donanması Çanakkale Boğazı dışında dolaşıyordu. Fâtih Sultan Mehmed her tarafta beliren bu tehlikeler karşısında köklü önlemler aldı. Mahmud Paşa'yı kuvvetli bir ordu ile süratle Mora'ya gönderdi. Donanmayı takviye için Kadırga Limanı Tersanesi'ni yaptırdı ve İstanbul'u emniyete almak üzere Çanakkale Boğazı'nda karşı karşıya Sultâniye ve Kilitbahir kalelerini inşa ettirdi (868/1463-64 kışı). Mora'da Venedikliler yenilerek yarımadayı bir defa daha Osmanlılar'a bıraktılar. 869'da (1464) baharında Fâtih Sultan Mehmed İzdin'e (Zitun) geldiği zaman orada harekâtın başarı ile sonuçlanmış olduğunu öğrendi ve Bosna'ya hareket etti. O yaz Yayiçe'yi Macarlar'dan almak için boşuna muhasara etti. Eylülde Sofya'ya döndüğü zaman Macar kralının Bosna'ya girdiğini öğrendi ve Mahmud Paşa idaresinde kuvvetler gönderdi. Bunun karşısında kral bir şey yapamayarak çekildi. Fâtih müttefiklere karşı her tarafta başarı kazanmıştı.

Fâtih 1465 yılında Venedik ve Macaristan ile barış görüşmeleri açtı; çünkü Karaman işleri karışmış, sürekli seferler dolayısıyla asker arasında ciddi bir hoşnutsuzluk baş göstermiş bulunuyordu. Padişahın sağlığı da bozuktu. Görüşmelerde Venedik Mora ve Midilli'yi kendisi, Bosna'nın kuzey kısmını da müttefiki Macaristan için istedi. Fâtih ise Bosna'nın boşaltılması talebinde bulundu. 1465 yılı sonuçsuz görüşmelerle geçti. Ertesi yılın baharında Fâtih, müttefiklere alet olan İskender Bey'i cezalandırmak için Arnavutluk'a hareket etti. İskender, Zilhicce 869'da (Ağustos 1465) sancak beyi Balaban'a karşı bir başarı kazanmıştı. Fâtih, kuzey dağlık bölgesine dayanan Arnavutlar'a karşı memleketin ortasında kuvvetli İlbasan Kalesi'ni yaparak döndü. İskender Bey, Venedikliler'den aldığı yardımcı kuvvetlerle Akçahisar'ı (Kruya) kuşatmaya devam eden Balaban'ı yendi; ardından İlbasan'ı kuşattı. Buna çok hiddetlenen padişah 1467'de ikinci defa Arnavutluk'a girdi. Draç ve Akçahisar'ı tehdit etti. Arnavutluk, Venedik-Osmanlı savaşının belli başlı sahnelerinden biri halini aldı. Venedik, Macar Kralı Matthias'tan büyük yardım göremese de Asya'da Uzun Hasan ve Karamanoğulları'nı müttefik edinmek ve böylece Fâtih'e karşı büyük bir kara kuvvetini harekete geçirmek imkânını buldu.

Orta Anadolu Meselesi ve Uzun Hasan ile Mücadele. Karamanoğlu İbrâhim Bey'in ölümü üzerine (1469) Fâtih Sultan Mehmed'in halasının oğulları Pîr Ahmed ve kardeşleri Konya'ya ve Konya ovasına, veliaht seçilmiş olan İshak Bey ise Silifke ve Taşili'ne hâkim oldular. Beyliğin tamamına sahip olmak için İshak Bey Uzun Hasan'dan, Pîr Ahmed de Fâtih'ten yardım istedi. Karamanili'nde Osmanlı

nüfuzunun yerleşmekte olduğunu gören Akkoyunlu Uzun Hasan, İshak Bey lehine harekete geçti. 869 (1464) sonbaharında Fâtih Bosna'da meşgul bulunduğu sırada Uzun Hasan, Dulkadıroğlu Arslan Bey üzerine yürüdü ve onu yendi; ardından İshak Bey'in kardeşlerine karşı savaşarak Kayseri, Develi, Aksaray, Konya ve Beyşehri'ni aldı ve İshak Bey'e teslim etti. İshak Bey bu şehirlerde Mısır Sultanı Hoşkadem adına hutbe okutmuştu. Bu durum karşısında Pîr Ahmed ve kardeşleri kaçıp Fâtih'in yanına sığındılar.

Fâtih Sultan Mehmed, 847'de (1444) Karamanoğulları'na terkedilen toprakları geri alma zamanının geldiğini gördü. İshak Bey, tahtını güvence

altına almak için bir taraftan Mısır sultanının himayesini istediği gibi diğer taraftan da Fâtih ile uzlaşmayı uygun buldu; Akşehir, Beyşehri ve Seydişehri'ni terke razı olduğunu bildirdi. Fâtih, 793'te (1391) Karamanoğlu Mehmed Bey ile Yıldırım Bayezid arasında kararlaştırılan Çarşamba suyu sınırının esas olmasını istediyse de anlaşma sağlanamadı. Padişahın yanında bulunan Pîr Ahmed buna razı olduğu gibi Dulkadırlılar'la eskiden beri çekişme konusu olan Kayseri üzerindeki hâkimiyetini de Osmanlılar'a bırakıyor, padişahın seferlerine bizzat gelmek sözüyle daha sıkı bir şekilde Osmanlı himayesini kabul ediyordu. Dulkadır Beyi Arslan, Osmanlılar'la gizlice anlaşmış olduğu için Memlük sultanının tahrikiyle öldürüldü (1465) ve yerine Şah-Budak getirildi. Buna karşı Fâtih, Dulkadırlılar'dan Şehsuvar Bey'i bir bağımlılık ahidnâmesi imzalatarak beyliğe seçti (1467'de Şehsuvar beyliği Şah Budak'tan alacaktır).

Osmanlı kuvvetlerinin yardımıyla harekete geçen Pîr Ahmed, İshak'ı yenerek Silifke Kalesi dışında bütün Karamanili'ni idaresi altına almayı başardı (Şevval 869 / Haziran 1465). Uzun Hasan'ın yanına kaçmış olan İshak çok geçmeden öldü (Zilhicce 869 / Ağustos 1465). Uzun Hasan o zaman yalnız Dulkadırlılar'a karşı harekete geçti; Fırat vadisine doğru arazisini genişletmeye çalıştı, Gerger'i aldı. Bunun üzerine Mısır sultanı Karaman olayları yüzünden Osmanlı padişahı ile bozulan ilişkileri düzeltmeye çalıştı.

Bu tarihe kadar bir taraftan Haçlı tehlikesi, diğer taraftan Karamanoğlu İbrâhim Bey'in Tarsus ve öbür Memlük topraklarına saldırısı sebebiyle Osmanlı-Memlük ilişkisi dostane idi. Fakat 1461'den sonra Fâtih'in şarka yayılma siyaseti Memlük nüfuz sahasını tehdide başladı. Mısır sultanı Uzun Hasan'ı, Karamanoğulları'nı ve Dulkadırlılar'ı himayesi altında sayıyordu. Uzun Hasan'a karşı bir hareket sayılan Trabzon'un fethi (865/1461) Mısır sultanı tarafından tebrik edilmedi. 1463'te hıristiyan Batılılar'a karşı büyük başarı sağlayan Fâtih, Mısır sultanına gönderdiği mektupta alışılmışın dışında ona kendisiyle eşit muamelesi yaptı ve elçisi yer öpmedi. Bu hareket Sultan Hoşkadem'i çok incitti. Son Karaman olayları da iki taraf arasında ilişkiyi tamamıyla bozdu. 1465'te bir Mısır elçisi Venedik'e gitti. Fakat Uzun Hasan'ın Fırat vadisinde saldırıları üzerine Mısır sultanı elçisi Nûreddin Kuşeyrî'yi dostane bir mektupla Fâtih'e gönderdi. Bu mektup Osmanlı sarayında memnuniyetle karşılandı. Ancak 1467'de Şehsuvar'ın

Osmanlı himayesinde Dulkadır tahtına oturması ve Memlükler’le şiddetli bir mücadeleye girişmesi Memlük-Osmanlı ilişkilerini yeniden gergin bir aşamaya getirdi. Fâtih 872’de (1468) Anadolu’ya sefere çıktığı zaman bunun Memlükler’e karşı olduğu söyleniyordu. İshak’ın ölümünden sonra tahta sağlamca yerleşen Pîr Ahmed bağımlılık şartlarını gözetmemeye başladı; hatta Ilgın sınırında bazı toprakları geri istedi. Fâtih Anadolu’ya sefer yapmaya karar verdi. Batı’da Venedik ve Macaristan ile tekrar barış görüşmelerine girişerek onları oyaladı. İskender Bey o kış ölmüştü (21 Cemâziyelâhir 872 / 17 Ocak 1468). Aynı yılın ilkbaharında Afyon’a doğru yola çıkan Fâtih, Pîr Ahmed ve Şehsuvar Bey’den bağımlılık şartına göre ordugâha gelmelerini istedi. Fakat Afyon’da Pîr Ahmed’in red cevabı ulaştı (Şevval 872 / Mayıs 1468). Osmanlı ordusu Konya’yı koruyan ünlü Gevele (Kavalla) Hisarı’nı ve Konya’yı aldı. Mahmud Paşa’nın askerleri Turgutlu aşiretlerini Çukurova’da Memlük topraklarının içlerine kadar kovaladılar. Fâtih, Konya’ya Manisa’dan Şehzade Mustafa’yı getirip vali tayin ettikten sonra İstanbul’a doğru yola çıktı. Böylece padişah Anadolu’da büyük bir mücadeleye sürüklenmişti, Batı’daki durumu da zayıflamıştı. Bunu Mahmud Paşa tarafından izlenen yanlış siyasetin bir sonucu saydı. Orta Anadolu’daki mücadele Venedik savaşı ile karışmış, 1474’e kadar pek buhranlı aşamalar göstermiş ve onu yıllarca meşgul etmiştir.

Fâtih çekilir çekilmez Pîr Ahmed Lârende’den Konya’ya başarısız bir saldırıda bulundu. 1469’da Karamanoğulları Konya ovasının doğu kısımlarını yani Ereğli, Aksaray, Develi ve Niğde’yi tekrar ele geçirmişlerdi. Fâtih, 875’te (1470) Eğriboz (Eubola) seferinde iken Karamanoğlu Kasım Ankara yöresine kadar ilerledi ve mahallî kuvvetleri bozguna uğrattı. 1471’den itibaren Osmanlılar yalnız Konya ovasını değil Toros dağlık bölgesini ve İçili’ni de alarak Akdeniz’e kadar bütün Karamanili’ni itaat ettirmek için büyük seferlere giriştiler. Bunlardan birincisi 875 (1471) baharında Vezîriâzam İshak Paşa tarafından yapıldı; Lârende ve Niğde ele geçirildi. Aynı tarihte Karaman’da harekâtta bulunan Gedik Ahmed Paşa da sahilde Alâiye’yi teslim aldı. 877’de (1472) harekât sahilden dağlık bölgeye geçti. Ahmed Paşa, Pîr Ahmed’in ailesini ve hazinesini sakladığı, bugün Silifke-Ermenek yolu üzerinde Mokan (Meynan) Hisarı’nı, sahilde Gorigos’u (Kurku, Korykos), Çukurova sınırında Gülek’i zaptetti. Gedik Ahmed Paşa, bu harekâtı tamamlamak üzere Luluva Kalesi’ni zaptettiği sırada batıdan bir Haçlı donanması,

doğudan Uzun Hasan kuvvetleri Karamanili'ne doğru harekete geçmiş bulunuyordu. Böylece Karaman meselesi milletlerarası bir nitelik alıyor ve Fâtih Sultan Mehmed için saltanatının en buhranlı bir devresi açılmış oluyordu.

Uzun Hasan Tebriz tahtına oturunca kendini Rum (Anadolu) beylerinin "üstün hükümdarı" olarak görmeye başlamıştı. Fâtih'in ilerlemeleri ve ekonomik önlemleri Uzun Hasan'ın imparatorluğunu tehdit ediyordu. Osmanlılar, Akkoyunlu'ya ait Koyulhisar'ı ve himayesi altındaki Trabzon'u almışlardı. İran'ın servet kaynağı olan ipek üzerine Tokat'ta Fâtih tarafından ikinci bir gümrük konması ciddi bir şikâyet konusuydu. 1471'de Osmanlılar, Karamanoğulları'na karşı kesin harekâta girişince bunlar Uzun Hasan'dan yardım istediler. Türkmen beyi aynı tarihte Rodos şövalyeleri reisine, Kıbrıs kralına ve Alâiye beyine gönderdiği mektuplarda Karamanoğlu'na imdat olarak oğlu Zeynel kumandasında 30.000 kişilik bir kuvvet göndereceğini bildiriyor (böyle bir kuvvet ancak 877'de [1472] hareket etmiştir), onları ortak düşman olan Osmanlılar'a karşı iş birliğine çağırıyordu. Timur'a benzetilen Uzun Hasan'ın yanında İsfendiyaroğlu, Germiyanoğlu, Dulkadıroğulları, İnaloğlu gibi Anadolu'dan kaçmış beyler toplanmıştı. Uzun Hasan'ın Fâtih'ten ilk isteği Trabzon, Sinop ve Karaman'ın bırakılması idi. O yıl memleketlerinden atılan Karamanoğulları Pîr Ahmed ile Kasım, Uzun Hasan'ın yanına giderek yardım

istediler. Türkmen beyi nihayet harekete geçmeye karar verdi. 876 (1472) baharında ilkin eski Trabzon imparatorunun bir yeğenini Trabzon üzerine gönderdi. İsfendiyaroğlu Kızıl Ahmed Bey ile Karamanoğulları'nı Akkoyunlu kuvvetleriyle (30.000 kişi) Orta Anadolu'ya yolladı. Bunlar, Meynan ve Luluva'nın intikamını almak için Tokat'a hile ile baskın yaptılar. Bu kuvvetlerin bir kısmı oradan Uzun Hasan'ın yeğeni Yûsufca Mirza kumandasında Aksaray üzerinden Konya'ya geldi. Tokat yağması haberi yıldırım etkisi yaptı. Fâtih, Rum Mehmed Paşa'yı azledip Mahmud Paşa'yı tekrar vezîriâzamlığa getirdi. Şehzade Mustafa'ya, Afyon'a veya Kütahya'ya çekilerek Bursa'yı korumak üzere Anadolu beylerbeyi Koca Dâvud Paşa ile birleşmesi emri verildi. Akşehir'e kadar gelen kuvvetler çekilmeye başladı. Karşı saldırıya geçen Osmanlı kuvvetleri, Beyşehir gölü yanında Eflâtun Pınarı yakınında onları yakalayarak bozguna uğrattı. Yûsufca Mirza esir düştü; Karamanoğulları kaçtı. Bu başarı durumu

kurtardı. Fâtih bütün kış İstanbul'da savaş hazırlığı yaptı.

Uzun Hasan, Anadolu'nun ve kendi imparatorluğunun geleceğini belirleyecek bu savaş için büyük askerî ve siyasî hazırlıklara girişti. 1471'de dört elçisi Venedik'e giderek Fâtih ve Mısır sultanı aleyhinde ittifak yapmak istedi. İttifaka göre Venedik gemileri ateşli silâhlarla bunları kullanacak ufak bir kuvveti Karaman sahillerine getirecek, Uzun Hasan da bu tarafa bir kuvvet gönderip onlarla birleşecekti. Venedik ittifak gayelerini şöyle tesbit etmişti: Uzun Hasan Anadolu'yu alacak, Osmanlı padişahına kıyılarda hisar yapmaması ve Karadeniz'i Venedik gemilerine açık bulundurması kabul ettirilecek; Mora, Midilli, Eğriboz ve Argos'un Venedik'e iadesi sağlanacak. Venedikliler Uzun Hasan'a Boğazlar'ı geçerek İstanbul'u zaptedebileceklerini de söylüyorlardı. Venedik, Napoli, Rodos, papalık ve Kıbrıs savaş gemilerinden oluşan büyük bir Haçlı donanması 1472 yazından beri Osmanlılar'ın Akdeniz kıyılarına dehşet saçıyordu. Antalya (Rebîülevvel 877 / Ağustos 1472), İzmir (9 Rebîülâhir 877 / 13 Eylül 1472) yağma edilmiş ve yakılmıştı. Bu donanma 877 (1473) baharında Karamanoğlu Kasım Bey ile iş birliği yaptı. Gorigos, Sıgın ve Silifke kaleleri bu tehdit altında Kasım'a teslim oldu. Bununla beraber Fâtih'in Rumeli akıncı kuvvetlerini daha kıştan Sivas bölgesine göndermesi ve baharda büyük ordusu ile Erzincan'a doğru ilerlemesi üzerine Uzun Hasan, İçil sahillerine kuvvet göndermek ve hıristiyan kuvvetleriyle temas kurmak imkânını bulamadı. Her şey Fırat vadisindeki savaşın neticesine bağlıydı.

Fâtih Sultan Mehmed bir meydan muharebesinde derhal kesin sonuç almak istiyordu. Uzun Hasan ise, üslerinden çok uzak düşen Osmanlı ordusunu yıpratmak ve iâşesiz bırakmak suretiyle ezmek planını uygulamayı düşünüyordu. Fâtih'in ordusu en fazla 70-100.000 kişi tahmin edilebilir. Tercan ile Erzincan arasında bir düzlükte Fırat'ın öbür tarafına geçen Rumeli kuvvetleri Uzun Hasan kuvvetlerinin baskınına uğradı. Rumeli Beylerbeyi Has Murad öldü. Fâtih, bu yenilgi üzerine ordusunda baş gösteren ümitsizliği önlemek için olağan üstü önlemler aldı. Uzun Hasan, oğullarının ısrarı ile Otlukbeli'nde Başkent mevkiinde yaptığı ikinci baskın sonucu kesin muharebeyi kabul etti (16 Rebîülevvel 878 / 11 Ağustos 1473). Osmanlı ordusunun ancak sekiz günlük erzakı kalmıştı. Tepeleri tutmayı başaran Dâvud ve Mahmud paşaların gayreti neticesinde Osmanlı

ordusu dar vadide baskın etkisinden kurtularak savaş düzeni alabildi. Şehzade Mustafa'nın kumandası altında sol koldaki Anadolu azeplerinin başarılı saldırısı ve Uzun Hasan'ın oğlu Zeynel'in öldürülmesi harbin sonucunu belirledi. Padişah kumandasındaki kapıkulunun esaslı bir şekilde savaşa girmesine hâcet kalmadan Uzun Hasan durumu ümitsiz görerek yalnız başına kaçtı. Savaşın ardından 4000 Türkmen idam edildi ve 2050 esir alındı. Fâtih bundan sonra Şebinkarahisar üzerine yürüdü ve kaleyi teslim aldı. Orada iken Uzun Hasan'ın elçisi ulemâdan Ahmed Bekricî gelip barış istedi. Fâtih, bir daha Osmanlı topraklarına saldırıda bulunmaması ve Karahisar'ı bırakması şartıyla barışı kabul etti. Uzun Hasan aynı elçiyi İstanbul'a gönderdi ve bağımlı beylere mahsus bir ifadeyle Osmanlı arazisine asla tecavüz etmeyeceğini tekrar bildirdi. Bununla beraber kısa bir zaman sonra Uzun Hasan'ın hıristiyan devletlerini kışkırtmakta devam ettiğini öğrenen Fâtih, Hüseyin Baykara'ya gönderdiği bir mektupta Uzun Hasan'ı ortadan kaldırmak için iki taraftan saldırıya geçmeyi önermişti. Uzun Hasan ile barış yapılması taraftarı olan Vezîriâzam Mahmud Paşa da İstanbul'a döner dönmez azledilmişti. Fâtih, Uzun Hasan ölünce (882/1478) onun nüfuz alanında sayılan Gümüşhane-Trabzon yolu üstünde Torul mevkiinin Rum hâkimini ortadan kaldırmış, Gürcistan ile Trabzon sancağı sınırında bazı yerleri zaptettirmiş, böylece Trabzon fütuhatını tamamlamıştır. Otlukbeli zaferi, Fâtih'e Fırat nehri berisindeki Anadolu toprakları üzerinde tam bir kontrol sağlamış ve Batılılar'ın, özellikle Venedik'in Osmanlı Devleti'ne karşı zafer ümitlerini ortadan kaldırmıştır.

Bununla beraber Karamanili'nde dağlık bölgede ve İçil sahillerinde, Niğde ve Develi yöresinde 877'den (1472) beri tekrar hâkim olan Kasım Bey'i bertaraf etmek için 879'da (1474) Gedik Ahmed Paşa'nın yeni bir sefer yapması gerekmiştir. Gedik Ahmed Taşili, Ermenâk, Meynan ve Silifke'ye inerek buraları tekrar ele geçirdi. Gedik Ahmed Paşa döndükten sonra yeni Karaman valisi Sultan Cem'in (Fâtih'in çok sevdiği oğlu Şehzade Mustafa, Develi muhasarası dolayısıyla hasta bir halde yola çıkmış ve ölmüştü) lalası Rum Mehmed Paşa harekâtı sürdürdü. Lârende'ye yürüyen Karamanoğlu Kasım'ı püskürttükten sonra Varsaklar'a karşı yaptığı harekâtta pusuya düştü ve bozguna uğradı. Sonuçta Karaman artık inkıyat altına alınmış olup Osmanlı Devleti şimdi başka meselelerle uğraşıyordu.

Batı’da Venedik ve Macaristan ile Savaş. Osmanlılar’ın Anadolu’da uğraşıları Batılılar’ı saldırı için daima cesaretlendirmiştir.

Fâtih Sultan Mehmed, 1468’de Karaman seferinde Venedik ve Macaristan’ı barış görüşmeleriyle oyaladıysa da ertesi yılın yazında Venedik donanması Eğriboz’dan hareket ederek Rumeli sahillerini vurdu; Limni ve İmroz adalarını ele geçirdi; zengin ticaret merkezi olan Enez’i yakıp yıktı; Yeni-Foça’yı amansızca yağma ve tahrip etti; ardından gidip Mora’da Vostitsa’yı alıp sağlamlaştırdı. Bu sırada Osmanlı donanması Karadeniz’deydi. Bu saldırı üzerine Fâtih karşı harekete geçti, hedef olarak çoktan beri düşündüğü Eğriboz’u seçip ada karşısına geldi. Gelibolu Valisi Mahmud Paşa donanma ile denizden Venedik donanmasını gözetip çıkarmayı desteklerken Fâtih Eğriboz adası ile kara arasında bir köprü yaptırdı; ordusunu geçirdi ve Eğriboz Kalesi’ni şiddetli bir hücumla 12 Muharrem 875’te (11 Temmuz 1470) ele geçirdi.

Kapıkulu ile beraber ordusunu Karaman’a göndermiş bulunan Fâtih, Eğriboz’un düşüşü karşısında yeni bir Haçlı seferi teşebbüsünü önlemek için Muharrem 876 ortalarında (1471 Temmuz başları) Venedik’e bir elçi göndererek barış teklifi yaptı. Ancak Fâtih’in Ege adaları üzerinde, Arnavutluk ve Mora’da istekleri, özellikle yıllık haraç talebi uzun tartışmalara yol açtı ve görüşmeler kesildi (Şevval 876 / Mart 1472). Bir sene sonra yapılan Akkoyunlu seferi sırasında Osmanlı ordusunun doğuda meşguliyeti Rumeli ve İstanbul’u tehlikeye düşürdü. İshak Paşa ile Rumeli muhafazası için Edirne’ye gönderilen Sultan Cem, İstanbul’da Karıştıran Süleyman Bey ve Nasuh Bey bilhassa doğudan yenilgi söylentilerinin ulaşmasıyla zor duruma düştüler. Denizden bir Venedik saldırısı bekleniyor ve surlar tahkim ediliyordu (Venedik Senatosu donanmanın İstanbul’a saldırmasına karar vermişti). Raguza belgelerine göre Rumeli’de karışıklık ve kaynaşma vardı. Bu şartlar altında Cem’e hükümdarlık yetkilerini alması danışmanları tarafından önerilmişti (Fâtih, Süleyman ile Nasuh’u İstanbul’a döner dönmez idam ettirmiştir).

Öte yandan Fâtih Sultan Mehmed Macarlar’a karşı savunma durumu aldı. Macar kralının girişimleri üzerine Bosna’yı korumak için Tuna üzerinde Böğürdelen (Šabac) Kalesi’ni inşa ettirdi. Akıncılarını 1471’den sonra Macaristan’a değil onun rakibi olan İmparator II. Frederik’in Avusturya

toprakları üzerine yöneltti ve Macar kralına bir elçi göndererek barış teklifinde bulundu. 878'de (1473) bütün kuvvetlerini Uzun Hasan'a karşı sevkettiği zaman bir Macar elçisi geldi. Fâtih bu elçiyi Uzun Hasan meselesini bitirinceye kadar oyaladı, huzuruna getirtmedi.

Zaferin ardından elçinin isteklerini dinledi. Belgrad karşısındaki Havâle Kalesi ile Güvercinlik Kalesi'nin terki yahut yıkılması talep ediliyordu. Fâtih Sultan Mehmed bunları reddettikten başka Yayiçe'nin kendisine verilmesini istedi; arkasından Mihaloğlu Ali Bey'e Macaristan'a akın yapmasını emretti. Mihaloğlu Ali, Varat'a (Várad) kadar büyük bir akın yaptı (878/1474 kışı). 1473'te Polonya ile mücadele halinde bulunan Macar kralı durumdan yararlanamamıştı. Ancak 880'de (1475) Macar kralı Osmanlılar'a saldırı için serbest kaldı. Böğürdelen'i muhasara ile aldı (18 Şevval 880 / 14 Şubat 1476). Kral, Boğdan'a sefere hazırlanan padişahın yeni barış tekliflerine itibar etmemiş ve Semendire'yi zaptetmek için Tuna üzerinde ağaçtan üç hisar yaptırmıştı. Boğdan seferinden dönen Fâtih bunu haber alınca askerin yorgunluğuna bakmadan şiddetli kış ortasında süratle Semendire önüne yetişti. 882'de (1477) kuvvetlerini Venedik'e yönelterek Macaristan'ı serbest bıraktı. Kral Matthias o zaman rakibi imparatora karşı savaşa başladı. Venedik ile barış kararlaştırıldıktan sonra (884/1479) Macaristan'a karşı Osmanlı akınları tekrar şiddetlendi. Erdel'de bozguna uğrayan Osmanlı kuvvetleri Bosna'da başarı kazandı.

Fâtih Sultan Mehmed, 879-883 (1474-1478) yıllarında Venedik topraklarına karşı büyük seferlere girişti. Rumeli Beylerbeyi Hadım Süleyman Paşa, Arnavutluk'ta en kuvvetli Venedik kalesi olan İşkodra'yı şiddetle muhasara ettiyse de alamadı (29 Safer - 14 Rebîülâhir 879 / 15 Temmuz - 28 Ağustos 1474). 880'de (1475) kuvvetlerini Kefe üzerine göndermeye hazırlanan Fâtih, Venedik ile tekrar barış görüşmelerine girişti. Ertesi yıl Boğdan seferini yaptı. 882'de (1477) Venedik'e karşı yeniden saldırıya geçti. Süleyman Paşa bu defa Venedik'e ait İnebahtı (Lepanto) üzerine yürüdü. Denizden yardım alan kale zaptedilemedi. Aynı tarihte Arnavutluk'ta Venedik tarafından savunulan Kruya (Akçahisar) Kalesi Evrenosoğlu Ahmed tarafından abluka altına alındı. Ahmed Bey denizden gelen bir Venedik yardımcı kuvvetini sahilde karşılayarak bozguna uğrattı. Yine aynı yılın sonbaharında Bosna Beyi İskender Paşa kumandasında bir ordu Venedik'in Kuzey İtalya'daki arazisine büyük bir akın yaptı. Türk atlıları

İsonso (Aksu) ve Tagliamento ırmaklarını aştılar ve Venedik şehri karşısındaki zengin ovayı altüst ettiler. Ertesi yıl Friuli'ye aynı şekilde bir akın yapıldı. 883-884'te (1478-1479) Mora'da Venedikliler'e ait yerlere saldırıda bulunan Turahanoğlu Ömer Bey donanma ile gelen bir Venedik kuvvetini püskürttü. 883 (1478) baharında bizzat padişah Arnavutluk'ta Venedikliler'e karşı sefere çıktı. Doğrudan gelip İşkodra'yı (İskenderiye) muhasara etti. Kuvvetle tahkim edilmiş olan bu sarp kale şiddetli topçu ateşiyle hücumlara dayandı. O zaman Fâtih etraftaki Gölbaşı (Zabiak), Leş (Alessio) ve Dırıvas (Dırıgos = Drivasto) kalelerini zaptettirdi; İşkodra'yı denizden tecrit için Bojana nehrinin ağzında iki kale yaptırdı; İşkodra'yı abluka altında bulundurarak kendisi çekildi (10 Cemâziyelâhir 883 / 8 Eylül 1478). Evrenosoğlu'nun ablukaya devam ettiği Kruya daha önce padişaha teslim olmuştu (15 Rebîülevvel 883 / 16 Haziran 1478). Aynı yılın başında Venedik ile İstanbul'da başlayan barış görüşmeleri Fâtih'in İşkodra seferinden sonra tekrar ele alındı ve 2 Zilkade 883'te (25 Ocak 1479) on altı yıl süren bu uzun harbe son veren antlaşma imzalandı. Buna göre toprak bakımından Venedik İşkodra'yı boşaltmaya ve teslime razı oluyor, Akçahisar'ı, Limni, Eğriboz adalarını, Maina (Mayna) dağlık bölgesini bırakıyor,

buna karşılık padişah da savaş süresince Mora, Arnavutluk ve Dalmaçya'da aldığı diğer yerleri iade ediyordu. Ticaret serbestliği karşılığında Venedik her yıl 10.000 altın ödemeyi, ayrıca şap iltizamından eski borcu olan 100.000 dukayı iki yılda vermeyi kabul ediyordu. Venedik, İstanbul'da bir balyoz bulundurarak tebaasının hukuk işlerinde hüküm vermek hakkına sahip olacaktı. Bu antlaşma ile Fâtih Sultan Mehmed Rumeli sahillerinde İnebahtı, Koron ve Modon gibi kaleleri alamamış olmakla birlikte Arnavutluk'tan, Mora'dan ve Ege denizinin kuzey kısmından Venedikliler'i uzaklaştırmış ve onları yıllık bir vergi ödemeye mecbur bırakmıştı.

Bunun ardından Fâtih Sultan Mehmed Rodos, İtalya ve papayı hedef aldı. İtalya'da Napoli, Venedik ve Milano arasındaki rekabetler ve papalığın siyasî girişimlerine karşı düşmanlık sebebiyle durum tamamıyla elverişliydi, Venedik de Fâtih'i Napoli krallığına karşı harekete geçmeye teşvik ediyordu. 1480 baharında Fâtih bir taraftan Vezir Mesih Paşa idaresinde Rodos üzerine, diğer taraftan Gedik Ahmed Paşa kumandasında Güney İtalya'ya donanma ile ordular sevkederek fütuhatının yeni bir

aşamasına girmiş bulunuyordu. Rodos Kalesi önünde Osmanlı ordusu doksan günlük çetin bir muhasaradan sonra büyük kayıplarla çekilmek zorunda kaldı (muhasara 13 Rebîülevvel 885 / 23 Mayıs 1480'de başlamıştır). Gedik Ahmed Paşa ise 884'te (1479) Tocco hânedanına ait Ayamavra, Kefalonya ve Zanta adalarını aldı; Napoli Krallığı'nın iç işlerine karışmak imkânını buldu; ardından 132 gemi ve 18.000 kişilik bir kuvvetle Avlonya'dan hareket ederek (18 Cemâziyelevvel 885 / 26 Temmuz 1480) Otranto'yu hücum ile zaptetti (4 Cemâziyelâhir / 11 Ağustos). Kaleyi bir üs haline getirip oradan etrafa akınlar yapmaya başladı. Bu sefer Roma'nın fethine bir başlangıç sayılıyordu. Papa Roma'yı bırakıp kaçmayı düşündü. Otranto'yu kurtarmak için İtalya devletleri arasında, Macaristan ve Fransa'da Haçlı ruhu canlandı. Gedik Ahmed Paşa taze kuvvetler toplamak için Rumeli'ye döndü. Bu kuvvetleri geçirmeye hazırlandığı sırada Fâtih Sultan Mehmed'in ölüm haberi ve arkasından yeni padişah II. Bayezid'in Cem'e karşı çarpışmak için ısrarlı davetleri geldi. Bunun üzerine Gedik Ahmed Paşa, İtalya'ya geri dönme kararı ile Bayezid'in yanına hareket etti. Fakat Otranto'da ümitsizliğe düşen Osmanlı muhafızları nihayet etraflarını saran düşmana teslim oldular (16 Receb 886 / 10 Eylül 1481).

Karadeniz Hâkimiyeti. İstanbul fethinin ardından 1 Haziran'da Galata Cenevizliler'den teslim alınmış, kendilerine şer'î eman hükümleri uygulanarak Osmanlı ülkesinde serbest ticaret hakkı tanınmıştı. Boğazlar'a hâkim olan Fâtih Sultan Mehmed, Karadeniz'in tamamıyla kendi hükmü altında olduğunu biliyordu. Burasını bir Türk gölü haline getirmeye çalıştı. İlkin 858 (1454) yazında bu denize donanmasını gönderdi. Karadeniz Ceneviz kolonilerinin merkezi olan Kefe, Kırım Hanı I. Hacı Giray'ın müttefik kuvvetleriyle birlikte sıkıştırıldı. Uzun görüşmelerden sonra Cenevizliler Osmanlı padişahına 3000 ve hana 1200 altın haraç vermeye razı oldular. Aynı yaz Osmanlı donanması Akkirman'ı da tehdit etti ve Boğdan beyinden haraç istedi. Kuzey ticaretinin antreposu durumunda olan bu önemli limanın geleceği Boğazlar'a ve Karadeniz'e bağlı idi. Boğdan beyi 22 Şevval 859'da (5 Ekim 1455) Osmanlı tâbiliğini ve 2000 altın yıllık haracı kabul etti. Buna karşı Boğdanlılar'a Osmanlı ülkelerinde serbest ticaret izni verildi.

Trabzon Rum İmparatorluğu da 860'ta (1456) Osmanlı haraçgüzârlığını kabul etti. Böylece Karadeniz kıyılarındaki bütün hükümetler Osmanlı

hâkimiyetini tanımış oldu. Fâtih Sultan Mehmed, 884'e (1479) kadar Boğdan dışında bu yerlerde doğrudan doğruya Osmanlı hâkimiyetini kuracaktır. İlkin 863'te (1459) Amasra'yı, 865'te (1461) Sinop ve Trabzon yöresini alarak Karadeniz'in Anadolu kıyılarını Osmanlı ülkesine kattı. Kuzey kıyılarında Kefe ve ona bağlı Ceneviz kolonileri bir Osmanlı istilâsına karşı Kırım hanı, Mengüp beyi ve Boğdan voyvodası ile ittifak yapmaya çalıştılar. O zaman Litvanya ve Lehistan'a hâkim olan Yagellonlar, Dinyestr ırmağının batısında Karadeniz kıyılarında yerleşmek ve Kırım ile Boğdan üzerinde nüfuzlarını kurmak amacını güdüyorlardı. Bu devirde Doğu Avrupa'nın en kuvvetli devletinin başında bulunan Yagellonlar, Karadeniz hâkimiyeti için Fâtih'e rakip görünüyorlardı. Kırım hanı da Osmanlılar'ın Kefe'de yerleşmesini istemiyordu. 873'te (1469) Yâkub Bey idaresindeki Osmanlı donanmasının Kefe'ye saldırısını Kırım hanı Fâtih'e "karındaşım" hitabıyla yazdığı bir mektupla protesto etti. Fâtih 874'te (1470) Kefe'nin haracını arttırdı. Bölgede sonraki siyasî gelişmeler Karadeniz'in kuzeyinde hâkimiyetini kurmak için Fâtih'e imkân hazırladı. Yagellonlar, Kırım Hanlığı'na karşı Altın Orda ile ittifak yaptılar. Buna karşı Kırımlılar bir yandan Moskof Büyük Knezliği ile ittifakı sıkılaştırdılar, öte yandan Osmanlı padişahına yaklaşma gereğini duydular. Boğdan Voyvodası Büyük Stefan, Yagellonlar'ın bağımlısı olmuş, Fâtih'e yıllardan beri ödediği haracı kesmişti. Voyvoda 1469'da Boğdan'a giren Kırım kuvvetlerini bozguna uğrattı ve Eminek Mirza'yı esir aldı. 1473'te Osmanlı kuvvetlerinin ve özellikle Mihaloğulları'nın Uzun Hasan'a karşı gitmesini fırsat bilerek harekete geçti. Osmanlılar'a bağlı Eflak Beyi Radu'yu kovup kendi adamını voyvoda yaptı. Kili'den sonra İbrâil'i de (Braila) aldı. Bunun üzerine Fâtih Sultan Mehmed onu itaate davet etti ve Rumeli Beylerbeyi Hadım Süleyman Paşa'yı bir ordu ile ona karşı gönderdi; ancak bu ordu bozguna uğradı (Ramazan 879 / Ocak 1475). Fâtih, baharda bizzat Boğdan'a sefere çıkmak istediyse de ağırlaşan hastalığı onu alıkoydu. Bu esnada Kırım'daki olaylar darbeyi bu tarafta vurma imkânını verdi. O sırada Osmanlı yandaşı olan Kırım Hanlığı Başbeyi Eminek ölen kardeşi Mamak yerine başbey olmuştu. Cenevizliler, Mengli Giray Han'ı zorlayarak onu başbeylikten attırdılar. Fakat Eminek geri geldi ve isyan etti; Mengli Giray kaçıp Cenevizliler'in yanına sığınmak zorunda kaldı. Eminek, Kefe Cenevizlileri'ne karşı savaşa başladı ve Osmanlılar'ı yardıma çağırdı. O sırada Boğdan beyi 300 Eflak askeriyle kayınbiraderini Kırım'a gönderip Mengüp'ü zaptettirmişti.

Kefe'de ücretli Leh askerleri vardı. Bununla beraber Fâtih Sultan Mehmed, Kırım Hanlığı'ndaki son gelişmeler sonucu hanlık kuvvetlerinin kendisiyle birleştiğini ve fütuhatın kolayca başarılabileceğini gördü. Hemen Vezîriâzam Gedik Ahmed Paşa'yı kuvvetli bir donanma ile bu tarafa gönderdi. Dört günlük muhasaradan sonra Kefe şehri Ahmed Paşa'ya teslim oldu (1 Safer 880 / 6 Haziran 1475). Gedik Ahmed Paşa, Kırım sahillerinde Kefe'ye bağlı bütün Ceneviz kolonilerini ele geçirip Osmanlı ülkesine kattı; ardından Azak da alındı. Sarplığı ile meşhur Mengüp Kalesi kuşatıldı ve Ahmed Paşa'nın dönüşünün ardından Zagarcı Yâkub Bey'e teslim oldu. Trabzon Komnenosları ve Boğdan beyi ile akraba olan Mengüp beyi ve ailesi Yedikule'de uzun süre tutuklu kaldıktan sonra padişahın emriyle idam edildi. Suğdak'ta Cenevizliler tarafından üç kardeşiyle birlikte hapsedilmiş olan

Mengli Giray'ı Ahmed Paşa kurtarınca Mengli Giray, Osmanlılar'a bağlılığını gösteren bir belge imzalayarak tekrar hanlığa geçmiştir.

Kırım'ın bağlılığını sağlayan Fâtih Sultan Mehmed Karadeniz'in kuzeyinde daha serbest biçimde harekete başladı. 1476 Temmuz başında kendisi ordusu ile İsakça'yı geçip Boğdan arazisine yürürken Eminek idaresindeki Kırım kuvvetleri de geriden Boğdan'a girdiler. Fâtih, Boğdan'da voyvodanın ordusunu Alba Valea'da savaşa zorladı ve yendi, merkezi Suceava'yı yaktı, fakat Stefan'ı ele geçiremedi. Geri çekildikten sonra voyvoda yeniden saldırılarda bulundu. O sırada doğuda Mengli Giray Han mağlûp olmuş, Altın Orda hanı onu kovalayarak Kırım'a girmiş ve Kefe önüne kadar gelip şehri tehdit etmişti. Kırım'ın istilâya uğradığını öğrenen Eminek kuvvetleri Boğdan cephesinden perişan bir halde ric'at etmişlerdi. Mengli Giray hanlığı kaybetti ve İstanbul'da Yedikule'de hapsedildi; yerine büyük kardeşi Nûr Devlet han oldu. Fâtih, Altın Orda Hanı Seyyid Ahmed'e bir mektup göndererek Boğdan'ı cezalandırdığını, Kırım işlerine karışmamasını, zira Nûr Devlet'in ve Kefe'nin kendi himaye ve idaresinde bulunduğunu bildirdi. Sonradan hanlık yeniden karıştı. Fâtih, Eminek'in başvurusu üzerine Mengli Giray'ı tekrar Kırım'a gönderdi. Mengli 883'te (1478) yeniden hanlık tahtına oturdu. Fâtih Sultan Mehmed, bir yıl sonra Karadeniz hâkimiyetini tamamlamak üzere Taman ve Çerkezistan sahillerine yeniden bir donanma gönderdi. Bu donanma Anapa, Kopa ile

Taman yarımadasında Matrega'yı (Tamatarhan) zaptetti.

Fâtih'in İç Siyaseti. Fâtih Sultan Mehmed'in iç siyasetinde önde gelen konular bir taraftan İstanbul'un iskânı ve kalkındırılması, diğer taraftan seferler ve fethedilen bölgelerde kalelerin korunması için askerî kuvvetlerin arttırılması noktalarında toplanır. Bu iki husus, masrafların büyük ölçüde artmasını ve bu sebeple yeni vergiler konmasını gerektirdiğinden köylü ve şehirli büyük halk kitlelerini sıkmış ve memlekette birtakım gizli ve açık hoşnutsuzluklara yol açmıştır. İstanbul'un iskânı ve kalkındırılması çabaları pek çok meseleyi beraberinde getirmiştir. Sürgün yönteminin geniş ölçüde uygulanması özellikle Anadolu'da yeni problemlere yol açmıştır. Diğer taraftan fetih sırasında İstanbul'da devlet malı ilân edilen emlâk başlangıçta göçü teşvik için her gelene parasız mülk olarak bağışlanmış, fakat daha sonra arsalar devlet malı sayılarak kira (mukātaa) konmuş ve halka büyük bir meblâğ (yılda 100 milyon akçe) yüklenmiş, ancak meydana gelen hoşnutsuzluk üzerine bundan vazgeçilmiştir. Karaman sorunu ve Uzun Hasan dolayısıyla giderler artınca 876'da (1471-72) Rum Mehmed Paşa'nın vezîriâzamlığında bu vergi yeniden konmuştur.

İmparatorluk fikriyle Fâtih Sultan Mehmed, Rum soylularına mensup gençleri sarayına almış, bunlar birer Osmanlı olarak sonradan idarede önemli mevkilere geçmiştir. Rum Mehmed'den başka Paleologlar'dan Has Murad Paşa ve kardeşi Mesih Paşa bunların en tanınmışlarıdır. Ayrıca bazıları Bizans soylu sınıfından bir kısım hıristiyan Rumlar'ın da önemli malî işleri üzerlerine aldıkları bilinmektedir. Batı'ya kaçtıktan sonra orada barınamayan ve sefalete düşen bazı Rum büyükleri tekrar İstanbul'a dönmüşlerdir. 1464-1472 yıllarında Rum bilginlerine Fâtih'in sarayında özel bir ilgi gösterildiği anlaşılmaktadır. Georgios Trapezuntios, Roma'dan İstanbul'a bu sıralarda döndüğü gibi Kritovoulos da eserini bu tarihlerde yazmıştır. Meşhur Trabzonlu âlim Amirutzes (Amirukis, Emirce) aynı devirde Fâtih'in yakınlarında yer almıştı. Fâtih'in divanından Batı'ya gönderilen siyasî yazılar ve antlaşmalar Rumca yazılıyor, bunları yazdırmak için Rum kâtipler kullanılıyordu. Nihayet Fâtih, geniş imparatorluğu dahilinde bütün Ortodokslar'ı tekrar patriğin idaresi altına koymuş, Rumlar'ı birleştirmiş, İtalyanlar'ın sömürüsünden kurtarıp ekonomik bakımdan yükselmelerini sağlamıştır. Fakat bütün bunlara bakarak Fâtih'in imparatorluğunu Iorga'nın söylediği gibi Doğu Roma İmparatorluğu'nun

İslâm kisvesi altında canlanması saymak yanlıştır. Bizans kurumlarının taklit edildiği tezi de abartılıdır.

Bu devirde içeride derin siyasî yankıları olan en önemli konu Fâtih Sultan Mehmed'in malî siyasetidir. İstanbul'un pâyitaht olarak onarımı ve sürekli seferler masrafları arttırmıştı. Fâtih, yeni akçe çıkarmak ve eski akçeyi beşte bir eksiğine değiştirmek suretiyle bütün nakdî servetlere bir nevi vergi koydu. Böylece 855 (1451), 865 (1460), 875 (1470), 880 (1475) ve 886 (1481) yıllarında yeni akçe çıkarıldı. 875'ten (1470) sonra bunun her beş yılda bir uygulanması kayda değer. Yeni akçe çıkarılmasının sık sık uygulanması o kadar derin bir hoşnutsuzluk doğurmuştur ki II. Bayezid tahta geçerken kendisine kabul ettirilen hususlardan biri de bir defadan fazla yeni akçe çıkarmaması idi. Fâtih tuz, sabun, mum gibi günlük ihtiyaç maddelerini bölge bölge mukātaaya vermiş, yani iltizamla tekele bağlamıştır. 862 (1458) sonbaharında Anadolu sipahilerini savaş meydanında tutmak için Anadolu eyaletinde reâyânın ödediği çift resmini bir emirle 22 akçeden 33'e çıkartmış ve bu vergi yerleşip kalmıştır. Çeşitli yollarla mülk veya vakıf olarak devletin elinden çıkmış toprakların mîrîye mal edilmesi Fâtih tarafından geniş bir şekilde uygulanmıştır. Bütün vakıflar ve mülkler gözden geçirilerek Tursun Bey'e göre 20.000'den (başka bir bölümde 2000) fazla köy ve mezraa timarlı sipahilere dağıtılmıştır. Nişancı Karamânî Mehmed Paşa'nın vezîriâzamlığında (1476-1481) uygulanan bu toprak reformu memlekette geniş hoşnutsuzluk uyandırmıştır. Bu ıslahatın asıl gayesi timarlı sipahi sayısını arttırmak ve padişahın hazinesi için yeni haslar bulmaktı. Bir zamandan beri babasıyla arası açık bulunan Amasya Valisi Şehzade Bayezid bu kanunun kendi bölgesinde (Amasya, Tokat ve Trabzon) uygulanmasına karşı çıkınca halk gözlerini ona çevirmiştir. Öteki şehzade Sultan Cem babasının savaşçı siyasetini devam ettirmeye aday sayılıyor ve Karamânî Mehmed tarafından destekleniyordu. Fâtih'in hastalığının arttığı son yıllarda Bayezid ile Cem arasında taht için başlayan gizli mücadele

memlekette geniş bir sosyal tepkiyle birleşmişti. Bayezid padişah olur olmaz ilk işi bu emlâk ve evkafı sahiplerine iade etmek olmuştu. Fâtih'in emlâk ve evkafı neshetmesi özellikle ulemâ sınıfını, şeyhleri ve eski Türk, müslüman bey ailelerini etkilemiş, yeni akçe çıkarması da bütün halk arasında hoşnutsuzluk yaratmıştır.

Fâtih Sultan Mehmed, İstanbul etrafında Anadolu-Rumeli eksenli imparatorluğunu kurarken önemli ticarî tedbirler de aldı. Osmanlı ülkesinin çeşitli bölgeleri arasında birbirini tamamlayan iktisadî-ticarî faaliyet çok gelişmiştir. Bölgeler arası ticarette İtalyanlar'ın yerine Türk müslüman, yahudi, Rum ve Ermeni yerli tâcir ve gemiciler gelmiştir. Göller bölgesi (Burdur) ve Batı Anadolu'da önemli pamuklu sanayi, Ankara ve Kastamonu'da sof, Bursa ve İstanbul'da ipekli, Selânik ve İstanbul'da çuha ve Edirne'de ayakkabı sanayii bu devirde hayli gelişmiştir. Fâtih, Batı ile olan Levant ticaretini baltalamak değil aksine geliştirmek istemiş, fakat hâkimiyet haklarını da korumuştur. Osmanlı tebaası hangi dinden olursa olsun yabancılardan daha az gümrük ödüyordu (başlangıçta yerliler % 2, yabancılar % 4, daha sonra bu nisbet yerliler için % 4, yabancılar için % 5 olmuştur). Diğer taraftan Arabistan yolu ile Hindistan ticareti ve Dubrovnik yolu ile Floransa ticareti Fâtih devrinde gelişme göstermiştir.

Yeni bir imparatorluğun gerçek mânada kurucusu olan Fâtih Sultan Mehmed, yeni bir sefer için Üsküdar'a geçtikten sonra Üsküdar ile Gebze arasında Hünkârçayırı (Maltepe civarında) denilen yerde 4 Rebîülevvel 886'da (3 Mayıs 1481) vefat etti. Ölüm sebebi nikris hastalığına bağlanır. Zehirlenerek öldüğü yolundaki iddialar Âşıkpaşazâde'de yer alan bilginin yorumuna dayanır ve başka kaynaklarla doğrulanmaz. Türbesi yaptırdığı ve kendi adıyla anılan cami hazîresindedir.

Fâtih Sultan Mehmed'in Şahsiyeti. Fâtih Sultan Mehmed, İstanbul'un hemen fethinden sonra bir Batı kaynağının kaydettiği üzere her işte son derece atılgan, Makedonyalı İskender gibi şan ve şeref kazanmak isteyen, zeki, sert mizaçlı, zevk ve safaya sırtını çevirmiş bir hükümdardı. Türkçe, Rumca ve Slavca olmak üzere üç dil bilirdi. Çağdaş Arap kaynaklarına göre "ulemâya karşı yakınlık göstermek, onlarla görüşmeye önem vermek ve onlardan yanına gelenleri tâzimle karşılamak gibi meziyetleriyle beraber babasının Frenkler'i defetmek yolundaki gayretlerine devam etti; fakat zevk ve safa hususunda ondan geri kaldı." Kısaca Fâtih tarihte imparatorluk kurucularının vasıflarını taşır, dünya hâkimiyetini amaç edinmiş kudretli bir asker ve geniş görüşlü bir kültür adamıdır. Fâtih'in bütün hareketlerine, amansız önlemlerinde olduğu kadar ilmi ve sanatı himaye ve teşviklerinde şu esas fikir hâkimdir: Devletini her bakımdan dünyanın en üstün ve

kudretli imparatorluğu haline getirmek.

Bu amaçla İstanbul'un fethinden sonraki ilk işi iktidarını fiilen sınırlandıran Çandarlı Halil Paşa ile kendisine karşı savaşarak tahtını tehdit etmiş olan Orhan Çelebi'yi ortadan kaldırmak olmuştur. Çandarlı'nın ardından göreve getirdiği vezîriâzamları sonuncusu Karamânî Mehmed müstesna hepsi kul aslından olacak ve onlardan Mahmud'u ve Rum Mehmed Paşa'yı idam ettirecektir. Böylece devlet idaresinde eski ailelerin nüfuzu bertaraf edilmiş ve padişahın emir ve arzusuna mutlak surette bağımlı kullar devletin başına getirilmiştir. Fâtih kendi vekili sıfatıyla vezîriâzamların kudret ve yetkilerini arttırmış, onları mutlak merkeziyetçi hükümetinin tam bir temsilcisi yapmıştır. Molla Gürânî, kazaskerliğinde tayinleri bağımsız olarak yapmaya kalkışınca istifaya zorlanmış, ulemânın tayinleri de vezîriâzama bağlı kalmıştır. Fâtih, doğrudan doğruya şahsına bağlı kapıkulu ordusunu yeniden örgütlemiş ve sayılarını arttırmıştır. Otoritesini sınırlayan yeniçerilerin ve uç beylerinin bağımsız tutumunu kırarak onları doğrudan doğruya kendi emri altına almış, uç beylerini kendi büyük gazi şahsiyetiyle gölgede bırakmış ve güçlü Mihaloğulları'na diğer beyler gibi muamele etmiştir. Pek çok yeniçeriyi atıp yerlerine saraydaki avcı bölüklerinden sekban adıyla yeni yeniçeri bölükleri ihdas etmiş ve bundan sonra yeniçeri ağaları sekbanlardan seçilmeye başlanmıştır. Ayrıca maaşlarını arttırmak, silâhlarını yenilemek, sayılarını iki katına çıkarmak suretiyle bu orduyu merkezî kudretin ve fütuhatın başlıca dayanağı haline getirmiştir. Fâtih devrinde devlet idaresinde ve orduda kul olanların üstün duruma geçtiği anlaşılmaktadır. Fâtih tahta çıkar çıkmaz henüz memede olan kardeşi Ahmed'i boğdurmuş, "Karındaşlarını nizâm-ı âlem için katletmek câizdir" hükmünü koyarken de hâkimiyetin bölünmezliğini sağlamayı ve devleti ileride taht iddiacılarının tehlikelerinden kurtarmayı düşünmüştür. Fethettiği yerlerde saltanat iddiasında bulunan eski hânedan üyelerini ortadan kaldırmaya çalışması da burada hatırlanabilir.

İstanbul fâtihi, sınırsız güç sahibi mutlak bir hükümdar olmanın yanı sıra dünya hâkimiyeti fikrini de benimsemişti. Onun bu düşüncesinin kaynağı Türk-Moğol hakanlık, İslâmî hilâfet ve Roma imparatorluk fikriydi. Fâtih Sultan Mehmed'in İtalyan nedimlerine Roma tarihleri okutarak bu geleneği kavramaya çalıştığı da bilinmektedir. Onun bu inancı benimsemesinde etrafındaki Bizanslı ve Batılı yakınları (Georgios Trapezuntios, Kritovoulos,

Amirutzes, Benedetto Dei, Gaetalı Jacopo, Criaco d'Ancona vb.) rol oynamıştır. İstanbul fethinden kısa bir zaman sonra orada bulunan Jacopo Languschi dünyada bir tek imparatorluk, bir tek iman ve bir tek hükümdarlık olmasını iddia eden Fâtih'in bu birliği kurmak için dünyada İstanbul'dan daha lâyık bir yer olmadığı, bu şehir sayesinde hıristiyanları hükmü altına alabileceği düşüncesinde olduğunu

belirtir. 1446'da Georgios Trapezuntios Fâtih'e hitaben, "Kimse şüphe etmez ki sen Romalılar imparatorusun. İmparatorluk merkezini hukuken elinde tutan kimse imparatordur ve Roma İmparatorluğu'nun merkezi de İstanbul'dur" diyordu. Papa II. Pius, Fâtih'i hıristiyanlığa davet eden mektubunda (1461-1464 arasında yazılmış ve galiba Fâtih'e gönderilmemiş olan bu mektup Fâtih'in sağlığında 1475'te Treviso'da basılmıştır) Hıristiyanlığı kabul ederse meşrû imparator sıfatıyla dünyanın en kudretli hükümdarı haline geleceğini söylüyor ve kendisine "Grekler'in ve Şark'ın imparatoru" unvanını vereceğini, kuvvetle elde tuttuğu ve haksızlıkla iddia ettiği şeyin hukuken de kendi malı olacağını, bütün hıristiyanların kendisine saygı göstererek ihtilâflarını hal için hakem tanıyacaklarını, birçoklarının kendiliklerinden baş eğeceğini, kendisinin Roma kilisesinin haklarına karşı gelenler aleyhinde onun kuvvetine başvuracağını temin etmekteydi. Fâtih Ortodoks patriğini, Ermeni patriğini ve Yahudi baş hahamını pâyitahtında yerleştiriyor, fethe hazırlandığı dünyayı öğrenmek üzere Amirutzes'e 860 (1456) yazında dünyanın haritasını yaptırıyordu. Fâtih'te cihan hâkimiyeti fikrine İbn Kemal, "Tedbiri cihangirlik zikrinde idi" diye işaret eder (Tevârîh-i Âl-i Osmân, s. 164). Aslında selefleri gibi Fâtih için de bu iddialar siyasî birer araçtan ibaretti. Fâtih İslâm âleminde de gazânın en büyük mümessili, İslâm memleketlerinin gerçek koruyucusu sıfatını benimsemekte, hareketlerini buna göre meşrûlaştırmaya çalışmaktaydı. İran'da yerleşen Akkoyunlu Hükümdarı Uzun Hasan'ın Anadolu üzerinde nüfuz ve üstünlük iddialarına karşı da Osmanlı padişahının soyunu Oğuz Han'a çıkaran geleneklere daha çok önem verdiğine dair işaretler vardır. Gazâ ve fütuhat siyasetinin mümessili gibi göründüğü yıllarda Fâtih doğan ilk oğluna büyük dedesi Yıldırım Bayezid'in, üçüncü oğluna İran geleneğinin ünlü hükümdarı Cem'in ve torununa da Oğuz Han'ın adını vermiştir. Denilebilir ki Fâtih'in şahsında Türk, İran, İslâm ve Roma hükümdarlık geleneklerini birleştiren "Osmanlı padişahı" doğmuştur.

Fâtih Sultan Mehmed "Avnî" mahlasıyla şiirler de yazmıştır. Çağının şiir dilini ince hayallerle yoğurmayı başarmış, açık ifadeleri ve akıcı üslûbu, henüz sanatlara boğulmamış bir Türk şiirinin güzel örnekleri arasında sayılmıştır. Tasvirlerindeki başarı ve mazmunlarındaki zenginlik ilk anda anlaşılabilecek kadar açık ve yalındır. Arapça-Farsça tamlamalar yerine Türkçe ifadeler kullanmayı tercih etmiştir. Beyitlerine ustalıkla yerleştirdiği zekâ oyunları ve hayaller kadar belli kalıp ve fikirler de onun çağdaşları ile aynı klasik üslûp içinde eser verdiğini gösterir. Aşk, sosyal hayat, tasavvuf ve dinî temayüller, kıssalar, efsaneler ve tarihî hikâyeler şiirlerine yansıyan konulardır. Şiirlerini ihtiva eden yegâne eser İstanbul'da Millet Kütüphanesi'ndedir (Ali Emîrî Efendi, nr. 305), Bir divançe sayılabilecek yirmi iki varak tutarındaki bu küçük eserde yetmiş gazel, bir muhammes ve bir kıta mevcut olup sonunda, "Hattın hadin yüzünü tuttu nitekim ey can" müfredine yirmi dokuz şair tarafından söylenmiş nazîre yer alır. Fâtih'in şiirleri, gittikçe genişleyen hacimlerde koleksiyonlar halinde farklı araştırmacılar tarafından yayımlanmış ve ilmî incelemelere konu olmuştur.

Din felsefesi meselelerine de âşina olan Fâtih Sultan Mehmed'in coğrafya, matematik, astronomi ilimlerine özel bir ilgisi vardı. Çeşitli ilimleri tahsil için uzmanları kendisine hoca tayin ederdi. Bunlar her gün belli saatte gelip ona ders okuturlardı. Hocazâde Muslihuddin, Molla Gürânî, Molla İlyas, Sirâceddin Halebî, Molla Abdülkādir, Hasan Samsunî, Molla Hayreddin hocalarındandır. Başlangıçta Akşemseddin'in de onun üzerinde büyük tesiri olmuştu. Fâtih'in Arapça ve Farsça'ya vâkıf olduğuna şüphe yoktur. İç oğlanlarıyla saray çevresi Rumca ve Slavca'yı öğrenmesine elverişliydi. Fâtih Arabistan ve İran'da devrinin büyük ulemâsını tanır, onları kendi ülkesine getirtmeye çalışırdı. Kendi ülkesindeki ulemânın Acem ve Arap ulemâsı düzeyinde olmamasından dolayı üzüntü duyuyordu. Ancak Hocazâde ile yabancılar karşısında övünürdü. Fetihten sonra İstanbul'da sekiz kiliseyi (bu arada Zeyrek Medresesi) medrese haline getirdi; Ayasofya medresesini açtı. 875'te (1470) kendi camisi etrafında ünlü Semâniye medreselerini yaptırdı. Kendisi medreseleri bizzat teftiş eder, dersleri dinler ve ödül verirdi. Sarayda, seferlerde, yolda, sünnet düğünü gibi toplantılarda ilmî tartışmalar yaptırırdı. Devrinin en büyük âlimleri Molla Hüsrev, Molla Gürânî, Molla Yegân, Hızır Bey ve Hocazâde Muslihuddin'dir. O dönemde yetişmiş seçkin ilim ve idare adamlarının çoğu bunların talebeleridir. Fıkıhta Molla Hüsrev, tefsirde Molla Gürânî, kelâmda Hocazâde bütün

İslâm âlemince makbul eserler yazmışlardır. Bu devir Osmanlı Türkleri'nde matematikte oldukça parlak bir devirdir. Fâtih, kendi döneminde ilim ve felsefe tarihinin en önemli meseleleri üzerinde âlimleri tartışmaya ve eser vermeye teşvik etmiştir. Seyyid Şerîf el-Cürcânî ile Teftâzânî arasında ulemâyı ikiye ayıran ünlü tartışmayı tazelemiştir. Kendisi din felsefesinde Seyyid Şerîf'e eğilim gösterirdi. Öte yandan İbn Rüşd ile Gazzâlî arasındaki ilâhiyatta büyük tartışmayı Hocazâde ile Ali et-Tûsî'ye inceletmiştir. Çeşitli kaynaklar Fâtih'in felsefeye ilgisini belirtir. Fâtih, Amirutzes ile felsefî konuşmalar yapardı; "Zira sultan en keskin zekâlı feylesoflardan biridir" (Kritovoulos, s. 177). Amirutzes, Ali Kuşçu, Georgios Trapezuntios, Hocazâde gibi Doğu'yu ve Batı'yı temsil eden devrin büyük zekâları onun huzurunda birleşiyordu.

Fâtih Batı kültürünü ve hıristiyan dinini de anlamaya çalışmıştır. Patrik Gennadios İ'tikādnâme'sini onun için yazdığı gibi Georgios Trapezuntios, Hıristiyanlık ve İslâmiyet arasında esaslı fark olmadığı ve bu iki dinin uzlaştırılması suretiyle

Fâtih'in bütün milletleri idaresi altında toplayabileceği iddiasında idi. Fâtih'in Batı kültürüyle ilk tanışması şehzadeliğinde Manisa sarayında başlamıştır. 1454'te bir İtalyan hümanisti olan Ciriaco d'Ancona ve başka İtalyanlar onun sarayında bulunmakta ve kendisine Roma ve Batı tarihleri okumakta idiler. 1465'te Milano elçisinin yazdığına göre onun yanında Floransalı, Cenevizli ve Raguzalı danışmanları vardı. Venedik'e karşı savaş ilânından sonra Floransalılar'la yakın ilişkiler kurdu. 1463 Bosna seferinden dönüşünde Galata'da Floransalılar'a şenlik yaptırtmış ve onlardan zengin bir tâcirin evine inerek yemek yemiş, eğlenmişti. Fâtih'in yanında bulunan hümanistlerden Angelo Vadio, G. Stefano, Emiliano'nun adları bilinmektedir (bu sonuncusu Fâtih'e ölümünde bir mersiye de yazmıştır). Francesco Berlinghieri Geographia adlı eserini ve Roberto Valturio De re militari adlı kitabını Fâtih'e ithaf ve takdim etmek istemişlerdir. Fâtih'in 1461'den beri resmini yaptırmak için İtalya'dan ressam istediği bilinmektedir. Nihayet ünlü Venedikli ressam Gentile Bellini gelmiştir (İstanbul'da ikameti Eylül 1479 - Ocak 1481). Bellini aynı zamanda yeni sarayın duvarlarını Rönesans üslûbu fresklerle süslemiştir. Fâtih, Trabzonlu Rum âlimi Amirutzes ile oğluna Batlamyus'un kitabını Arapça'ya tercüme ettirmiş ve bir dünya haritası yaptırmıştır. Bu arada

coğrafî ve askerî konuları özel bir ilgiyle izlerdi. E. Jacobs'a göre Ciriaco, Fâtih ile Eskiçağ'ın âbideleri, edebiyatı ve İtalya'daki hümanistler arasında bağ kurmuştur. Fâtih'in, 862'de (1458) Atina'yı ziyareti sırasında Akropol'ü gezerek Atinalılar'a iltifatta bulunması "Medînetü'l-hükemâ"ya karşı eski İslâmî saygıdan doğmuş olabilir. Fâtih, Iustinian'ın heykelini dikkatle yerinden indirtmiş ve Ciriaco ile G. Dario'ya resmini yaptırmıştır. Fakat Belgrad seferine giderken top dökmek için erittiği "bakır at"ın bu heykel olması mümkündür. Fâtih'in kütüphanesinde Batı kültürüyle ilgili elli eser bugüne intikal etmiş olup kırk ikisi Yunanca'dır. Eserlerden sekizi tarihe, altısı matematik ve astronomiye dairdir. Tarihe ve coğrafyaya ait eserler mevcudun üçte birinden fazladır. İtalya'da İbn Rüşd felsefesinin hâlâ hararetle tartışıldığı bir devirde Fâtih'in Hocazâde ve Ali Kuşçu'ya dönmesi tabiidir. Fâtih devrinde Osmanlı kültürünün Batı kültürü ile serbest bir şekilde temasa geldiği ve sonraki devirde bunun sürdürülmediği de bir gerçektir.

Fâtih Sultan Mehmed'in vefatından sonra iki oğlu Cem ve Bayezid arasındaki çekişme Bayezid'in lehine sonuçlanmış, diğer oğlu Mustafa ise 879'da (1474) kendisinden önce vefat etmiştir. Adı bilinen iki kızı (Ayşe ve Gevherhan) tesbit edilmektedir. Alderson onun on yedi hanımı ve dört kızı olduğunu belirtir. Gevherhan Sultan, Uzun Hasan'ın oğlu Uğurlu Mehmed Bey ile evlendirilmiştir. Akkoyunlu tahtına geçen Göde Ahmed, Fâtih'in kızından torunudur.

BİBLİYOGRAFYA

TSMA, nr. E. 1459, 3127/2, 3207, 4476, 6675, 9196, 9662, 9713, 11440, 11602, 11635, 11676, 11687; TSMA, nr. D. 9524; Ma'nevî ve Ağriboz Fetihnâmesi (nşr. Ahmet Ateş, Fâtih ve İstanbul içinde), I/3, İstanbul 1953-54, s. 281-299; Fetihnâme-i Kara Boğdan, DTCF Ktp., İsmail Saib Sencer Yazmaları, nr. 305; Ḳānūnnāme-i Sulṭānī ber Mūceb-i ʿÖrf-i ʿOs̱mānī (nşr. R. Anhegger - Halil İnalcık), Ankara 1956; Kanunnâme-i Âl-i Osmân (nşr. Abdülkadir Özcan), İstanbul 2003; Fâtih Mehmet II Vakfiyeleri (nşr. Vakıflar Umum Müdürlüğü), Ankara 1938; Fatih Devri Kaynaklarından

Düsturnâme-i Enverî, Osmanlı Tarihi Kısmı: 1299-1466 (nşr. Necdet Öztürk), İstanbul 2003, s. 48 vd., 97; İbn Tağrîberdî, Ḥavâdis̱ü’d-dühûr (nşr. W. Popper), New Haven 1967, I, 298-299; II, 144; III, 408-411, 486, 509, 631, 684; Âşıkpaşazâde, Târih, s. 143 vd.; a.e. (Giese), s. 133; Gazavât-ı Sultân Murâd b. Mehemmed Hân (nşr. Halil İnalcık - Mevlûd Oğuz), Ankara 1978, tür.yer.; Tursun Beg, Târîh-i Ebü’l-Feth: The History of Mehmed the Conqueror (ed. Halil İnalcık - R. Murphey), Minneapolis-Chicago 1978; Ducas, Istoria turco-bizantina (ed. V. Grecu), Bucureşti 1958, tür.yer.; Kritovoulos, History of Mehmed the Conqueror (trc. Charles T. Riggs), Princeton 1954; Sehâvî, Vecîzü’l-kelâm, Köprülü Ktp., nr. 1189, vr. 87a; İdrîs-i Bitlisî, Heşt Bihişt, Nuruosmaniye Ktp., nr. 3209, vr. 360a-362b vd.; Feridun Bey, Münşeât, I, 221-289; İbn Kemal, Tevârîh-i Âl-i Osmân, VII. Defter, tür.yer.; Tâcîbeyzâde Câfer Çelebi, Mahrûse-i İstanbul Fetihnâmesi (TOEM ilâvesi), İstanbul 1331, tür.yer.; Kıvâmî, Fetihnâme-i Sultan Mehmed (nşr. Fr. Babinger), İstanbul 1955; Tevârîh-i Âl-i Osmân (nşr. F. Giese), Breslau 1922, tür.yer.; Bir Yeniçerinin Hatıratı (trc. Kemal Beydilli), İstanbul 2003, tür.yer.; Osmanlı Tarihine Ait Takvimler (nşr. Atsız), İstanbul 1961, tür.yer.; Zinkeisen, Geschichte, II, 149; A. C. Contarini, Travels in Tana and Persia, London 1873, s. 31; T. S. Cantacasin, Petit traicté de l’origine des turcqz (nşr. Ch. Schefer), Paris 1896, s. 72 vd.; E. Pears, The Destruction of the Greek Empire, London 1903; G. Jacob, Der Divan Sultan Mehmeds des Zweiten des Eroberers von Constantinopel, Berlin 1904; G. Angielello, Historia turchesca (nşr. I. Ursu), Bucuresti 1909, tür.yer.; N. Jorga, Geschichte des Osmanischen Reiches, Gotha 1909, II, 22; a.mlf., Histoire des états balkaniques, Paris 1925, tür.yer.; L. von Thallóczy, Studien zur Geschichte. Bosniens und Serbiens, München-Leipzig 1919, tür.yer.; W. Heyd, Histoire du commerce du Levant (trc. F. Raynaud), Leipzig 1936, II, tür.yer.; A. A. Vasiliev, The Gots in the Crimea, Cambridge 1936, s. 244, 252; A. Gegaj, l’Albanie et l’invasion turque au XVe siècle, Paris 1937, tür.yer.; Saffet Sıtkı [Bilmen], Fâtih Divanı, İstanbul 1944; Kemal Edip Ünsel [Kürkçüoğlu], Fâtih’in Şiirleri, Ankara 1946; A. Süheyl Ünver, İstanbul Üniversitesi Tarihine Başlangıç: Fatih, Külliyesi ve Zamanı İlim Hayatı, İstanbul 1946; Chalkokondyles, Ordo Portae (nşr. Şerif Baştav), Budapest 1947; Fr. Babinger, Mehmed der Eroberer und seine Zeit, München 1953; a.e.: Fatih Sultan Mehmed ve Zamanı (trc. Dost Körpe), İstanbul 2003; İsmail Hikmet Ertaylan, Fatih ve Fütûhâtı I: Bizans ve Karadeniz, İstanbul 1953; Selahattin Tansel, Osmanlı Kaynaklarına Göre

Fatih Sultan Mehmed’in Siyasî ve Askerî Faaliyeti, Ankara 1953; Halil İnalcık, Fatih Devri Üzerinde Tetkikler ve Vesikalar, Ankara 1954; a.mlf., “Ottoman Galata: 1453-1553”, Première rencontre internationale sur l’empire ottoman et la Turquie moderne (ed. Edhem Eldem), İstanbul-Paris 1991, s. 17-105; a.mlf., “Yeni Vesikalara Göre Kırım Hanlığının Osmanlı Tabiliğine Girmesi ve Ahidname Meselesi”, TTK Belleten, VIII/30 (1944), s. 185-229; a.mlf., “Fatih Sultan Mehmed’in Fermanları”, a.e., XI/44 (1947), s. 693-703; a.mlf., “Mehmed the Conqueror (1432-1481) and his Time”, Speculum, XXXV, Cambridge 1960, s. 408-427; a.mlf., “Mehmed II”, İA, VII, 507-535; a.mlf., “Meḥemmed II”, EI^{2} (İng.), VI, 978-981; S. Runciman, The Fall of Constantinople, London 1955; Ahmed Aymutlu, Fâtih ve Şiirleri, İstanbul 1959, s. 41-63; A. Pertusi, La Caduta di Constantinopoli, I. Le testimonianze dei contemporanei II. L’eco nel mondo, Verona 1976; Feridun Emecen, İstanbul’un Fethi Olayı ve Meseleleri, İstanbul 2003; İskender Pala, Fâtih’in Şiirleri, İstanbul 2003, s. 9-21; Z. Dolfin, “1453 Yılında İstanbul’un Muhasara ve Zabtı” (trc. Samim Sinanoğlu - Suat Sinanoğlu), Fatih ve İstanbul, I/1, İstanbul 1953, s. 19-62; Abdülkadir Karahan, “Şair Avnî: Fâtih”, TDED, VI (1954), 1-38.

Halil İnalcık

MEHMED III

(محمد)

(ö. 1012/1603)

Osmanlı padişahı (1595-1603).

7 Zilkade 973'te (26 Mayıs 1566) Manisa'da Sart ovasında doğdu. Babası III. Murad, annesi Arnavut asıllı, Dukakin'de Rezi köyünden olan Safiye Sultan'dır (Safiye'nin Venedik asıllı Cecilia Baffo olduğuna dair bilgi [EI², VIII, 817] yanlıştır; Baffo, III. Murad'ın annesi Nurbânû Sultan'dır). Rivayete göre adını, doğum haberini çıktığı Sigetvar seferi sırasında alan büyük dedesi Kanûnî Sultan Süleyman koymuştur. İlk çocukluk yıllarını babasının Saruhan sancak beyliğiyle bulunduğu Manisa'da geçirdi. Dedesi II. Selim'in padişahlığı döneminde babasının veliaht olması, daha çocukluk yıllarında üzerindeki

gözetimin sıkılaştırılmasına yol açtı. Babasının 982'de (1574) padişah olup Manisa'dan ayrılışından yaklaşık bir yıl kadar sonra Harem halkıyla beraber İstanbul'a getirildiğinde (BA, MD Zeyli, nr. 2, s. 45, 46, 54) dokuz yaşlarında bulunuyordu. Manisa'da iken ilk hocası İbrâhim Efendi idi; ardından Hüseyin Efendi ve Mehmed Azmi Efendi hocalığını yaptı. Sarayda annesinin de rolüyle büyük ihtimam gördü. Ancak sancağa çıkarılmasına kadar sarayda siyasî güce erişebileceği unsurlardan, bu arada kadınlardan ve haremden uzak tutuldu; babasına alternatif olabilecek duruma gelmesi önlendi. Biraz da bu sebeple on altı gibi geç sayılabilecek bir yaşta, 6 Cemâziyelevvel 990'da (29 Mayıs 1582) başlayan ve elli altıelli yedi gün süren muhteşem törenler ve eğlencelerle sünnet edildi. Sünneti dördüncü vezir Cerrah Mehmed Paşa yaptı. Bu merasimden bir yıl kadar sonra artık bir veliaht sancağı haline gelmiş olan Saruhan sancak beyliğiyle Manisa'ya gönderildi. Hocası Azmi Efendi'nin vefatı üzerine muallimliğine getirilen Sultan Selim Müderrisi Nevâlî Nasuh Efendi, lalası Ali Bey, nişancısı Tekeli Mehmed Çavuş, baş rûznâmçecisi Hüsambeyzâde ve daha birçok görevli, ayrıca 1500'ü aşkın hizmetli grubu ile 2 Zilhicce 991'de (17

Aralık 1583) Üsküdar'a geçti, iki gün sonra da Manisa'ya hareket etti. İç oğlanları, eşyası ve diğer ağırlıkları deniz yoluyla İzmir'e, oradan Manisa'ya yollandı. Kış sebebiyle zorlu bir yolculuğun ardından 1 Muharrem 992'de (14 Ocak 1584) Manisa'ya ulaştı ve on iki yıl sürecek idarecilik hayatına başladı. Sancaktaki ilk icraatı bölgenin asayişini sağlamak oldu. Bu dönemde 997-1003 (1589-1595) yılları arasında divanında alınan kararları ihtiva eden Ahkâm Defteri'nden (BA, A.DVN, nr. 794) anlaşıldığına göre yönetim alanı Saruhan sancağı ile sınırlı olmayıp Batı Anadolu bölgesinin önemli bir kesimini içine alıyordu. Ancak şehzade olarak idaredeki ağırlığı ikinci planda kalmış, önceden belirlenmiş taht vârisi olması dolayısıyla sıkı denetim altına alınmış ve bütün resmî yazışmalar lalası tarafından yürütülmüştür. Hatta yaz aylarını geçirdiği Manisa yakınlarındaki Bozdağ yaylağına gidiş için bile merkezden izin almak zorunda kalmıştı. Yine de taşradaki bu görevi sırasında, babasının saraya kapanıp idarede iyice etkisiz hale gelişine tepkili olan kesimler için ümit kaynağı olabilecek derecede halkla temas ederek onların dertlerini dinleme alışkanlığı kazandığı, padişah olunca sıkça çıktığı cuma selâmlıklarında ve gezilerde bu tavrını nüfuzlu saray halkı ve annesinin engelleme teşebbüslerine rağmen fırsat buldukça sürdürdüğü anlaşılmaktadır. Kazandığı idarî tecrübenin padişahlığındaki icraatlarına yansımaması ise tamamen annesinin etkisi altında kalmasından ve onun oluşturduğu sıkı kontrolü kırabilecek mizaca sahip bulunmamasından kaynaklanmış olmalıdır. Özellikle padişah olduğu sırada yanında bulunan lalası Tekeli Mehmed Çavuş (Mehmed Paşa) vasıtasıyla kontrolü ele alma çabaları yine yumuşak mizacı yüzünden başarısızlıkla sonuçlanmıştır.

Babasının 4-5 Cemâziyelevvel 1003 (15-16 Ocak 1595) gecesi ansızın vefatı haberini, annesi ve Dârüssaâde Ağası Gazanfer Ağa'nın gönderdiği Ferhad Ağa'dan alan Şehzade Mehmed, yanında yakın adamları (Lala Mehmed Bey, Mîrâhur Ahmed Ağa) olduğu halde ağır kış şartları içinde Mudanya İskelesi'ne geldi ve oradan bir kadırga ile 16 Cemâziyelevvel (27 Ocak) Cuma günü İstanbul'a ulaştı. Onun gelişine kadar III. Murad'ın ölümü ustalıkla gizlenmişti. Ancak Venedik elçisinin raporuna göre bu on bir günlük sürede birtakım bilgiler dışarıya sızmış, yer yer karışıklıklar olmuş ve zor kullanılarak kontrol sağlanmaya çalışılmıştı. Yeni padişah saraya gelir gelmez uzun süredir görmediği annesiyle buluştu, hemen cülûs merasimi ve biat töreni yapıldı. O gün cuma hutbesinde babasının öldüğü

ve yerine kendisinin geçtiği ilân edildi, adına hutbe okundu. O gece sarayda elim olaylar cereyan etti. Kardeş katliyle ilgili uygulama icra edildi; dördü yetişkin (Mustafa, Bayezid, Osman ve Abdullah), diğerleri çok küçük yaşta on dokuz şehzade boğularak öldürüldü. Bir yabancı gözlemcinin aktardığı rivayete göre yetişkin şehzadeler ağabeylerinin huzuruna çıkarak onun padişahlığını tebrik etmişler, içlerinden en büyükleri kendilerine dokunulmaması ricasında bulununca III. Mehmed herhangi bir cevap verememiş, büyük bir üzüntüyle başını çevirmiş, ancak atalarının kanununa karşı koyabilecek cesareti gösterememişti. Ertesi gün on dokuz şehzadenin cenazesinin saraydan çıkışı her kesimde büyük tepkiye yol açtı, muhtemelen daha önce bu ölçüde görülmemiş uygulamanın sona erdirilmesi kapılarını da araladı. Ayrıca katledilen şehzadelerin anneleri, III. Murad'ın yirmi yedi kızı ile 200'den fazla dadı ve câriye Eski Saray'a nakledildi. III. Murad devrinde sarayı dolduran ve devlet işlerine karışan cüceler, dilsizler ve diğer eğlence erbabı saraydan sürüldü. Bu arada hızlı bir şekilde eski kadrolar görevden alındı. III. Mehmed, Manisa'dan yanında getirdiği yakın adamlarına çeşitli görevler verdi. Özellikle Lala Mehmed'i vezirliğe getirip yakınında tuttu. Tahta çıktıktan üç gün sonra askere cülûs bahşişi ve terakki dağıtıldı. O sırada yeniçeri kâtibi olan tarihçi Âlî Mustafa sadece yeniçerilere dağıtılan miktarı 660.000 altın olarak gösterir (Künhü'l-ahbâr, III, 650). Cephede bulunan Vezîriâzam Koca Sinan Paşa'yı azleden padişah yerine amansız rakibi Ferhad Paşa'yı getirdi (6 Cemâziyelâhir 1003 / 16 Şubat 1595). Ayrıca zulmüyle meşhur olup Yedikule Zindanı'na kapatılan Diyarbekir beylerbeyiliğinden mâzul Deli İbrâhim Paşa'yı idam ettirdi. Babasının zamanında mal alımları sebebiyle halka olan borçların hemen ödenmesi emrini verdi. Hazine israfının önlenmesi için tedbir alınmasını istediği gibi padişahlara mahsus hazine olan iç hazineye Mısır'dan gelen yıllık vergi dışında herhangi bir kaynaktan tahsisat ayrılmamasını tembihledi ve gelirlerin esas olarak dış hazinede toplanmasını emretti. Yine babasının ihmal ettiği cuma selâmlıklarını ihya edip cuma namazını kılmak üzere alayla saraydan çıktığında vezirlerin kendisine yaklaşarak devletin ve halkın meselelerini konuşma âdetini yeniden getirdi, böylece halk nazarında adaletle hükmedeceği beklentisinin oluşmasını sağladı. İlk günlerde Eyüp'ten başlamak üzere Edirnekapı'dan itibaren atalarının türbelerini sırasıyla ziyaret etmesi de bu imajın önemli bir göstergesi olmuştur. Sık sık cepheden gelen haberleri görüştüğü meşveret meclisleri topladı, fikir alışverişinde bulundu. Özellikle Lala

Mehmed Paşa'nın bu ilk icraatlarda önemli bir payı olduğu açıktır. Nitekim dönemin tarihçisi Selânikî, hem onunla hem de babasından sonra kendi hocalığını da üstlenmiş olan Hoca Sâdeddin Efendi ile sıkça bir araya geldiğini, memleket meselelerini konuştuğunu kaydeder. Muhtemelen bu sıralarda annesi ve saray ağaları henüz tam anlamıyla onun üzerinde nüfuz tesis edememişlerdi. Ancak Safiye Sultan kısa sürede oğlunun mülâyim halini ve kolayca etki altında kaldığını farkederek onu yavaş yavaş kontrolü altına aldı. Bunun özellikle Ferhad Paşa'ya karşı baş gösteren, önceki vezîriâzam Sinan Paşa'nın da parmağı olduğu anlaşılan isyanın bastırılması olayından itibaren başladığı söylenebilir. Padişah, annesine ve onun ekibine zaman

zaman karşı çıktıysa da kolay şekilde ikna edildi ve kararsız bir tutum sergiledi.

III. Mehmed'in, maaşını alamayan bir grup askerin sebep olduğu küçük çaplı krizin (12 Şâban 1003 / 22 Nisan 1595) ardından karşı karşıya kaldığı ilk ciddi problem düşmanlıkları eskiye giden iki vezirinin, Sinan ve Ferhad paşaların birbiriyle yeni bir çekişme içine girmesi dolayısıyla ortaya çıktı. Bunların taraftarlarının yol açtığı karışıklıklar padişahın tek başına duruma hâkim olmasını engelleyecek boyuttaydı. Annesinin de taraf olduğu bu çekişme İstanbul'daki yeniçeri ayaklanmalarının başlıca sebebini teşkil ediyordu. Sinan Paşa, Eflak cephesinde başarısız olduğu gerekçesiyle Ferhad Paşa'yı azlettirmeyi başardı (29 Şevval / 7 Temmuz). Bunda Safiye Sultan'ın damadı İbrâhim Paşa'nın da rolü olmuştu. Cepheden gelen kötü haberler padişaha Yalova kaplıcalarına gitmek üzere Üsküdar'a geçtiği sırada ulaştırılmış, bunun üzerine gezisini iptal eden III. Mehmed, yardım için cepheye gönderilecek askerlerle birlikte Edirne'ye kadar gitmeyi ve buradan gelişmeleri izlemeyi kararlaştırmıştı. Fakat muhtemelen annesinin ve Şeyhülislâm Bostanzâde Mehmed Efendi'nin devreye girişiyle bu karardan vazgeçti. Selânikî bu olaylar sırasında padişahın oldukça sıkıntılı günler geçirdiğini, cepheden birbiri ardından gelen kötü haberler ve özellikle çok önem verilen Estergon Kalesi'nin düşüşü üzerine (27 Zilhicce 1003 / 2 Eylül 1595) bizzat sefere çıkması için kendisine baskı yapıldığını bildirir. Hatta bir cuma günü Süleymaniye Camii'nde hutbe okunurken ulemâdan birçok kimse ayağa kalkıp padişahın ve devlet erkânının niçin gazâya gitmediğini sorup umumi seferberlik istemişti. Öte yandan

yeniçeriler de sefere ancak padişahla gideceklerini, artık vezîriâzam veya serdarların idaresindeki orduya katılmayacaklarını dile getirmişlerdi. Yine padişah Eski Saray'da iken hutbe okumak için çağrılan Ayasofya vâizi Muhyiddin Efendi kalelerin düşman eline geçmesi dolayısıyla "memleketi İslâm'ın paymal olduğunu" söylemiş, bunun üzerine padişah göz yaşı dökerek bizzat sefere gideceğini bildirmişti (Selânikî, II, 532). Sinan Paşa'nın cephedeki başarısızlıkları yüzünden onu görevden alan III. Mehmed yerine yakın adamı Lala Mehmed Paşa'yı tayin etti (16 Rebîülevvel 1004 / 19 Kasım 1595). Böylece ulemâ, asker ve halktan gelen tepkilerin de rolüyle duruma tam anlamıyla hâkim olduğunu göstermek istedi. Nitekim Âlî Mustafa, Lala Mehmed Paşa'nın alışılmadık bir şekilde vezîriâzamlığa getirilmesinin altında yatan sebebi padişahın idareyi bütünüyle ele almak ve annesi Safiye Sultan ile damadı olan vezirleri, harem ağalarını saraydan sürmek arzusuna bağlar (Künhü'l-ahbâr, III, 695). Fakat hasta olan Lala Mehmed Paşa'nın dokuz gün sonra ölümü III. Mehmed'i çok sarstı, günlerce yas tuttu, onun yerine yeniden Sinan Paşa'yı getirmek zorunda kaldı. Bu arada Topkapı Sarayı'nda yaptırdığı sekiz oda ile hamamın inşası bitince uzun süredir oturmakta olduğu Eski Saray'dan buraya taşındı.

Üzüntüsünü üzerinden attıktan sonra III. Mehmed'in bizzat sefere çıkarak kazanacağı başarıyla iktidarı kendi eline alabileceği zehabına kapıldığı anlaşılmaktadır. Ancak kendi başarısızlıklarını örtmek için padişahı bizzat sefere çıkması için sürekli teşvik eden Sinan Paşa'nın ölümüyle Safiye Sultan ekibinin önde gelen siması olan Damad İbrâhim Paşa'yı vezîriâzamlığa getirmeye mecbur oldu (5 Şâban 1004 / 4 Nisan 1596). Böylece babası III. Murad'ın damadlarının nüfuzu zirveye çıkmış oluyordu. Padişahın, Haçova Meydan Savaşı'ndaki zaferin ardından İbrâhim Paşa'yı birden bire azlederek yerine Cigalazâde Sinan Paşa'yı getirme manevrası ise Safiye Sultan ekibince kısa sürede engellendi. Bu yolda kendisini destekleyen hocası Sâdeddin Efendi'yi daha sonra Safiye Sultan'ın muhalifi olmasına rağmen şeyhülislâmlığa getirmesi ve ardından nüfuzlu Harem ağalarını âsilere teslim etmesi bu ekibe karşı onun ancak cılız bir cevabı oldu.

Safiye Sultan, seferde kazanacağı başarı sebebiyle kendi kontrolünden iyice çıkacağını zannettiği oğlunun bizzat cepheye gitmesini istemiyordu. Baron

Wratislav’ın duyduklarına göre Safiye Sultan, sefer işinin padişahı ve ülkeyi koruma görevinin vezirlere ait olduğunu söyleyerek buna karşı çıkıyordu. Ancak Sinan Paşa yeniçerileri ve askeri alttan alta teşvik ederek padişahın sefere çıkmasını sağlamaya çalışıyordu (Baron W. Wratislaw’ın Anıları, s. 148-149). Onun ölümü ve İbrâhim Paşa’nın vezîriâzam oluşu padişahı annesine rağmen kararından döndürmedi. En güvenilir damadının oğlunun yanında bulunmasından dolayı vâlide sultanın da gönlü rahatlamıştı. III. Mehmed ise çıkacağı sefer öncesi hocası ile sık sık görüşüyor, sınır boylarındaki gelişmeler hakkında bilgi alıyor, büyük dedesi Kanûnî Sultan Süleyman’ın Sigetvar seferiyle ilgili takip ettiği strateji hakkında mâlûmat sahibi olmak istiyordu (Selânikî, II, 559, 568).

III. Mehmed seferin hedefini Beç (Viyana) olarak ilân etti. 23 Şevval 1004’te (20 Haziran 1596) İstanbul’dan büyük merasimle yola çıktı, annesi Halkalı’ya kadar onu uğurladı. Kanûnî Sultan Süleyman’dan sonra ilk defa bir Osmanlı padişahının ordunun başında sefere çıkması halkta büyük bir memnuniyet uyandırmıştı. Harekâtın başlangıcında ne yöne gidileceği kararlaştırılmamıştı. Padişah bizzat ordunun başında olduğu için onun şanına yakışır, eski fetihleri hatırlatacak bir harekâtın yapılması düşünülüyordu. Sonunda Eflak, Komorn ve Eğri tercihlerinden sonuncusu öne çıkarıldı, burası Osmanlılar’ın daha önce fethe muvaffak olamadığı büyük bir kale durumundaydı. Padişah Eğri Kalesi’nin alınmasına şahit oldu (19 Safer 1005 / 12 Ekim 1596). Ardından yapılan meşverete katıldı, takip edilecek strateji belirlenmeye çalışıldı. Önce bu fetih yeterli görülüp çekilme düşünüldüyse de kalabalık bir Habsburg ordusunun yakın bir yerde oluşu böyle bir çekilme sırasında büyük bir tehdit ve tehlike arzettiğinden vazgeçilip bu ordunun üzerine yürünmesi kararlaştırıldı. Gelen ilk bilgiler Habsburg imparatorluk ordusunun sayısını ve gücünü belirlemekten uzaktı. Ancak ordunun çok kalabalık ve mükemmel ateşli silâhlarla donanmış olduğu anlaşılınca tereddüt edildi.

İbrâhim Paşa taraftarı olarak hadiseyi anlatan Hasanbeyzâde Ahmed (Târih, II, 191) ve ondan naklen Solakzâde, Kâtib Çelebi ve Naîmâ gibi tarihçiler, III. Mehmed’in vezîriâzama Eğri’nin fethini yeterli bulup İstanbul’a dönmek istediğini, bundan sonra ordunun kumandasını ona verdiğini bildiren bir kâğıt yolladığını yazar. Bu durum büyük telâşa yol açmış, İbrâhim Paşa, Hoca Sâdeddin Efendi ve Gazanfer Ağa padişahı ikna ederek

kalmasını sağlamışlardı (2-3 Rebîülevvel / 24-25 Ekim). Seferde bulunan diğer tarihçiler ise böyle bir olaydan bahsetmez. III. Mehmed, Haçova'ya geldiğinde otağı çarpışmaları yakından izleyebileceği bir yere kuruldu. Savaş sırasında bir imparatorluk kuvveti padişahın çadırının bulunduğu yere kadar geldi. Bu durum büyük heyecana yol açtı, bazı vezirler ve İbrâhim Paşa padişahın kıyafet değiştirip kaçırılması teklifinde bulundular (Selânikî, II, 642; Âlî, [s.nşr. Nihal Atsız], s. 107). Hoca Sâdeddin Efendi etkili sözlerle onun yerinde kalmasını sağladı. Üzerinde peygamber hırkası, dizinde peygamber kılıcı olduğu halde sancak altında duran padişahın büyük bir korkuya kapılmasına rağmen yerinden ayrılmaması, onun belirtilenlerin aksine savaşın gidişinin değişeceği inancındaki kararlılığının göstergesidir. III. Mehmed, bir bakıma saltanat hayatının ilk ve son kararlılık gösterisini bu çok kritik saatlerde yapmış, onun yerinden ayrılmadığını gören ordu yeniden toparlanarak savaşın gidişini değiştirmiştir (bk. HAÇOVA MEYDAN SAVAŞI).

Seferde iken üç aylık şehzadesinin ölüm haberini alan III. Mehmed (Selânikî, II, 625) zaferin ardından hemen İbrâhim Paşa'yı azledip Hoca Sâdeddin Efendi'nin de telkiniyle savaşta yararlık gösteren Cigalazâde Sinan Paşa'yı vezîriâzam yaptı. Fakat bu hususta tam bir kararlılık gösteremedi, annesinin devreye girişi ve gönderdiği mektubun, bunun yanı sıra Sinan Paşa'nın seferden kaçanları tesbit ettirerek cezalandırmasına yönelik tepkilerin de rolüyle yeniden İbrâhim Paşa'yı göreve getirdi (14 Rebîülâhir 1005 / 5 Aralık 1596). Hatta Hoca Sâdeddin Efendi'yi yanından uzaklaştırmak zorunda kaldı, ancak sürgün edilmesini önledi. Artık neredeyse tamamıyla annesinin kontrolü altına girmişti. Zamanla İbrâhim Paşa aleyhinde oluşan hava -cephede Serdar Satırcı Mehmed Paşa'dan gelen şikâyetler, bilhassa Tatar kuvvetlerini savaşa sokmaması ve barış ümidiyle hareket etmesinin Habsburg ordusuna toparlanma fırsatı vermesi gibi-ve özellikle bunu fırsat bilen Hoca Sâdeddin Efendi'nin çabaları sonucunda onu azletti (23 Rebîülevvel 1006 / 3 Kasım 1597). Bu sırada Safiye Sultan da damadına kırgındı; yine devreye girerek Harem'den çıkma, kendisine bol miktarda hediyeler veren Hadım Hasan Paşa'yı vezîriâzamlığa getirtti. İngiliz elçisi Lello'ya göre Safiye Sultan, Hadım Hasan Paşa'ya içte ve dıştaki üzücü gelişmeleri oğlundan saklamasını sıkı sıkıya tembih etmişti (The Report of Lello, s. 42).

Bu sırada cepheden birbiri ardınca kötü haberler İstanbul'a ulaşıyordu. Yanıkkale'nin düşüşü haberi (21 Şâban 1006 / 29 Mart 1598) padişahı üzdü. Bu arada on dört yaşındaki oğlu Selim vefat etti (Selânikî, II, 682). Şeyhülislâm Bostanzâde Mehmed Efendi'nin ölümü üzerine de yerine vezîrâzamın ve muhtemelen annesinin muhalefetine rağmen hocası Sâdeddin Efendi'yi getirdi. Yeni şeyhülislâm vezirâzama karşı vâlide sultan ve İbrâhim Paşa ekibiyle arasını düzeltti, hatta sadrazamın aldığı rüşvetleri vâlide adına topladığı dedikoduları sebebiyle vaktiyle kendisine muhalefet eden Hadım Hasan Paşa'nın azli konusunda harekete geçti. Hadım Hasan Paşa, Safiye Sultan'ın yaptırdığı Yenicami'nin temel atma törenleri sırasında görevden alındı (3 Ramazan 1006 / 9 Nisan 1598). Lello'ya göre cepheden gelen kötü haberleri Hoca Sâdedin Efendi'den alan padişah bunu yaparken annesine haber vermemişti (The Report of Lello, s. 43). Selânikî ise olayın Hoca Sâdeddin Efendi, İbrâhim Paşa ve Gazanfer Ağa ittifakıyla gerçekleştirildiğini belirtir (Târih, II, 736). Ayrıca Yanıkkale'nin düşüşü ve gelişen olayların yayılması üzerine yeniçerilerin sitemine mâruz kaldığını, hadiseyi serhadden gelen bir yeniçeriden dinleyen padişahın dehşete kapıldığını da yazar (a.g.e., II, 737). Bu sırada İstanbul'da büyük bir veba salgını vardı, padişahın hanımlarından biri, kız kardeşlerinden dokuzu hastalıktan öldü; bir ara azalan salgın yeniden yayılınca padişah Üsküdar'a geçerek Kandilli bahçesinde bir süre oturup hastalığın geçmesini bekledi (4 Rebîülevvel 1007 / 5 Ekim 1598). Ayrıca kendisinin II. Selim'in oğlu olduğunu öne süren ve gerçekten ona çok benzeyen biri yakalanıp İstanbul'a getirilince katlinden önce bu şahısla yüzleşti ve hikâyesini onun ağzından dinledi. Bu arada Macar cephesinde serdar tayin edilen Satırcı Mehmed Paşa Varat seferinde başarısızlığa uğramış, Budin Habsburg güçlerince kuşatma altına alınmış, bazı önemli kaleler onların eline geçmişti. Padişah, Cerrah Mehmed Paşa'nın ölümü üzerine yeniden sadrazamlığa getirdiği Damad İbrâhim Paşa'yı hemen Uyvar seferine yolladı (19 Şevval 1007 / 15 Mayıs 1599). Bundan az sonra da Şeyhülislâm Hoca Sâdeddin Efendi vefat etti (12 Rebîülevvel 1008 / 2 Ekim 1599).

İbrâhim Paşa sınır boylarında başlangıçta başarılı harekâtlar yaparak durumu biraz toparladı. Ancak bu sırada Anadolu'da büyük Celâlî hareketlenmeleri baş gösterdi, doğu sınırlarında da asayiş giderek bozuldu. Özellikle Karayazıcı Abdülhalim'in isyanı padişahı çok uğraştırdı. İsyanlar sebebiyle Anadolu'dan gelen felâket haberleri İstanbul'da büyük bir infiale

yol açıyordu. Padişahın rahatsızlığının bir başka sebebi de Karayazıcı'nın Anadolu'da padişahlık davası peşinde koştuğu yolundaki yoğun dedikoduların İstanbul'da yayılması idi. Nitekim yaptığı tayinlerle ilgili Abdülhalim Şah tuğralı fermanları bizzat padişaha gösterilmişti (Selânikî, II, 834). Ayrıca Karayazıcı'nın rüyasında gördüğü Hz. Peygamber'in kendisine "adl ü dâd ile devlet verildiğini" söylediği rivayetleri kulaktan kulağa yayılmıştı. Padişah, halkı yatıştırmak ve söylentilerin asılsızlığını ispatlamak için harekete geçilmesini emrediyor, yakalanan âsilerin İstanbul'da halk önünde idamlarını bizzat kendisi de izliyordu. İdam edilenler arasında Karayazıcı'nın sözde vezîriâzam tayin ettiği Hüseyin Paşa da vardı (22 Receb 1008 / 7 Şubat 1600). Tam bu sırada yeni bir kriz patlak verdi. Eminönü'nde inşa edilecek olan Yenicami'nin arsasındaki kilise ve havranın yıkılmasına karşılık yenilerinin başka bir yerde yapılmasına izin verildiği haberinin duyulması ulemâ ve asker arasında sert tepkilere yol açtı. Cepheden gelen kötü haberler, Celâlî isyanları yüzünden yaşanan karışıklıklar, bozuk ekonomik şartlar sebebiyle iyice hassaslaşan kesimler, olayı bahane ederek Safiye Sultan'ın en yakın hizmetkârı olan yahudi asıllı Kira Kadın'ı (Esparanzo Malchi) hedef aldılar. Bu olayda, vâlide sultana karşı özellikle onun baskısından iyice bunalmış olan damadlarının parmağı olduğu ileri sürülür. Lello, Halil Paşa'nın rolünü ön plana çıkarır. Askerler, Kira Kadın'ın işlettiği gümrük iltizamından devlete teslim ettiği ve buradan sipahilere dağıtılan paraların kalp olduğunu ileri sürerek harekete geçtiler. Yine Lello, bunların topluca saraya gidip padişahtan yahudi kadının başını

istediklerini ve annesini devlet işlerinden uzak tutmasını dilediklerini yazar (The Report of Lello, s. 47-49). Ancak saraydan kaçırılan Kira, Halil Paşa'nın adamlarınca yakalandı ve askere teslim edildi (17 Ramazan 1008 / 1 Nisan 1600). Selânikî, padişahın bu olay ve kilise konusu dolayısıyla şeyhülislâmı huzuruna çağırtarak bu gibi uygunsuz davranışlara yol açılmasını tasvip etmediğini belirttiğini, ayrıca vâlide sultanın da Halil Paşa'yı suçladığını, damatlarından yakındığını, padişahın ise onların bu konularda herhangi bir suçlarının olmadığını söylediğini ifade eder (Târih, II, 857, 862).

Habsburglar'a karşı İbrâhim Paşa'nın başarılı harekât haberleri İstanbul'a ulaşmaya başladı. Kanije önlerinde kazanılan savaş ve kalenin teslim

alınması (13 Rebîülâhir 1009 / 22 Ekim 1600) sevinçle karşılandı. Kış mevsimini geçirmek üzere Belgrad'a giden İbrâhim Paşa'nın yeni sefer hazırlıklarıyla meşgulken vefatı üzerine (9 Muharrem 1010 / 10 Temmuz 1601) yerine Yemişçi Hasan Paşa getirildi. İbrâhim Paşa'dan dul kalan Ayşe Sultan ile nişanlanan Yemişçi hemen cepheye sevkedildi. Fakat bu gidişi öncesinde padişahla yaptığı yazışmalardan anlaşıldığına göre sefere çıkmamak için türlü bahaneler ileri sürmüştü. Özellikle hazinenin para sıkıntısını dile getirdi, masrafları karşılayacak gelirlerin Celâlî fesadının da etkisiyle toplanamadığını, askerin maaşlarını ödemekte büyük zorluklar çektiğini belirtti, zaman zaman padişahtan iç hazineden para aktarması ricasında bulundu. III. Mehmed ise iç hazinenin çeşitli amaçlarla sık sık kullanılmasından oldukça rahatsızdı; iç hazineden alınan borçların bir an evvel yerine konmasını, devlet hazinesinin iyi idare edilmesini istedi. Yemişçi Hasan Paşa, bu arada Habsburglar'la devam eden savaşın sona erdirilmesi için Fransızlar'ın devreye girdiğini padişaha bildirdi, padişah da bunu olumlu karşıladı. Yazışmalar III. Mehmed'in Avrupa ahvaliyle ilgilendiğini gösterir. Daha önce annesi aracılığıyla İngiliz politikalarına meyletmiş, I. Elizabeth ile irtibat kurmuştu. O sırada Fransa ile de iyi ilişkiler sürüyordu. Bunda, İngiliz elçisi Edward Barton ve ardından Henry Lello ile Fransız elçisi Francois Savary de Brèves önemli rol oynamışlardı. Padişah aracılık rolü üstlenen Fransa'yı "eski bir dost" olarak anmıştı. Erdel meselesine dair raporları da okumuş, barış teklifleri arasında yer alan Erdel'in Habsburglar'a terkine şiddetle karşı çıkmış, buradaki eski statünün sürmesini arzuladığını bildirmişti. Padişahın ölen İngiliz kraliçesinin yerine kimin geçtiğini, Fransa ile İngiltere'nin durumunu sorduğu, İspanyollar'ın faaliyeti ve Hollanda'ya karşı olan savaş konularında bilgilendirildiği anlaşılmaktadır. Yine giderek tırmanma eğilimi gösteren doğu problemleri ve sınır olayları hakkında bilgi almıştı.

Macaristan'a hareket eden Yemişçi Hasan Paşa, Belgrad'a vardığında Anadolu'da Karayazıcı'nın kuvvetlerinin bozguna uğratıldığı haberleri İstanbul'a ulaştı (Safer 1010 / Ağustos 1601). Kanije'yi kuşatan Habsburg ordusu ise başarısızlığa uğratıldı (22 Cemâziyelevvel 1010 / 18 Kasım 1601). İstolni Belgrad'a yeniden hâkim olundu (Ağustos 1602), Peşte'yi alıp Budin'i kuşatan Habsburg ordusu geri çekilmek zorunda kaldı (18 Ekim 1602). Karayazıcı'nın Canik dağlarında ölümünün ardından onun yerini alan kardeşi Deli Hasan, Celâlî serdarı tayin edilen Sokulluzâde

Hasan Paşa'yı Tokat Kalesi'nde kuşatıp onu kale kapısı önünde öldürttü (27 Şevval 1010 / 20 Nisan 1602). Deli Hasan'ın faaliyeti onun af dileyip Bosna beylerbeyiliğine gönderilmesiyle sona erdi (Şevval 1011 / Mart 1603).

Bu hadiseler cereyan ederken İstanbul'da padişahı da içine alan karışıklıklar vuku buldu. Olayın başlangıcı, Yemişçi Hasan Paşa'nın Şeyhülislâm Sun'ullah Efendi ile çekişmeye girerek ulemâ tayinlerine karışması, birçok kimsenin yerini değiştirmesi ve büyük ilmiye makamlarına yeni tayinler yapmasına bağlanır. Aslında o vakte kadar görülmemiş ölçüde içeride ve dışarıda yaşanan sıkıntılar, bitmek bilmeyen savaşlar, Anadolu'nun yangın yeri haline gelişi genel bir rahatsızlığa yol açmış, tepkiler çeşitli iktidar odaklarının kendi şahsî çıkarları için iyi bir zemin oluşturmuş, tahrik edilen askerler aralarındaki hesaplaşmaları da ortaya çıkararak yeni karışıklıklara sebep olmuşlardı. Özellikle sipahilerle yeniçeriler arasında daha eskiye giden husumet çeşitli tahriklerle iyice su yüzüne çıktı. Sipahilerin önde gelenleri kaymakam Saatçi Hasan Paşa'ya karşı tepkiliydi. Vaktiyle vezîriâzamın sefere çıkmama isteğine şiddetle muhalefet ettiği için azledilen Şeyhülislâm Sun'ullah Efendi de sipahilerin hareketini destekliyordu. Nitekim bu grupların hareketlenmesi üzerine padişah önce Saatçi Hasan Paşa'yı görevden aldı, ardından Hocazâde Mehmed Efendi'nin yerine yeniden Sun'ullah Efendi'yi şeyhülislâm yaptı (22 Receb 1011 / 5 Ocak 1603). Sipahi zorbaları bununla yetinmediler, saraya giderek padişahı ayak divanına davet ettiler. III. Mehmed fazla tereddüt etmeden bu isteği kabul etti. Bunun sebebi tehdit altında olmaktan çok, muhtemelen annesinin tesiri altında olmadığını göstermek ve bizzat olaya müdahale ederek önlemek ümidine kapılması idi. Hüseyin Halîfe, Poyraz Osman ve Kâtib Cezmi (dönemin kaynaklarında Cüz'i), ayak divanında vezirler aracılığıyla değil doğrudan padişaha hitap ederek devletin durumu hakkında şikâyette bulundular, bazı devlet adamlarının durumundan bahsettiler. Lello'ya göre ise vâlide sultanın devlet işlerinden elini çekmesini ve uzaklaştırılmasını talep ettiler. Padişah onlara annesinin ve paşaların kusuru olmadığını, bütün kabahatin olaylardan kendisini haberdar etmeyen Saatçi Hasan Paşa'ya ait bulunduğunu söyledi. Bunun üzerine Saatçi Hasan Paşa huzura getirildi. Vâlide sultanın ve kapı ağasının mektuplarını gösteren Hasan Paşa kendini kurtardı. Padişah ise şaşırdı ve bir şey diyemedi. Ardından bundan böyle devlet işlerine sadrazamdan başka kimseyi

karıştırmayacağını vaad etti; fakat askerler yatışmadı, annesinin uzaklaştırılmasını ve diğerlerinin kendilerine teslim edilmesini istediler; eğer bu yapılmazsa onu tahttan indirip yerine oğlunu getireceklerini söylediler. Korkuya kapılan III. Mehmed, Kapıağası Gazanfer Ağa ile Dârüssaâde Ağası Osman Ağa'yı huzuruna getirtip büyük bir üzüntüyle boyunlarını vurdurdu ve askere teslim etti; annesinin sürgüne yollanmasını ise önledi (The Report of Lello, s. 55).

23 Receb 1011'de (6 Ocak 1603) vuku bulan bu olayda asıl hedef olan Yemişçi Hasan Paşa ile ilgili bir karar alınmamıştı. Durumdan haberdar olan ve hemen İstanbul'a gelen Yemişçi Hasan Paşa nişanlısı Ayşe Sultan'ın sarayına inmiş, onun gelişi duyulunca Sun'ullah Efendi idamı için fetva vermiş, haberi alan III. Mehmed ise idama karşı çıkarak vezirlerle kendi arasına hiç kimsenin giremeyeceğini söylemiş, bunun üzerine sipahiler Atmeydanı'na Ayşe Sultan sarayına gitmişler, ancak içeri giremeyince dağılmışlardı. Sipahilerin rakibi olan yeniçerilere dayanmak üzere Ağakapısı'na sığınan Yemişçi Hasan Paşa, padişaha yolladığı arîzada olayların baş müsebbibi olan Sun'ullah Efendi'nin hilâfet makamına göz diktiğini, sipahileri de bu maksatla ayaklandırdığını bildirdi (Hasanbeyzâde Ahmed, II, 244, 256). Onun ya ortadan

kaldırılmasını ya da sürgün edilmesini istedi. Sadâret kaymakamı olan Güzelce Mahmud Paşa'nın da isyandaki rolü dolayısıyla idamını talep etti. Lello, Güzelce Mahmud Paşa'nın hem Yemişçi'nin makamına hem de henüz nişanlı bulunduğu Ayşe Sultan'a sahip olmak için onun aleyhine davrandığını yazar (The Report of Lello, s. 52-53). Sonunda yeniçerilerin desteğini alan Yemişçi Hasan Paşa isteklerini padişaha kabul ettirdi, en büyük rakibi olan Sun'ullah Efendi görevden alındı. Sipahi zorba başıları teker teker yakalanıp idam edildi. Bunlardan daha önce padişaha ağır sözler söyleyen Hüseyin Halîfe III. Mehmed'in huzuruna getirilip orada boynu vuruldu. Böylece isyanı bastıran Yemişçi Hasan Paşa artık rakipsizdi ve padişah nezdinde itibarı artmıştı. Buna güvenerek rakip olabilecek durumdakileri uzaklaştırmaya, bir bölümünü de öldürtmeye başlaması huzursuzluğa yol açtı. Ardından vâlide sultanı devreden çıkarmaya ve padişahı bütünüyle kendisine bağlamaya çalıştı. Lello, Yemişçi Hasan Paşa'nın Safiye Sultan'ı padişaha şikâyet ettiğini, III. Mehmed'in durumu annesine aktardığını, vâlide sultanın da oğluna kendisi tarafından idare

edildiğini söylemekle Yemişçi'nin aslında ona hakaret ettiğini, askerleri parayla kendi tarafına çektiğini, bir huzursuzluğa yol açabileceğini anlattığını, böylece Yemişçi'nin sonunun hazırlandığını yazar (a.g.e., s. 60). Sadrazam görevden alınıp (27 Rebîülâhir 1012 / 4 Ekim 1603) on iki gün sonra idam edildi ve yerine Mısır'da bulunan Malkoç Ali Paşa getirildi.

İstanbul'da bu olaylar cereyan ederken sarayda III. Mehmed, tahtına göz koyduğunu ve kendisini tahttan indireceğini düşündüğü büyük oğlu Mahmud'u öldürtmüştü. İç isyanla kendisini tehdit altında hisseden, hatta sefere çıkma isteğini halk arasında yayan, ancak bunun için sağlığının elverişli olmadığını anlayan III. Mehmed, askerin oğlu Mahmud'u desteklediğini bilerek ondan şüphelenmekteydi. Vâlide sultan ise oğlu lehine birtakım girişimlerde bulunan şehzadenin annesini hiç sevmiyordu ve onu dikkatle takip ettiriyordu. Sonunda Lello'nun anlattığına göre şehzade iki gün falakaya yatırılıp konuşturulmak istendi, ancak annesinin faaliyetlerinden haberi olmadığı için hiçbir şey söylemedi. Annesi ise durumu izah ederek oğlunun ileride tahta geçip geçmeyeceğini merak ettiği için bir şeyhe fal baktırdığını, şeyhin kendisine gönderdiği kâğıtta sadece oğlunun tahta geçeceği bilgisinin bulunduğunu, bunun padişahın ölümüyle mi yoksa tahttan indirilmesiyle mi gerçekleşeceğiyle ilgili bir ifadenin yer almadığını belirttiyse de sonuç değişmedi. Şehzade Mahmud boğularak öldürüldü, annesi ve otuz kadar hizmetçisi denize atıldı (27 Zilhicce 1011 / 7 Haziran 1603).

III. Mehmed'in bu olaydan nasıl etkilendiği tam olarak bilinmemektedir. Ancak doğu cephesinden gelen kötü haberlerle (Tebriz'in düşüşü: 15 Cemâziyelevvel 1012 / 21 Ekim 1603, Nahcıvan'ın tahliyesi: 15 Ekim ve Erivan / Revan'ın muhasarası: 15 Kasım) sarsılan padişahın rahatsızlığının giderek arttığı ve melankolik mizacı yüzünden iyice içine kapandığı anlaşılmaktadır. 21 Cemâziyelevvel 1012'de (27 Ekim 1603) saraya giderken bir derviş kendisine elli altı gün sonra büyük bir olay olacağını, gafil bulunmaması gerektiğini söylemiş, ardından 14 Receb'de (18 Aralık) hastalığı iyice artmış ve 16 Receb'de (20 Aralık) vefat etmiştir. Mehmed b. Mehmed er-Rûmî onun şişmanlıktan kaynaklanan mide rahatsızlığından mustarip olduğunu belirtir. Bazı kaynaklarda da kalp krizi sonucu öldüğü kaydedilir. Türbesi Ayasofya Camii hazîresindedir.

Devrin kaynaklarında saf, kolayca inanmaya mütemayil, sakin tabiatlı, son derece dindar bir padişah olarak anılan III. Mehmed'in çok çabuk üzülen ve kötü olaylar karşısında metanetini koruyamayan bir yapısı olduğu anlaşılmaktadır. Kendisini gören bazı yabancı gözlemciler onu kısa boylu, şişman, açık tenli, hantal görünüşlü, kara sakallı olarak tarif eder. Bir Venedik raporunda akıllı, yiğit, ancak şehvet düşkünü, yumuşak ve kadınsı, ürkek tavırlı gösterilmesi tam olarak doğru değildir. Avdan hoşlandığı, ok yapımında usta olduğu, daima kılıç ve yay ile gezdiği belirtilir. Üzerinde annesi Safiye Sultan'ın büyük etkisi vardı. Başlangıçta annesinin ve ekibinin tesirinden kurtulmak ve müstakil olarak idareyi ele almak düşüncesinde olmasına karşılık söz dinleyen, kolay ikna edilebilen, ısrarcı olmayan sakin mizacı yüzünden bunu başarabilecek bir dirayet gösteremedi. Şehzadelik yıllarında edindiği idarî tecrübeyi padişahlığı zamanında tam olarak yansıtamamakla birlikte babası dönemindeki uygulamalardan rahatsızlık duyduğu ve halkla daha çok irtibat kurmayı tercih ettiği anlaşılmaktadır. Muhtemelen, tahta geçtikten hemen sonra on dokuz kardeşinin katli olayının ağırlığını bütün saltanatı boyunca üzerinden atamamıştır. Ömrünün sonlarında büyük oğlunun da aynı âkıbete uğraması onun daha da içine kapanmasına yol açmıştır. Atalarının geleneğini sürdürerek gazâ için sefere çıkması mecbur bırakılmaktan çok kendi isteğinin bir sonucudur. Hıristiyanlara karşı genellikle hoşgörülü olduğu, bazı esir alınmış yabancı misyon mensuplarını serbest bıraktırdığı belirtilir. Avrupa'daki gelişmeleri kendisine sunulan raporlar yardımıyla takip etmeye çalıştığı, İngiltere ve Fransa ile diplomatik münasebetlere önem verdiği anlaşılmaktadır. İngiliz Kraliçesi I. Elizabeth'in gönderdiği, üzerinde çalar saat olan büyük bir orgu sarayda kurdurarak hayranlıkla dinlediği bilinmektedir (Mayers, s. 214-223). Safiye Sultan ve ekibi onun sekiz yıllık saltanatı dönemine damgasını vurmuş, batıda önceki mücadelelere benzemeyen yoğun ve uzun savaş ortamı, bundan da önemlisi içeride Anadolu'yu derinden sarsan Celâlî hareketleri ve saltanatının sonlarında doğu cephesinde uğranılan kayıplar, son derece bozuk ekonomik durum, genel bir hoşnutsuzluğun ortaya çıkışına ve hakkında menfi kanaatlerin oluşmasına zemin hazırlamıştır. Entelektüel bir kimliği olduğu, kendisine sunulan edebî eserleri ilgiyle karşıladığı, iyi şiir yazdığı ve Adlî mahlasını kullandığı bilinmektedir. Hasan Kâfî Akhisârî, devletin içinde bulunduğu durum hakkında yazdığı risâlesini İbrâhim Paşa vasıtasıyla ona sunmuş ve padişahın takdirini kazanmıştır. Ayrıca Tâlikîzâde Fetihnâme-i Eğri'yi onun

adına kaleme almıştır. Selânikî, Âlî Mustafa, Hoca Sâdeddin Efendi gibi tarihçiler yanında Nev‘î ve şair Bâkî de onun saltanatı

zamanının önde gelen simalarıdır. Oğullarının her birinin başka hanımlardan olduğu belirtilmektedir. Adı bilinen şehzadelerinden üçü Manisa'da doğmuştur. Beş oğlundan ikisi (Selim ve Cihangir) küçük yaşta ölmüştür. İdam ettirdiği Mahmud'un dışında diğer iki oğlu Ahmed ve Mustafa daha sonra tahta çıkmışlardır. Kayda değer önemli bir hayratı yoktur. Medine'de yüksek pâyeli bir medresenin onun tarafından yaptırıldığı belirtilir (Atâî, s. 444, 509).

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 49, s. 252, hk. 640; nr. 52, s. 285, hk. 759; nr. 53, s. 140, hk. 402; BA, Ruûs, nr. 242, s. 64, 91; BA, MD Zeyli, nr. 2, s. 45, 46, 54; BA, A.DVN, nr. 794; Cengiz Orhonlu, Osmanlı Tarihine Âit Belgeler, Telhîsler: 1597-1607, İstanbul 1970, s. 6-88; The Report of Lello Third English Ambassador to the Sublime Porte: Bâbıâli Nezdinde Üçüncü İngiliz Elçisi Lello'nun Muhtırası (nşr. ve trc. Orhan Burian), Ankara 1952, s. 42-61; B. W. Wratislaw, Baron W. Wratislaw'ın Anıları (trc. M. Süreyya Dilmen), İstanbul 1996, s. 50-180; Selânikî, Târih (İpşirli), II, 433-864; Âlî, Künhü'l-ahbâr (Gelibolulu Mustafa Âlî ve Künhü'l-ahbârı'nda II. Selim, III. Murat ve III. Mehmet Devirleri) (haz. Faris Çerçi), Kayseri 2000, III, 648-697; a.e. (s.nşr. Nihal Atsız, Âlî Bibliyografyası ekinde), İstanbul 1968, s. 53-112; Hasanbeyzâde Ahmed, Târih (haz. Nezihi Aykut, doktora tezi, 1980), İÜ Ed. Fak. Tarih Seminer Kitaplığı, nr. 3277, II, 163-269; Mehmed b. Mehmed er-Rûmî (Edirneli)'nin Nuhbetü't-tevârîh ve'l-ahbâr'ı ve Târîh-i Âl-i Osmân'ı (haz. Abdurrahman Sağırlı, doktora tezi, 2000), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 484-609; Atâî, Zeyl-i Şekāik, s. 444, 509; Peçuylu İbrâhim, Târih, II, 163-290; Kâtib Çelebi, Fezleke, I, 43-221; Solakzâde, Târih, s. 635-640; Naîmâ, Târih, I, 116-367; T. Dallam, The Diary of Master Thomas Dallam: 1599-1600, London 1893, s. 69-71; Glover, The Journey of Edward Barton Esquier (S. Purchas, His Pilgrimes, VIII içinde), Glaskow 1905, s. 304-320; Sanderson, The Travels of John Sanderson in

the Levant: 1584-1602, London 1931, s. 58, 85-86; Hammer (Atâ Bey), VII, 195-249; VIII, 4-41; Danişmend, Kronoloji, III, 142-228; S. A. Skilliter, “Three Letters from the Ottoman Sultana Safiye to Queen Elizabeth I.”, Documents from Islamic Chanceries (ed. S. M. Stern), Oxford 1965, s. 119-157; a.mlf., “Meḥemmed III”, EI^{2} (İng.), VI, 981-982; Tülay Reyhanlı, İngiliz Gezginlerine Göre XVI. Yüzyılda İstanbul’da Hayat (1582-1599), Ankara 1983, s. 57, 62-67; Feridun M. Emecen, XVI. Asırda Manisa Kazâsı, Ankara 1989, s. 37-39; L. P. Pierce, Harem-i Hümayun: Osmanlı İmparatorluğu’nda Hükümranlık ve Kadınlar (trc. Ayşe Berktay), İstanbul 1996, s. 131, 140, 164-165, 299, 309, 347; İ. Hakkı Uzunçarşılı, “Üçüncü Mehmed’in Oğlu Şehzade Mahmud’un Ölümü”, TTK Belleten, XXIV/94 (1960), 263-267; Stanley Mayers, Sultan’ın Orgu (trc. M. Halim Spatar), İstanbul 2000, tür.yer.; M. Tayyib Gökbilgin, “Mehmed III”, İA, VII, 535-547; Çiğdem Balım, “Safiyye Wālide Sulṭān”, EI^{2} (İng.), VIII, 817.

Feridun Emecen

MEHMED III TÜRBESİ

XVII. yüzyılın başlarında inşa edilen türbe.

Ayasofya Camii avlusunda Sultan II. Selim Türbesi'nin güneyinde köşe başında yer alan türbe III. Mehmed'in vefatından (ö. 1012 / 1603) sonra yaptırılmıştır. Türbenin inşasına I. Ahmed zamanında devrin başmimarı Dalgıç Ahmed Ağa tarafından 1013 (1604) yılında başlanmış, daha sonra yerine geçen Sedefkâr Mehmed Ağa tarafından 1017'de (1608-1609) tamamlanmıştır.

Sekizgen plana sahip olan yapı çift kubbe ile örtülmüştür. Dış kubbe duvarlara, iç kubbe içeride yer alan sekiz sütunun taşıdığı sivri kemerlere oturmaktadır. Dıştan mermer kaplamalı olan türbede cepheler ikili düzen içinde üç sıra pencerelere sahiptir. Alt sıra pencereler dikdörtgen açıklıklı ve söveli, üst sıra pencereler sivri kemerli olarak düzenlenmiştir. Ayrıca kasnaksız olan kubbede yuvarlak kemerli dört pencere vardır. Yatay ve dikey silmelerle cepheleri hareketlendirilmiş olan türbenin köşelerinde de iri kaval silmeler bulunmaktadır. Cepheler, en üstte bir sıra mukarnas dizisi üzerinde yer alan bitkisel dekorlu bir friz ile son bulur. Yapının güney cephesinde alt sıra pencerelerin üzerinde boydan boya cepheyi kaplayacak şekilde işlenmiş ve üç satır halinde düzenlenmiş yirmi dört mısralık bir kitâbe mevcuttur.

Türbenin doğu cephesinde yer alan kapısı önünde geç dönemde yenilenmiş üç birimli bir revak bulunmaktadır. İki yandan kapatılarak ayrı birimler halinde türbeye dahil edilen bu bölümde sütun başlıklarında, korkuluk levhalarında, ahşap kapı kanatlarında ve kalem işi süslemelerde barok özellikler görülmektedir. Kapının iki yanında, üstte birer manzara resmi ile altta çini karoları taklit eden kasetli kompozisyonlar vardır.

Türbeye geçişi sağlayan kapının üstünde istiridye kabuğu şeklinde bir alınlık bulunmaktadır. Kapı üzerinde iki satır halinde altı mısralık bir kitâbe mevcuttur. Basık kemerli kapı açıklığı içeride Bursa kemeri şeklinde düzenlenmiştir. Kapının iki tarafında birer dolap nişi vardır. Kapının

solundaki köşede yer alan bir merdivenle üstteki balkona ulaşılmaktadır.

İçeride ikinci sıra pencerelerin alt hizasına kadar duvarlar çinilerle kaplanmıştır. Yazılı ve bitkisel dekorlu çiniler XVII. yüzyılın başına tarihlendirilen sır altı tekniğinde İznik çinileridir. Düz yeşil renkli panoları oluşturan çiniler ise renkli sır tekniğindedir. En üstte lâcivert zemin üzerine beyaz renkte sülüs hatlı âyet kuşağı (Cum‘a sûresi) bütün mekânı çevreler. Kitâbenin sonunda dilimli bir rozet içinde kırmızı zemin üzerine beyaz harflerle hattat imzası bulunmaktadır (Ketebehû el-fakīr Muhammed).

Çinilerin üzerinden başlayarak duvar yüzeyleri ve kubbe içi kalem işleriyle süslenmiştir. Kırmızı, mavi, yeşil, beyaz renklerin hâkim olduğu süslemelerde bitkisel ve geometrik desenler görülmektedir. Geç dönemde yenilenen bu kalem işlerinde renkler bozulmuş olmasına rağmen klasik desenler büyük oranda muhafaza edilmiştir. Duvarlarda rûmî ve palmetlerden oluşan süslemeler, üst sıra pencere aralarında salbekli şemseler, pencere sıraları arasında geometrik geçmeli bordürler vardır. Orta sıradaki pencerelerden bazılarının etrafında "C" ve "S" kıvrımlı barok süslemeli bir bordür bulunmaktadır. Kubbe içinde madalyonlu düzenlemelerle sülüs ve kûfî kitâbe kuşakları görülür. Pandantiflerde ise Allah, Muhammed, Ebû Bekir, Ömer, Osman, Ali, Hasan ve Hüseyin yazıları yer almıştır. Türbede kapı, pencere ve dolap kanatlarında on kollu yıldızdan gelişen geometrik kompozisyonlar mevcuttur. Batı cephesinde III. Mehmed'in sandukası

ekseninde yer alan pencerenin kanatlarında yıldızların içleri fildişi kakmalıdır.

İçte etrafı sekili ve zemini tuğla döşeli türbede on dört sanduka bulunmakta, öndeki sakıf bölümünün iki yanında üç sanduka yer almaktadır. Ayvansarâyî ise türbe içinde yirmi altı, türbe dışında sakfın iki yanında dört sandukanın olduğunu belirtmektedir (Hadîkatü'l-cevâmi', I, 7). Türbede III. Mehmed, eşi Handan Sultan, III. Murad'ın kızları ve I. Ahmed'in kızları ile şehzadeleri yatmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Ayvansarâyî, Hadîkatü’l cevâmi‘, I, 6-7; Ahmet Refik [Altınay], Hicrî On Birinci Asırda İstanbul Hayatı (1000-1100), İstanbul 1931, s. 26-27; Halûk Şehsuvaroğlu, Asırlar Boyunca İstanbul, İstanbul, ts., s. 154; Oktay Aslanapa, Osmanlı Devri Mimârisi, İstanbul 1986, s. 502; Tahsin Ömer Tahaoğlu, İstanbul’da Osmanlı Türbelerinin Tipolojisi (doktora tezi, 1988), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 214-220; Hakkı Önkal, Osmanlı Hanedan Türbeleri, Ankara 1992, s. 187-193; M. Orhan Bayrak, Türkiye Tarihi Yerler Klavuzu, İstanbul 1994, s. 336-337; Behçet Ünsal, “İstanbul Türbeleri Üzerine Stil Araştırması”, VD, XVI (1982), s. 85; Uğur Tanyeli, “Mehmed III Türbesi”, DBİst.A, V, 338-339.

Ahmet Vefa Çobanoğlu

MEHMED IV

(محمد)

(ö. 1104/1693)

Osmanlı padişahı (1648-1687).

30 Ramazan 1051 (2 Ocak 1642) tarihinde İstanbul'da doğdu. Babası Sultan İbrâhim, annesi Hatice Turhan Sultan'dır. Ava olan tutkusundan dolayı "Avcı" lakabıyla anılır. Çocukluğunu sarayda geleneksel ortam içinde geçirdi. Bu sırada Şâmî Yûsuf ve Şâmî Hüseyin efendiler tarafından eğitildi (Şeyhî, I, 135-136, 265-266). Babasının dengesiz davranışlarının sürmesi üzerine büyükannesi Kösem Sultan'ın, devlet adamlarının ve yeniçerilerin muvafakatiyle 18 Receb 1058'de (8 Ağustos 1648) yedi yaşında iken Osmanlı tahtına çıkarıldı. Kısa kesilen, sadece şeyhülislâmın, sadrazamın ve vezirlerin katıldığı biat töreninin ardından büyük annesiyle bostancıbaşıya teslim edildi. Bir hafta sonra kılıç alayı töreni yapıldı ve Eyüp Sultan Camii'nde Şeyhülislâm Hoca Abdürrahim Efendi'den kılıç kuşandı. Cülûs bahşişi meselesi, başta Cinci Hoca olmak üzere Sultan İbrâhim döneminin zengin ve nüfuzlu kişilerinden zorla alınan paralarla halledildi.

Saltanatının ilk günlerinde, taraftarlarının kendisini tekrar tahta çıkarma girişimleri üzerine babası Sultan İbrâhim devlet ricâlinin ve yeniçerilerin ittifakıyla öldürüldü. Yaşının küçüklüğü dolayısıyla hükümdarlığının ilk sekiz yılında iktidar büyük annesi, annesi ve bunların taraftarları arasında paylaşıldı; ülke karışıklıklar içinde kaldı. Ocak ağalarına dayanan Kösem Sultan ile Sofu Mehmed Paşa arasındaki rekabet, sipahi ulûfelerinin geciktirilmesi, yedi yılda bir yapılan çıkmaların gecikmesi ve Yeniçeri Ocağı'nın nüfuzunun artması gibi sebepler yüzünden 7 Şevval 1058'de (25 Ekim 1648) Sultan Ahmed Camii Vak'ası çıktı. Atmeydanı'nda toplanan ve Sultan İbrâhim'in katlini protesto eden sipahilerle iç oğlanlarının isyanları, yeniçeriler üzerinde büyük nüfuzu bulunan Kara Murad Ağa ve Koca Muslihuddin Ağa'nın çabalarıyla bastırıldı. Ancak bu defa da devlet

yeniçeri ağalarının kontrolüne girmişti. Adı geçen ağalar dışında Bektaş, Kara Çavuş gibi ocak ağalarının nüfuzları iyice arttı. Kösem Sultan'la iş birliği halinde olan ocak ağaları, Osmanlı donanmasının Foça'da Venedik filosuna yenilmesini bahane ederek Sadrazam Sofu Mehmed Paşa'yı ortadan kaldırdılar. Böylece Kösem Sultan önemli bir rakibinden kurtulmuş oldu. Büyük vâlidenin tavsiyesi ve Müneccimbaşı Hüseyin Efendi'nin telkiniyle Kara Murad Ağa (Paşa) vezîriâzamlığa getirildi.

O sıralarda Sivas, Antep ve Afyon gibi Anadolu'nun çeşitli yerlerinde bazı zorbalar nüfuzlarını arttırmışlardı. Kara Murad Paşa bunları büyük ölçüde bertaraf etmeyi başardı. Fakat bu başarısına rağmen devlet işlerine Kösem Sultan ile ocak ağalarının karışmasına tahammül edemiyordu. Şeyhülislâm Abdürrahim Efendi ile oğlu İstanbul Kadısı Mehmed Efendi ise lüks yaşantılarıyla halkın nefretini çekiyorlardı. Ulûfelerini alamayan sipahiler yeni bir isyan başlatınca İstanbul ve Galata esnafından toplanan avârız gelirleriyle bu mesele halledildi. Bu arada Sultan Mehmed'in sünneti yapıldı. O sıralarda Girit'te Venedikliler'le devam eden savaşlar Osmanlılar aleyhine gelişme gösteriyordu. Kara Murad Paşa ocak ağalarının kendisini ortadan kaldırmak istediklerini öğrenince, "Bir memlekette dört vezîriâzam olmaz" diyerek sadâretten çekildi, yerine Melek Ahmed Paşa getirildi (7 Şâban 1060 / 5 Ağustos 1650). Ağaların güdümünde olan yeni sadrazam döneminde hazine para sıkıntısı içindeydi. Ağalar ise sağlam parayı kendilerine ayırıp ayarı bozuk ve eksik akçeyi asker ulûfesi olarak piyasaya sürdüler; bunun üzerine ülkede büyük bir enflasyon ortaya çıktı.

Bu gelişmeler esnasında on yaşındaki Sultan Mehmed Enderun ağalarının gözetiminde saray bahçelerinde, Kâğıthane'de av eğlenceleriyle vakit geçirmekteydi. Dönemin mutaassıp zümresi Kadızâdeliler'in sarayda büyük etkisi vardı. Bunlardan Üstüvânî Mehmed Efendi'ye padişah şeyhi unvanı verilmişti. Asıl önemli gelişme ise padişahta ileride büyük bir tutku haline gelecek olan av merakının başlaması idi. Girit'teki başarısızlıklar ve Para (Paros) adası önlerindeki deniz savaşından sonra Venedikliler'in Çanakkale Boğazı'nı kapatmaları ticareti vurmuş, İstanbul sıkıntı içine düşmüştü. Devlet idaresi Kösem Sultan'ın para hırsıyla yanan adamlarının elinde felce uğramış, yüksek enflasyonun, rüşvet ve yolsuzlukların sebep olduğu karışıklıklar İstanbul esnafının ve halkının ayaklanmasına yol açmıştı. Halk, önlerinde Şeyhülislâm Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi olduğu halde saray

kapılarına dayandığında IV. Mehmed ayak divanına çıkmak zorunda kaldı. Yayımlanan hatt-ı hümâyunla kanuna aykırı vergi alınmayacağının duyurulması ve Melek Ahmed Paşa'nın görevden alınmasıyla bu grup bir parça yatıştırıldı; yeniçerilerin şehri tutması üzerine de sivil halk iyice sindirildi. Kendi adamı olan Siyavuş Paşa'nın sadârete getirilmesiyle Kösem Sultan bu bunalımdan da sıyrılmış, fakat sarayda kendisine karşı muhalefet gittikçe artmaya başlamıştı. Bu muhalefetin başı saray ağalarının desteğini alan küçük vâlide Turhan Sultan idi. Dengelerin aleyhine bozulduğunu gören Kösem Sultan hem rakibinden kurtulmayı hem de saf bir kadın olan Şehzade Süleyman'ın annesini idare etmenin daha kolay olacağını düşünerek

IV. Mehmed'i indirip kardeşi Süleyman'ı tahta çıkarmayı düşünüyordu. Ancak bu tasarısını gerçekleştiremeden 16 Ramazan 1061'de (2 Eylül 1651) saray ağaları tarafından öldürüldü; adamları olan ocak ileri gelenleri de teker teker yakalanarak ortadan kaldırıldı.

Kösem Sultan'ın ardından devlet idaresinde Vâlide Turhan Sultan ile saray ağalarının beş yıl kadar sürecek iktidarı başladı. Yeni dönemin ilk önemli hadisesi, Dârüssaâde Ağası Uzun Süleyman Ağa ile anlaşmazlığa düşen Vezîriâzam Siyavuş Paşa'nın azli oldu. Yerine getirilen Gürcü Mehmed Paşa'nın başarısızlığı karşısında Hocazâde Mesud Efendi'nin tavsiyesi üzerine sadrazamlığa alacağı malî kararlara kimsenin karışmaması şartıyla Tarhuncu Ahmed Paşa tayin edildi (13 Receb 1062 / 20 Haziran 1652). Ahmed Paşa gümrükleri, mutfak ve tersane masraflarını denetleyerek suistimali önlemeye çalıştı. Onun zamanında ulemâ arasında da kargaşa çıktı. Sadrazamın bütçe açığını kapatmak için bütün devlet memurlarına irsâliye vergisi koyması, mesken ve değirmenlerden vergi alması büyük tepkilere yol açtı. Ulemâ Bahâî Mehmed Efendi'nin şeyhülislâmlığa tayiniyle yatıştırıldı. Sadrazam ayrıca zeâmet, has ve başmaklıkların fazlasını mîrîleştirdi, böylece devlet gelirini 700.000 kuruş arttırdı. Yeni vergiler özellikle Üsküdar halkının ve sipahilerin tepkisine sebep olunca Tarhuncu Ahmed Paşa gözden düştü. Hazine gelirleriyle giderleri arasında 1200 yük akçe farkının saray mensuplarının masraflarından kaynaklandığını tesbit ettiğinde bunların tepkisini çekti. 1062 Zilhiccesinde (Kasım 1652) çıkan büyük yangın ise İstanbul halkını perişan etmişti. Tarhuncu Ahmed Paşa, koyduğu vergilerin sebep olduğu hoşnutsuzluklara tahtta değişiklik

yapmak istediği söylentileri de eklenince 21 Rebîülâhir 1063'te (21 Mart 1653) öldürüldü ve yerine Kaptanıderyâ Derviş Mehmed Paşa getirildi.

Yeni sadrazam zamanında İstanbul'da yiyecek fiyatları aşırı derecede yükseldi. Kaptanıderyâ Kara Murad Paşa kumandasındaki Osmanlı donanması Çanakkale Boğazı'nda Venedik donanmasını yenerek boğazın Osmanlı gemilerine açılmasını sağladı; bu arada İstendil (Tinos) adasını vurdu, Venedik filosunu Değirmenlik (Milos) adası önünde bir defa daha mağlûp ederek Girit'e yardım götürmeyi başardı. Bu başarılar sonunda İstanbul'da ekonomik hayat normale dönmeye başladı. Ancak Rus Kazakları'nın Karadeniz'e girip Ereğli ve İstanbul Boğazı'nı tehdit etmeleri korku ve heyecana yol açtı. Sadrazam Derviş Paşa'nın felç olması üzerine hem Anadolu'daki Celâlîler'i tatmin hem de İstanbul'daki zorbaları te'dip etmesi için mühür Abaza Mehmed Paşa'nın yeğeni Halep Beylerbeyi İpşir Mustafa Paşa'ya verildi. Uzunca bir süre İstanbul'a gelmeyi geciktiren Mustafa Paşa makamında altı buçuk ay kadar kaldı. Anadolu'dan getirdiği sekbanların İstanbul'daki sipahi zorbaları ve yeniçerilerle birleşmesi, ayrıca kendisine rakip gördüğü Murad Paşa'nın oyunu sonucunda öldürüldü. Yerine ikinci defa getirilen Kara Murad Paşa, ordunun disiplinsizliği ve hazine açığı sebebiyle görevinden kısa sürede istifa etti. Halefi Malatyalı Süleyman Paşa ise asker ulûfesini züyûf akçe ve borçla karşılamaya kalkışınca Atmeydanı'nda toplanan zorbalar saray ağalarının ortadan kaldırılmasını talep etti. Aşırı baskı altındaki Sultan Mehmed âsilerin istediği saray ağalarını öldürtmek zorunda kaldı (8 Cemâziyelevvel 1066 / 4 Mart 1656). Bunların cesetleri Sultanahmet Meydanı'ndaki bir çınara asıldı. Osmanlı tarihlerinde bu olaya Vak'a-i Vakvakıyye veya Çınar Vak'ası denir. Hadisenin arkasından sadrazamlığa önce Zurnazen Mustafa Paşa, daha sonra Siyavuş Paşa, onun ölümünün ardından Boynueğri Mehmed Paşa getirildi. Bunun zamanında Çanakkale Boğazı'nı tekrar kapatmış olan Venedik donanması Bozcaada, Limni ve Semadirek adalarını işgal etmişti. Kaptanıderyâ Kenan Paşa'nın, Çanakkale Boğazı'nı abluka altına alan Lazaro Mocenigo'nun idaresindeki Venedik donanması önünde uğradığı büyük hezimet (4 Ramazan 1066 / 26 Haziran 1656) İstanbul'u âdeta savunmasız bıraktı. Venedikliler'in İstanbul'a gelme ihtimaline karşı sağlam göstermek için surların deniz tarafını badanalatan, üzerindeki evleri yıktıran Mehmed Paşa bu hareketleriyle şehirde paniğe yol açtı, yiyecek ve eşya fiyatları aşırı derecede yükseldi. Hazinenin sıkıntısını gidermek için

“imdâdiye” adıyla bir vergi konulduysa da bundan umulan gelir sağlanamadı. IV. Mehmed, topladığı meşveret meclisinde bizzat sefere çıkma isteğinde bulunduysa da sadrazam tarafından engellendi. O sırada IV. Mehmed’in yerine kardeşi Şehzade Süleyman’ın geçirilmesini amaçlayan bir komplo ortaya çıkarıldı. Bunun hazırlayıcısı olan Şeyhülislâm Hocazâde Mesud Efendi Bursa’ya sürülüp orada öldürüldü. Mehmed Paşa’nın yerine Mimar Kasım Ağa’nın tavsiyesiyle, ayrıca Vâlide Turhan Sultan tarafından kabul edilen bazı şartlarla Köprülü Mehmed Paşa getirildi (26 Zilkade 1066 / 15 Eylül 1656).

Artık sürekli Edirne’de oturmaya başlayan IV. Mehmed için Mora’ya ve Tesalya’ya kadar uzanan alanlarda yıllarca sürecek avlanmalar dönemi başladı. Köprülü önce, bir isyan denemesinde bulunan sipahi elebaşılarını ve ihanetini tesbit ettiği Rum patriğini ortadan kaldırdı. Yerini sağlamlaştırdıktan sonra icraata başlayan Mehmed Paşa zamanında devlet içeride ve dışarıda tekrar eski gücüne ve prestijine kavuşma yoluna girdi. Venedikliler mağlûp edilerek Çanakkale Boğazı açıldı ve boğaz ağzındaki adalar geri alındı. Erdel meselesi Osmanlı lehine çözüldü. Abaza Hasan Paşa öncülüğünde Anadolu’da çıkan büyük isyan bastırıldı. Ancak 16 Zilkade 1070’teki (24 Temmuz 1660) büyük yangın İstanbul’un önemli bir kesimini kül etti. Şehirde kıtlık ve salgın hastalık başladı. Ertesi yıl, altmış üç senedir tamamlanamamış halde bulunan Yenicami Külliyesi’nin ikmaline başlandı. Bu arada bazı yahudi mahalleleri kamulaştırıldı. 6 Rebîülevvel 1072’de (30 Ekim 1661) kendi tavsiyesiyle Mehmed Paşa’nın yerine geçen oğlu Fâzıl Ahmed Paşa’nın sadrazamlığı dönemi ise Osmanlı Devleti’nin yükseliş devrini hatırlatan başarılarla doludur. Köprülüzâde Fâzıl Ahmed Paşa, Osmanlı Devleti’nin gücünü denizlerde Venedikliler’e ve Fransızlar’a,

Orta Avrupa’da Lehistan’a ve Avusturya’ya karşı göstermeyi başardı. Uyvar’ın fethi, 1075’te (1664) Avusturya ile yirmi yıllığına imzalanan Vasvar Antlaşması ile sonuçlandı. 1080’de (1669) Kandiye’nin alınmasıyla yirmi beş yıldır sürmekte olan Girit meselesi de halledildi.

Baba oğul bu iki sadrazamın yirmi yılı aşan vezîriâzamlıkları zamanında av alanlarını daha ziyade ordu güzergâhında yoğunlaştıran IV. Mehmed hemen bütün mesaisini bu tutkusuna ayırmayı sürdürmüş, İstanbul’a ise pek

uğramaz olmuştu. Mehmed Halîfe'nin belirttiği gibi ihmal yüzünden âdeta köye dönen İstanbul 11 Muharrem 1076'da (24 Temmuz 1665) Topkapı Sarayı'nın yanmasıyla daha da yıkıldı. Aynı yıl Yenicami ibadete açıldı. IV. Mehmed, Fâzıl Ahmed Paşa'nın Kandiye kuşatması sırasında Mora'da bekledi. 8 Safer 1083'te (5 Haziran 1672) muhteşem bir törenle Kamaniçe seferine çıkan padişah aşırı yağan yağmurlar yüzünden çekilen sıkıntılara katlanmış, adı geçen kalenin önüne kadar gelmiş, yüksekçe bir yere kurulan otağından kuşatmayı takip etmiştir. Hatta savaş sırasında kıyafet değiştirerek askerlerle birlikte fiilen muhasaraya katıldığı da belirtilir. Fethinden sonra birkaç gün kaleyi gezerek bazı kiliseleri camiye çevirtmiş, Bucaş Antlaşması'nın imzalanmasının ardından Edirne'ye dönerken de çekilen sıkıntılara katlanmış, ancak havanın müsait olması halinde avlanmaktan da geri kalmamıştır.

Saltanatının büyük kısmını avlaklarla dolu olan Edirne'de geçiren IV. Mehmed zamanında burası eski ihtişamlı günlerini yaşamış ve devlet buradan yönetilmiştir. Leh kralının Bucaş Antlaşması'nın şartlarına uymaması üzerine padişah 23 Rebîülâhir 1084'te (7 Ağustos 1673) orduyla birlikte ikinci defa Lehistan seferine katıldı ve İsakça'ya kadar gitti. Antlaşma şartları yerine getirildiği takdirde hücum edilmeyeceğine dair Leh kralına mektup gönderen IV. Mehmed, Hotin'in elden çıkmasına rağmen kış şartlarının ağırlaşması üzerine Babadağı'na çekildi ve Hacıoğlupazarcığı'nda kışlamaya karar verdi. Aynı yılın haziranında Ruslar'ın Ukrayna Kazakları'na saldırdığı duyulunca seferin güzergâhı değiştirildi. Bu arada Hotin Kalesi'nin geri alındığı haberi geldi. Aksu sahrasına kadar ilerleyen padişah daha sonra Edirne'ye döndü; 1086'da (1675) Edirne'de oğulları ve kızı için sünnet ve evlilik şenlikleri düzenlendi. Osmanlı-Leh savaşı Zuravno Kalesi civarında yapılan çarpışmaların ardından Lehistan kralının kabul ettiği anlaşma ile sona ermiştir (Şâban 1086 / Kasım 1676). Sefer sırasında hastalanarak geri dönen Fâzıl Ahmed Paşa'nın ölümü üzerine Köprülüler'in idaresinden hoşnut olan padişah sadârete bu mektepten yetişen Merzifonlu Kara Mustafa Paşa'yı getirdi. 1088-1089 (1677-1678) kışını İstanbul'da geçirdi.

Kara Mustafa Paşa döneminde Ukrayna Kazakları Hatmanı Doroşenko Osmanlı himayesine girmiş, ancak daha sonra Rus çarına katılınca ilk Osmanlı-Rus savaşı çıkmıştır. 1089'da (1678) orduyla birlikte Çehrin

Seferi'ne çıkan IV. Mehmed Tuna'yı geçmedi, Silistre'de kalarak avlanmayı tercih etti. Ertesi yıl yine orduyla beraber İstanbul'a geldi. 1091'de (1680) Ruslar'ın savaş hazırlıkları yapması üzerine yeni bir sefer kararı alınınca Edirne'ye kadar gitti. Rus çarının barış talebi üzerine yaz mevsimini burada geçirdi. Ruslar'la yirmi yıllık bir antlaşma yapıldı. Sadrazamın dış politikadaki sert tutumuna padişahın herhangi bir müdahalede bulunmadığı anlaşılmaktadır. Trablusgarp Ocağı'nın Fransa ile anlaşmazlığa düşmesi üzerine Fransızlar'ın Sakız adasını topa tutması, sadrazamı Fransa'yı tazminat ödemeye zorlayacak kadar sert davranmaya sevketti. Büyük bir başarı elde etmek amacıyla Viyana'yı hedef haline getirmesi de Osmanlı tarihinde çok önemli bir dönemin başlamasına yol açtı. Macaristan'ın Avusturya'ya bağlı olup Osmanlı kaynaklarında Orta Macar denilen bölgesinin beylerinden Tököli İmre'nin Almanlar'ın mezhep baskılarına karşı yardım talebini önemli bir fırsat kabul etti, Orta Macar kralı olarak gördüğü bu zatı himayeye karar verdi. Kaynaklara göre IV. Mehmed böyle bir politikaya taraftar değildi, fakat savaşı önleyecek bir girişimde de bulunmadı. Avusturya'ya sefer açan Mustafa Paşa Viyana'yı kuşattı. Ordu ile birlikte yola çıkan padişah Belgrad'da kaldı. Bozgun haberi üzerine Edirne'ye döndü, ancak sadrazamına desteğini sürdürdü. Fakat Mustafa Paşa, merkezdeki düşmanları Kızlar Ağası Yûsuf ve Uzun Sarı Süleyman ağalarla Sadâret Kaymakamı Kara İbrâhim Paşa üçlüsünün tesiriyle çok geçmeden Belgrad'da idam edildi. Bu başarısız kuşatma, başta Macaristan olmak üzere birçok yerin elden çıkmasının başlangıcını oluşturdu. Yeni vezîriâzam Kara İbrâhim Paşa, savaşı yönetecek çapta olmadığından cepheye Yeniçeri Ağası Bekri Mustafa Paşa'yı sürdü ve kendisi Belgrad'da kalmayı tercih etti. Vaç yenilgisinden sonra Peşte, Budin ve ardından Tımışvar hariç Macaristan elden çıktı. Böylece Orta Avrupa'daki Osmanlı varlığı tehlikeye düştü. Önce Avusturya ile başlayan savaş Lehistan, Venedik ve Rusya'nın da katılmasıyla çok cepheli bir mücadeleye dönüştü.

IV. Mehmed ise bütün bu olumsuzluklara rağmen av eğlencelerinden vazgeçmiyor, annesinin vefatından (1094/1683) sonra çevresini saran cahil kişilerin tesiriyle yanlış kararlar almaya devam ediyordu. Viyana bozgununun ardından başlayan dönem onun saltanatının şüphesiz en karanlık zamanı olmuştur. Avusturya karşısında bozguna uğrayan Osmanlı kuvvetleri Kamaniçe ve Boğdan taraflarında Lehliler'le savaşmış ve

genelde başarılı olmuştur. Ancak ertesi yıl ittifaka girip güneyde karadan ve denizden saldıran Venedikliler, Dalmaçya ve Mora'yı ele geçirmeyi başardılar. Venedik'e Ceneviz, papalık, İspanya, Floransa ve Malta filoları da destek veriyordu. Batılı güçlerin tahriklerine kapılarak ayaklanan yerli Rumlar ise ayrı bir mesele haline geldi. Mora serdarı Şâhin Mustafa Paşa Rum isyanıyla meşgul iken Ayamavra adası ve Preveze Kalesi de düştü. 1096'da (1685) kuşatılan Koron ve ardından Modon, Anabolu ve bütün Mora elden çıktı; iki yıl sonra da Atina kaybedildi.

Ülke toprakları bu şekilde kuzeyden ve güneyden istilâya uğrarken IV. Mehmed'in

ilgisiz gibi görünen tutumu halkın tepkisine yol açmaya başladı. Tutkunu olduğu av eğlencelerinden bir türlü vazgeçmediği, devlet işleriyle ilgilenmediği dedikoduları giderek yayıldı. Bazı din âlimleri ve vâizler av tutkusuyla ilgili olarak yüzüne karşı ağır sözler söyledilerse de bunlara kulak asmadı. Budin Kalesi'nin düşmesinden (13 Şevval 1097 / 2 Eylül 1686) sonra halkın galeyanı üzerine avdan vazgeçtiğini ilân etti, buna rağmen hakkındaki yaygın kanaati değiştiremedi.

Mohaç yenilgisinin (Şevval 1098 / Ağustos 1687) ardından ulûfelerinin ödenmediği bahanesiyle Serdârıekrem Süleyman Paşa'ya baş kaldıran asker, Köprülü Mehmed Paşa'nın damadı Abaza Siyavuş Paşa'yı sadrazam yaparak IV. Mehmed'i tahttan indirmek için hızla İstanbul'a doğru yürümeye başladı. Ordunun bu tutumu Avusturyalılar'ın Osmanlı topraklarında rahatça ilerlemesi sonucunu doğurdu. Saltanatını kaybetmekte olduğunu anlayan IV. Mehmed, sadâret mührünü askerden kaçırıp İstanbul'a getiren Süleyman Paşa'yı öldürterek başını askere gösterdi; av edevatını ve tazılarını dağıtarak tövbe ettiğini ilân etti, fakat artık iş işten geçmişti. Sadâret Kaymakamı Receb Paşa'nın telkiniyle orduyu durdurmaya çalıştı. Vezîriâzam Siyavuş Paşa, Şeyhülislâm Ankaravî Mehmed Emin Efendi ile haberleşerek Şehzade Süleyman'ın tahta çıkarılma kararını bildirmişti. Mehmed Emin Efendi, ulemâ ile yaptığı meşverette başka çarenin kalmadığını Siyavuş Paşa'ya duyurdu. Bunun üzerine Siyavuş Paşa, Silivri'de 1 Muharrem 1099'da (7 Kasım 1687) ocak ağalarını ve zorbabaşıları toplayarak bir karar aldırdı ve bunu İstanbul'a Sadâret Kaymakamı Köprülüzâde Mustafa Paşa'ya gönderdi.

Öldürülmekten korkan IV. Mehmed ise yerine oğlu Mustafa'nın geçmesini istiyordu. Ertesi gün başta şeyhülislâm olmak üzere ulemâ ileri gelenlerini, vezirleri, yüksek rütbeli ocak ağalarını Ayasofya Camii'nde toplayan Mustafa Paşa ordudan gelen karar sûretini onlara duyurdu. Toplantıda bulunanlar, Köprülüzâde'nin ülke düşman istilâsına uğrarken avdan başını alamayan, etrafındaki müfsitlerin tesiriyle bu derdin ilâcını görecek kişileri uzaklaştıran bir padişahın hal'inin şer'an câiz olup olmadığı sorusuna sükûtla cevap verdiler. Bunun üzerine II. Süleyman'ın tahta çıkarılması kararlaştırıldı. IV. Mehmed ise iki oğluyla birlikte sarayın Şimşirlik dairelerine konuldu. Bir süre burada sıkı bir gözetim altında yaşadı. II. Süleyman 1100'de (1689) Macar seferine çıktığında Edirne'ye getirildi ve diğer kardeşi II. Ahmed'in saltanatına şahit oldu. 28 Rebîülâhir 1104'te (6 Ocak 1693) bu çok sevdiği şehirde vefat etti, naaşı İstanbul'a getirilerek annesi Turhan Sultan'ın Yenicami civarındaki türbesine gömüldü.

Osmanlı Devleti tarihinin çok kritik bir döneminde hüküm süren, fakat etkili bir rol üstlenemeyen IV. Mehmed'in ava aşırı düşkünlüğünde ve ilgisiz tavırlarında çok küçük yaşta tahta çıkmasının rolü olduğu söylenir. Bu sebeple iyi bir eğitim alamadığı, çevresindeki cahil saray ağalarından oluşan iktidar ortaklarının onun sarayın dar çevresi dışına çıkmasını engellediği belirtilir. Saltanatı boyunca aslî görevlerini başkalarının üstlenmiş olması da hükümdarın bu rahat tavırlarını belirleyen önemli bir unsurdur. Mimarbaşı Kasım Ağa'nın tavsiyesiyle annesi Turhan Sultan'ın Köprülü Mehmed Paşa'yı, bunun vasiyetiyle de oğlu Fâzıl Ahmed Paşa'yı sadârete getirmesi, devletin toparlanmasına imkân vermiş olmakla beraber bu uzun dönem (1656-1676), onun iyice geri planda kalmasına ve vezîriâzamlarının ön plana çıkmasına zemin hazırlamıştır. Saltanatının son dört yılı ise annesinin de vefatından sonra başarısızlık ve hatta felâket seneleri olmuştur. Annesi Turhan Sultan'ın ölümü ve Köprülü ailesinden olanların işten el çektirilmelerinin ardından devlet işlerindeki tecrübesizliği ortaya çıkmış, bir tutku haline gelen av merakı ise tahttan indirilmesinin başlıca sebebi olmuştur. Oğulları Mustafa ve Ahmed'in doğumundan sonra kardeşlerini nizâm-ı âlem için öldürtmek istediği, fakat annesinin buna engel olduğu rivayet edilir (Evliya Çelebi, VIII, 429). Hocası Vanî Mehmed Efendi'ye tam itimadı olan IV. Mehmed'in mutaassıp çevrelerin etkisi altında kaldığı, hatta kahvehaneleri kapatmak, içki yasağını takip etmek, oyuncu ve çalgıcıları küreğe koymak, bid'at olduğu gerekçesiyle bazı malî

uygulamalardan vazgeçmek gibi faaliyetlerde bulunduğu da bilinmektedir. Özellikle etrafındakilerin Kadızâdeli taraftarı kimselerden oluştuğu ve bu gibi işlerde onların tesirinde kaldığı anlaşılmaktadır. Tarihe düşkünlüğüyle de bilinen IV. Mehmed, dönemin entelektüel şahsiyetlerinden Hezarfen Hüseyin Efendi'den tarih dersleri almış, Sır kâtibi Abdi Ağa'yı döneminin olaylarını yazmakla görevlendirmiş ve zaman zaman her şeyin yazılıp yazılmadığını kontrol etmiştir. Mehmed Halîfe'nin Târîh-i Gılmânî'si bu padişahın 1665 yılına kadar gelen dönemi olaylarını, özellikle İstanbul ve saray hadiselerini verir. Evliya Çelebi de meşhur eserini bu devirde yazmıştır. Kaynaklardaki bilgilere göre iyi kalpli, çok cömert bir kimse olan ve mazbut bir hayat yaşayan Sultan Mehmed sade giyinirdi; çabuk bıkan bir karaktere sahipti. Çocukluğundan beri eğlence ve oyunlar içinde yetiştiğinden sarayda çeşitli sanatçı ve oyuncu bulundurma geleneğini sürdürmüş, Edirne'de 1086'da (1675) düzenlettiği düğün şenlikleriyle yakından ilgilenmiştir. Onun zamanında özellikle besteci ve icracıların sayısında artma olmuş, bunlardan Hâfız Post ile Buhûrîzâde Mustafa Itrî'nin bestelerinden bazıları günümüze ulaşmıştır. Aynı zamanda iyi bir mûsikişinas olan Sâlih b. Nasrullah'ın tıp ve eczacılık üzerine yazdığı kitaplar Avrupa'da bile okunmaktaydı. Yirmi yıl sarayda kalan Leh asıllı Ali Ufkî Bey ise Kitâb-ı Mukaddes'i ilk defa Türkçe'ye çevirmiş, bu arada mûsikiye, örf ve âdetlere dair eserler kaleme almıştır. Sultan Mehmed'in Batı müziğine de ilgisi bulunduğu, 1086 (1675) şenliği için Venedik'ten opera getirtmek istediği, yabancı ressamlardan yağlı boya tablo alacak derecede resme ilgi duyduğu yolundaki bilgiler ise ihtiyatla karşılanmalıdır. Genç yaşlarda kendisini gören Batılı seyyah ve gözlemciler onu soluk yüzlü ve biraz

melankolik olarak niteler. Haseki Gülnûş Emetullah Sultan'dan doğan oğullarından Ahmed (III.) ve Mustafa (II.) daha sonra padişah olmuş, hânedan III. Ahmed'in soyundan devam etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Kâtib Çelebi, Fezleke, II, 329 vd.; Nevzat Kaya, Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi'nin Zeyl-i Ravzatü'l-ebrâr'ı (doktora tezi, 1990), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, tür.yer.; Mehmed Halîfe, Târîh-i Gılmânî (haz. Ertuğrul Oral, doktora tezi, 2000), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, tür.yer.; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 275, 276, 343 vd., 387; VIII, 429; Behcetî Hüseyin, Mi'râcü'z-zafer, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2368; Vuslatî, Gazânâme-i Çehrin (nşr. Mustafa İsen), Ankara 2003; Abdurrahman Abdi Paşa Vekāyi'nâme'si (haz. Fahri Çetin Derin, doktora tezi, 1993), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Mehmed Necâti, Târîh-i Feth-i Yanık, TSMK, Revan Köşkü, nr. 1308; Mustafa Zühdî, Târîh-i Uyvâr, İÜ Ktp., TY, nr. 2488; Mühürdar Hasan Ağa, Cevâhirü't-tevârîh, Köprülü Ktp., Ahmed Paşa, nr. 231, tür.yer.; J. Thévenot, 1655-1656'da Türkiye (trc. Nuray Yıldız), İstanbul 1978; De la Croix, Mémoires, Paris 1684, tür.yer.; Devize, Historia de Mahomet IV, Paris 1688; J. B. Tavernier, Topkapı Sarayında Yaşam (trc. Perran Üstündağ), İstanbul 1984, tür.yer.; Hezârfen Hüseyin Efendi, Tenkīhu't-tevârîh-i Mülûk, Süleymaniye Ktp., Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 732, tür.yer.; Eremya Çelebi Kömürciyan, İstanbul Tarihi: XVII. Asırda İstanbul (trc. H. D. Andreasyan, nşr. Kevork Pamukciyan), İstanbul 1988, s. 132-133, 180, 199, 200, 245, 253, 254, 276, 282, 291-294; A. Galland, İstanbul'a Ait Günlük Anılar: 1672-1673 (trc. Nahid Sırrı Örik), Ankara 1987, I-II, tür.yer.; Nâbî, Târîh-i Kamaniçe (Fetihnâme-i Kamaniçe), İstanbul 1281; Hacı Ali Efendi, Târîh-i Kamaniçe, Süleymaniye Ktp., Lala İsmail, nr. 308; Naîmâ, Târih, IV, 7-8, 251 vd.; V, tür.yer.; VI, tür.yer.; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, Zübde-i Vekāyiât, 1656-1684 (haz. Abdülkadir Özcan), Ankara 1995, s. 1-253; Silâhdar, Târih, I, 2 vd.; II, 1-298, 690-691; D. Kantemir, Osmanlı İmparatorluğunun Yükseliş ve Çöküş Tarihi (trc. Özdemir Çobanoğlu), Ankara 1979-80, II, 169 vd.; III, 1-164; Şeyhî, Vekāyiu'l-fuzalâ, I, 135-136, 178 vd., 265-266; Râşid, Târih, I, tür.yer.; Behcetî Seyyid İbrâhim, Silsiletü'l-Âsafiyye, Köprülü Ktp., Ahmed Paşa, nr. 212, tür.yer.; Ricaut, Histoire de l'état présent de l'Empire Ottoman, Paris 1743, II, tür.yer.; a.mlf., Histoire des trois derniers empereurs des turcs, depuis 1624 jusqu'à 1677, Paris 1883, tür.yer.; Îsâzâde Tarihi (haz. Ziya Yılmazer), İstanbul 1996; Ayvansarâyî, Vefeyât-ı Selâtîn, s. 5; a.mlf., Mecmûa-i Tevârîh (haz. Fahri Ç. Derin - Vahid Çabuk), İstanbul 1985, tür.yer.; Hammer, HEO, XII, tür.yer.; a.mlf. (Atâ Bey), X, 122 vd.; XI, tür.yer.; Ahmed Refik [Altınay], Felâket Seneleri: 1094-1110, İstanbul 1332, tür.yer.; a.mlf., Kadınlar Saltanatı, İstanbul 1332, tür.yer.; Danişmend,

Kronoloji, III, 412-464; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, III/1, s. 240-494; III/2, s. 588-590, tür.yer.; Özdemir Nutku, IV. Mehmet'in Edirne Şenliği, Ankara 1972; Çağatay Uluçay, Padişahların Kadınları ve Kızları, Ankara 1980, s. 65-70; Cavid Baysun, "Mehmed IV", İA, VII, 547-557; J. H. Kramers, "Mehemmed IV", EI² (Fr.), VI, 974-975.

Abdülkadir Özcan

MEHMED V

(محمد)

(1844-1918)

Osmanlı padişahı (1909-1918).

2 Kasım 1844'te Çırağan Sarayı'nda doğdu. Babası Sultan Abdülmecid, annesi Gülcemal Kadın Efendi'dir. Saray geleneklerine göre yetiştirildi. Arapça, Farsça ve bazı şer'î bilgiler öğrendi. Babasının ve amcası Abdülaziz'in padişahlıkları döneminde serbest ve rahat bir hayat yaşadı. Kardeşi Abdülhamid tahta çıkınca (1876) veliaht durumuna geldi, sarayda gözetim altında yaşamak zorunda kaldı. Kendisinden önceki iki padişahın tahttan indirilmiş olmasından dolayı endişe içinde bulunan II. Abdülhamid kardeşinin sarayda kendi yakınlarından başkasıyla görüşmesini yasakladı. Bu kapalı ve korkulu hayat onu oldukça etkiledi. Abdülmecid'in daha önce tahta çıkan iki oğluna (V. Murad, II. Abdülhamid) benzer şekilde bir darbe sonucu tahta oturdu. Otuzbir Mart Vak'ası'nın ardından İttihat ve Terakkî'nin çoğunlukta olduğu Meclisi Umûmî-i Millî, bir taraftan Abdülhamid'i tahttan indirirken diğer taraftan veliaht Reşad Efendi'nin tahta çıkarılmasına karar verdi (27 Nisan 1909). Ayrıca meclis, isyanı bastıran Hareket Ordusu'nun İstanbul'a girişini şehrin ikinci fethi sayarak yeni padişaha Beşinci Mehmed unvanının verilmesini kararlaştırdı.

V. Mehmed, aynı gün Harbiye Nezâreti'nde yapılan biat merasiminde asıl hürriyetin ilk padişahı olmaktan iftihar ettiğini, bütün Osmanlılar'la birlikte meşrutiyetin ve kutsal saltanat makamının hizmetinde bulunduğunu söyledi. Şeriatı, Kānûn-ı Esâsî'yi, meşrutiyet usulünü, milletin haklarını ve vatanın menfaatlerini koruyacağına dair yemin etti. Biat merasiminden sonra bütün emel ve arzusunun devlet ve milletin refah ve saadeti olduğunu bildirdi. Usulen istifasını sunan Sadrazam Ahmed Tevfik Paşa'nın isteğini kabul etmedi. Kendisiyle birlikte çalışacağını söyleyerek baş mâbeyincilik ve baş kitâbete tayin yapılmasını istedi. Meclis üyelerinin tamamı biat merasiminde bulunmadığı için yemin töreni Meclisi Millî'de tekrar edildi

(20 Mayıs 1909). Beşinci Mehmed unvanıyla tahta çıkarıldığı halde halk tarafından Sultan Reşad olarak adlandırıldı.

Tahta çıktığı vakit altmış beş yaşında olan Sultan Reşad'ın dokuz yıllık hükümdarlık dönemi büyük buhranlar içinde geçti. On defa hükümet değişikliği oldu. Her hükümet buhranlı bir devrede iş başına geldi ve yine bir buhran sonucu iktidardan ayrıldı. V. Mehmed bu buhranları önleyecek veya yön verecek siyasî bilgi ve tecrübeye sahip değildi. Ayrıca anayasaya göre yürütme organının başı sadrazamdı. Sadrazam ve kurduğu hükümet yasama meclisine karşı sorumlu idi ve Meclisi Meb'ûsan'ın güvenine sahip olduğu müddetçe yerinde kalabilirdi. Padişahın sadrazamı tayin yetkisi olduğu halde icradan sorumlu değildi. Bu sebeple padişahın siyasî rolü zayıflamış ve saray siyasî hayatın odağı olmaktan çıkmıştı. Siyasî hayatın odağı âdeta İttihat ve Terakkî'nin genel merkeziyle sadrazam ve kabinesine devredilmişti. Nitekim daha tahta çıktığı günden itibaren bu husus görülmeye başlandı. İstanbul'u kontrolü altında tutan Hareket Ordusu'nun diktatör kumandanı Mahmud Şevket Paşa biat merasimi sırasında eski padişahı Selânik'e sürmüştü. Bundan ne padişahın ne de sadrazamın haberi vardı. Ertesi gün haberi Fransız elçisinden öğrenen sadrazam (Türkgeldi, s. 35), durumu padişaha bildirmek için saraya gittiğinde saray görevlilerinin de götürüldüğünü öğrendi. Padişahın âdeta yalvarırcasına görevde kalmasını istediği Ahmed Tevfik Paşa İttihatçılar'ın baskıları neticesinde istifa etti. Yerine onların istediği Hüseyin Hilmi Paşa getirildi (5 Mayıs).

Bu sırada II. Meşrutiyet'in ilânıyla birlikte bütün ülkede başlamış olan huzursuzluk sürüyordu. Bunun asıl kaynağı, anayasa ile yönetilme konusunda çeşitli Osmanlı unsurları arasındaki fikir ayrılıklarıydı; hatta bu durum ülkenin çeşitli yerlerinde ayaklanmaların çıkmasına yol açmıştı. Halkla konuşmak ve ülkesini yakından tanımak isteyen padişah sık sık İstanbul içinde gezilere çıkıyordu. Sadrazam ve bazı nâzırlarla birlikte Bursa ve İzmit'i ziyaret etti. Burada din ve ırk farkı gözetmeksizin halkın çeşitli kesimleriyle görüştü. Okullara ve hayır kurumlarına bağışlarda bulundu. Bu gezileri dolayısıyla özel olarak bastırılan paralardan hediyeler dağıttı. Meclisi Meb'ûsan'ın ikinci yasama yılını açış nutkunda (18 Kasım 1909) bu gezilerinden edindiği intibaları anlattı. Bütün vatan evlâtlarında Osmanlı kardeşliği fikrinin güçlendiğini görmekten duyduğu memnuniyeti dile getirdi. Ona göre bu, hak ve vazifede eşitliği sağlayan anayasanın ve

meşrutî idarenin tabii bir sonucu idi. Meşveret ve meşrutiyetin şeriatın ve aklın emrettiği sâlim bir yol olduğunu belirten padişah memleketin iç işlerinde endişe edilecek bir durum olmadığını, bazı yerlerde görülen küçük olayların da meşrutiyetin nimetleri görüldükçe ortadan kalkacağını söylüyordu.

Meşrutiyetin ilânını sağlayan ve siyasî hayatın odağı haline gelen İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin (Partisi) ülke yönetimi konusunda hiçbir hazırlığı yoktu. Bazı kimseler hürriyet ve meşrutiyet perdesi arkasına gizlenerek şahsî çıkarlarını sağlamaya çalışıyorlardı. İktidara sahip olanlar da bunlarla iş birliği yapmak zorunda kaldıkları için ülkede arzu edilen istikrarlı ve âdil düzen kurulamadı. Fırkacılık zihniyetiyle hareket eden İttihatçılar istemediklerini ve kendilerinden olmayanları istifaya zorlayarak yerlerine adamlarını yerleştirdiklerinden ülke yönetimi bilgisiz ve tecrübesiz kişilerin eline geçti. Anayasa çerçevesinde hükümdarlık etmeye çalışan Sultan Reşad, anayasaya dayanan veya dayanır görünen iktidarların tekliflerini onların telkinleri doğrultusunda yerine getirme gayreti içinde oldu. İttihatçılar'ın tahakkümüne dayanamayarak istifa eden Hüseyin Hilmi Paşa'nın yerine yine onların isteğiyle Roma büyükelçisi İbrâhim Hakkı Bey tayin edildi (12 Ocak 1910). Vezâret pâyesi verilip sadârete getirilen İbrâhim Hakkı Paşa fırkacı olarak tanınmıyordu. Kamuoyunu teskin etmek için "adl ü ihsan" politikası izleyeceğini söyleyen paşa selefinden daha fazla İttihatçılar'a teslim oldu. İttihatçılar'ın ülke ve dünya gerçekleriyle bağdaşmayan uygulamaları, Arnavutluk'tan Yemen'e kadar ülkenin pek çok yerinde ayaklanmaların çıkmasına sebep oldu. Arnavutluk isyanının şiddet kullanılarak bastırılması huzursuzluğu daha da arttırdı. Balkan devletlerinin millî kiliselerini kurup Rum-Ortodoks kilisesinden ayrıldıkları günden beri Rumeli'de bulunan kilise ve mekteplerin aidiyeti meselesi devam ediyordu. İttihatçılar, Abdülhamid'in Balkan devletlerinin Türkiye'ye karşı ittifakını önlemek için ustaca kullandığı bu meseleyi bir kanunla hallettiler (3 Temmuz 1910). Fener Rum patriği padişahı ziyaret ederek kanunu tasdik etmemesini istedi. Fakat padişah hıristiyan unsurlar arasındaki ihtilâfı ortadan kaldıracağına inandığı kanunu onayladı. Böylece Balkan devletlerinin Osmanlı Devleti'ne karşı birleşmesinin yolu açılmış oldu. Bu da Balkan Harbi'nin çıkmasına sebep oldu. Balkanlar'da karışıklıkların tekrar başlaması üzerine İttihatçılar, bölge halkını sakinleştirmek ve yeniden devlete kazandırmak ümidiyle padişahı Rumeli gezisine çıkardılar (5-26

Haziran 1911). Sadrazam ve bazı hükümet üyelerinin de katıldığı gezi Çanakkale, Selânik, Üsküp, Priştine, Kosova ve Manastır şehirlerini kapsıyordu. Padişah, gerek buralarda gerekse yol boyunca geçtiği yerlerde coşkun tezahüratla karşılandı. Din ve milliyet farkı gözetmeksizin her kesimden halkla görüştü, hayır kurumlarına bağışlarda bulundu. Bu gezi hâtırasına basılan paralardan hediyeler dağıttı. Murad Hudâvendigâr'ın türbesinin bulunduğu Kosova sahrasında kalabalık bir cemaatle birlikte cuma namazı kıldı.

Sultan Reşad'ın Rumeli gezisinin çeşitli unsurlar ve bilhassa Arnavutlar üzerinde olumlu etkisi oldu. Ancak padişahın hükümete karşı pek etkili olamaması ve İttihatçılar'ın da bundan yararlanamaması yüzünden Rumeli'de karışıklıklar yeniden başladı. İttihat ve Terakkî'nin tekelci ve tahakküm edici uygulamaları meclis içinde bu partiden kopmaları hızlandırdı ve mecliste bir muhalif grup oluştu. Basında bunların yeni bir parti kurduğu ve başına da İttihat ve Terakkî'nin kurucularından olan Miralay Sâdık Bey'in getirildiği haberleri çıktı. Sadrazamın istifa tehdidinde bulunması üzerine padişah Sâdık Bey'i Selânik'e sürdü.

İbrâhim Hakkı Paşa hükümetinin yanlış uygulamalarından biri de Trablusgarp-Bingazi vilâyetindeki asker sayısını azaltmasıdır. Roma büyükelçiliğinden gelen Hakkı Paşa'nın II. Abdülhamid'in bölgede eskiden beri emelleri bulunan İtalya'ya karşı tahkim ettiği bu vilâyeti askersiz, valisiz ve kumandansız bırakması İtalya'yı harekete geçirdi. Trablusgarp'ın tahliyesini ve teslimini isteyen İtalya (28 Eylül 1911) 29 Eylül'de Osmanlı Devleti'ne savaş ilân etti. Olayın sorumluluğunu kabul eden İbrâhim Hakkı Paşa aynı gün istifa etti. İtalya, Afrika'da son Osmanlı toprağı olan Trablusgarp-Bingazi'yi ilhak ettiğini açıkladı (5 Ekim).

II. Abdülhamid döneminde yedi defa sadrazamlık yapan Meclisi A'yân Başkanı Said Paşa (Küçük) sekizinci defa sadârete getirildi (30 Eylül 1911). Muhalefet ve muhalefeti destekleyen basın İbrâhim Hakkı Paşa'nın Dîvân-ı Âlî'de hesap vermesini istiyordu. Trablusgarp mebuslarının verdiği teklif İttihatçılar tarafından engellenince muhalefetin partileşmesi hızlandı. Hürriyet ve İtilâf Fırkası kurularak (21 Kasım 1911) Damad Ferid Paşa başkanlığa, Sâdık Bey başkan yardımcılığına getirildi. Mecliste bulunan 105 muhalif mebustan yetmişinin yeni partiye katılması, İstanbul'da yapılan

(11 Aralık) ara seçimi de bir oy farkla bu partinin kazanması İttihatçılar'ı korkuttu. Padişah iradesiyle meclisi feshettirmek istediler. Ancak anayasanın 35. maddesine göre padişaha ait olan fesih hakkını daha önce meşrutiyet için tehlikeli bularak değiştirmişlerdi. Said Paşa, fesih hakkının yeniden padişaha verilmesi için anayasanın 35. maddesinin değiştirilmesini meclise teklif etti. Muhalefet teklifi engelleyince de görevinden ayrıldı (30 Aralık 1911).

Sultan Reşad her şeye rağmen Said Paşa'nın sadârette kalmasını arzu ediyordu. Hürriyet ve İtilâf Fırkası'ndan bir heyet, padişahı ziyaret edip anayasanın 35. maddesinde değişiklik yapılarak fesih hakkının tekrar padişaha verilmesine karşı olmadığını, ancak Said Paşa'nın sadârette kalmasını istemediklerini bildirdi. Padişah ise meclisteki bütün mebusları milletin temsilcileri oldukları için eşit saydığını ve milletvekillerine karşı tarafsız bir meşrutiyet hükümdarı olduğunu ifade etti. Tek arzusunun memleketin mutluluğu, ilerlemesi ve korunması olduğunu söyleyen padişah sadrazamı tayin etme hakkının kendisine ait bulunduğunu hatırlattı (Lutfi Simavî, s. 274). Meclisi Meb'ûsan Başkanı Ahmed Rızâ Bey'i saraya davet edip muhalefetin anayasa değişikliği konusundaki düşüncelerini aktardı ve bundan yararlanılarak mecliste partiler arasında bir uzlaşma yolunun aranması gerektiğini bildirdi. Saltanata ve kendisine saygı ve güveni olduğunu belirten muhalefetin kendisinin vekili olan sadrazama da güvenmesi gerektiğini söyledi. Ayrıca 35. maddenin değiştirilmesinden endişe edilmemesini ve meclislerin feshedilmeyeceğinin mebuslara duyurulmasını istedi. Meclisi A'yân Başkanı Gazi Ahmed Muhtar Paşa da padişahla görüşüp memleketi felâkete sürüklemekle suçladığı Said Paşa'nın sadârete getirilmemesini bildirdiyse de padişah Said Paşa'yı dokuzuncu ve sonuncu defa sadârete tayin etti (31 Aralık 1911). Said Paşa anayasının 35. maddesiyle ilgili değişiklik teklifini tekrar gündeme getirdi. Muhalefet tarafından yine engellenince anayasanın 7. maddesi gereği, Meclisi A'yân'ın oluru alındıktan sonra padişah iradesiyle Meclisi Meb'ûsan feshedildi (18 Ocak 1912). Böylece bir taraftan İbrâhim Hakkı Paşa hükümeti Dîvân-ı Âlî'ye gitmekten kurtarılırken bir taraftan da II. Meşrutiyet'in ilk gerçek çok partili dönemi sona erdirilmiş oldu. İttihat ve Terakkî'nin baskısı altında yapılan ve "sopalı seçim" olarak adlandırılan seçimlerde Hürriyet ve İtilâf Fırkası tasfiye edildi. İkinci yasama dönemine başlayan (18 Nisan 1912) meclisteki mebusların on beşi hariç tamamı

İttihat ve Terakkî'ye mensuptu.

Başşehirde anayasa değişikliği, meclisin feshi ve seçimlerle uğraşıldığı sırada Trablusgarp'ta savaş devam ediyordu. İtalya, Ege adalarını işgal ettikten (24 Nisan - 20 Mayıs 1912) sonra İstanbul'u tehdide başladı. Bu sırada Balkan devletleri de Osmanlı Devleti'ne karşı savaş hazırlığına giriştiler. Arnavutluk isyanı yeniden alevlendi. İsyanı bastırmakla görevli ordu içindeki bir grup subay vaktiyle İttihatçılar'ın yaptığı gibi silâhlarıyla dağa çıkarak isyan etti. Kendilerine "Halaskârân" veya "Halaskâr Zâbitân" adını veren bu grup İstanbul'daki temsilcileri vasıtasıyla hükümete bir muhtıra verdi. Muhtırada meclisin feshi ve Kâmil Paşa başkanlığında tarafsız bir hükümet kurulması isteniyor, aksi takdirde yönetime el konulacağı ifade ediliyordu. Harbiye Nâzırı Mahmud Şevket Paşa hemen istifa etti (9 Temmuz 1912). Onu diğer nâzırlar takip edince Said Paşa meclisten güvenoyu istedi ve meclis güven oyu verdiği halde ertesi gün istifa etti (16 Temmuz 1912). Bu istifayla birlikte iktidar İttihatçılar'ın elinden çıkmış oldu.

Sultan Reşad önce sadârete Ahmed Tevfik Paşa'yı getirmeyi düşündüyse de paşa mevcut meclis feshedilmeden görevi kabul edemeyeceğini bildirdi. Bu sırada bazı askerî şura üyeleri padişahı ziyaret ederek askerde disiplin kalmadığını, Arnavutluk isyanının giderek büyüdüğünü, Halaskârân meselesinin ciddi boyutlara ulaştığını bildirip acele tedbir alınmasını istediler. Padişah da ertesi gün orduya hitaben bir beyannâme yayımladı (19 Temmuz 1912). Burada tecrübeli ve tarafsız kişilerden yeni bir hükümet kurulacağını açıklıyordu. Anayasaya ve saltanat hukukuna aykırı taleplerde bulunan bazı subayların politika ile uğraşmaktan vazgeçmeleri gerektiğini, askerlikle bağdaşmayan bu gibi davranışların ihanet sayılacağını bildiriyordu. Padişah, ilk defa parlamenter sisteme uygun olarak hükümet bunalımını çözmek için ilgili kişilerle görüşmelere başladı. Kâmil Paşa ile Gazi Ahmed Muhtar Paşa'nın isimleri ortaya çıktı. Daha çok Kâmil Paşa üzerinde durulmaktayken çeşitli kimselerin fikri alınarak nihayet asker üzerindeki nüfuzundan dolayı orduya bir düzen verebileceği ümidiyle Gazi Ahmed Muhtar Paşa'yı sadârete getirdi (22 Temmuz 1912).

Meşrutiyet döneminin ilk asker kökenli sadrazamı olan Ahmed Muhtar Paşa, tarafsız kişilerden kurduğu kabinesine üç eski sadrazamı aldığı için bu

hükümete halk “büyük kabine” adını verdi. İttihat ve Terakkî’nin, meclisteki ezici çoğunluğuna rağmen iktidarı kaybetmesi ve tarafsız hükümet karşısında muhalefete düşmesi 1908’den beri oluşan siyasî hayatın dengesini bozdu. Bunun çok acı sonuçları Balkan Harbi sırasında görüldü. Ahmed Muhtar Paşa, ilk iş olarak uzun süredir yürürlükte bulunan sıkıyönetim idaresine son verdi (23 Temmuz). Arkasından Meclisi A‘yân’dan aldığı “tefsir” kararıyla padişaha Meclisi Meb‘ûsan’ı feshettirdi (4 Ağustos).

Balkan Harbi’nin başlaması üzerine (8 Ekim) İtalya ile Uşi Antlaşması’nı imzalayan hükümet (18 Ekim) Trablusgarp-Bingazi’nin yitirilmesini kabul etti. Ordu içindeki partizanlık Balkan Harbi’nde de ağır yenilgilere sebep oldu. Ege adaları ve Edirne’ye kadar bütün Rumeli elden çıktı. Bu durum karşısında padişah Gazi Ahmed Muhtar Paşa’yı istifa ettirerek (29 Ekim) Kıbrıslı Kâmil Paşa’yı sadârete getirdi. Kâmil Paşa, Meclisi Meb‘ûsan kapalı olduğu için sarayda bir meclisi umûmî topladı. Danışma mahiyetindeki bu meclise Mahmud Şevket Paşa mazeret bildirip katılmadı. Şehzadeler ise dinleyici olarak bulundular. Kâmil Paşa savaşın zararlarını en aza indirme gayreti içinde iken iki ay yirmi beş gün sonra kanlı bir askerî darbe sonucu istifa ettirildi (23 Ocak 1913). Enver Bey’in yönettiği bu

darbe “Bâbıâli Baskını” olarak tarihe geçti. Darbe ile iktidarı ele geçiren İttihatçılar padişaha baskı yaparak Mahmud Şevket Paşa’yı sadârete getirdiler. Mahmud Şevket Paşa da bu görevde kaldığı dört ay on dokuz gün boyunca durumu düzeltemedi. Kâmil Paşa’yı ihanetle suçlayan ve Edirne’yi kurtarmak vaadiyle iktidarı ele geçiren İttihatçılar, Londra Antlaşması’nı imzalayıp (30 Mayıs) Edirne dahil bütün Rumeli’yi Balkan devletlerine terkettiler. Mahmud Şevket Paşa da bir suikast neticesinde öldürüldü (11 Haziran 1913).

Padişah Hüseyin Hilmi Paşa’yı sadârete getirmek istedi. Fakat İttihatçılar, arzularını kolayca yaptırabileceklerini ümit ettikleri Hariciye Nâzırı Said Halim Paşa üzerinde ısrar ediyorlardı. Padişah da mecburen Halim Paşa’yı sadârete getirdi (12 Haziran). Tamamen İttihatçılar’dan oluşan hükümetin ilk icraatı dîvânıharpler kurarak Mahmud Şevket Paşa suikastı zanlılarını yargılamak oldu. Yargılamalar âdeta muhalefetin tasfiyesi şekline dönüştü. Muhaliflerden 350 kişi tutuklanıp Sinop’a sürüldü. On iki kişiye idam

cezası verildi. Bunlar arasında suçsuz olduğunu söyleyen Damad Sâlih Paşa da bulunuyordu. Padişah Sâlih Paşa'yı kurtarmak istediyse de İttihatçılar'ın tehdidi karşısında idam kararını onaylamak zorunda kaldı.

II. Balkan Harbi sırasında Edirne'nin geri alınması (21 Temmuz 1913) askerin nüfuzunu arttırdı. Bir grup subayın Enver Bey'i Harbiye nâzırı yapmak için harekete geçtiğini öğrenen Harbiye Nâzırı Ahmed İzzet Paşa istifa etti. Kaymakam (yarbay) rütbesinde bulunan Enver Bey Harbiye nâzırlığına getirildi (3 Ocak 1914). Cemal Bey de aynı şekilde terfi ettirilip Bahriye nâzırı oldu. Talat Bey ise Dahiliye nâzırı olarak kabinede bulunuyordu. Böylece Talat-Cemal-Enver üçlüsü hükümette tek söz sahibi durumuna gelmiş oldu. İttihat ve Terakkî hâkimiyeti altında yapılan (Mayıs 1914) seçimlerden sonra meclis padişahın da katıldığı bir merasimle çalışmalarına başladı. Bu sırada Said Halim Paşa'nın hiçbir iktidar gücü kalmamıştı. Padişah da Talat-Enver-Cemal üçlüsünü muhatap alıyor ve işlerini onlarla görüyordu. Padişahın yaptığı bazı tayinler bu üçlü tarafından geri çevriliyordu. Almanya ile gizli ittifak yaptıkları gün (2 Ağustos 1914) meclis beş aylık bir ara tatiline girdi. Tatil sırasında bu üçlü grup partinin ve kabinenin bazı üyelerinin haberi olmadan ülkeyi savaşa soktu (11 Kasım 1914).

Sultan Reşad, hiç istemediği halde bu oldu bitti karşısında aynı gün bir beyannâme neşrederek İtilâf devletlerine (İngiltere, Rusya ve Fransa) karşı savaş ilânını duyurdu. Ayrıca "cihâd-ı ekber" beyannâmesiyle bütün müslümanların ordunun yanında savaşa katılmasını istedi. Padişah savaşın sebebini bu üç devletin kışkırtıcı tutumlarına bağlıyor ve bunların zalimane idareleri altında inlettikleri milyonlarca müslümanın mânen bağlı olduğu hilâfete karşı besledikleri kötü emellerinden vazgeçmediklerini bildiriyordu. Cihâd-ı ekber ile Osmanlı hükümdarının hem padişahlığına hem halifeliğine yönelik saldırıların sona ereceği ümidini dile getiriyordu. Meclisin açılışında da (14 Ocak 1915) İttihat ve Terakkî'nin diliyle durumu anlatan padişah, tarafsızlık ilân edildiği halde Rus donanmasının Osmanlı donanmasına saldırması karşısında savaş emri vermek zorunda kaldığını söylüyordu. Meclisler adına padişahın nutkuna verilen cevapta hükümete ve orduya teşekkür ediliyor, izlenen siyasetin devlet ve millet çıkarlarına uygun olduğu ifade ediliyordu. Meclislerin bu tutumu savaş kararını tasdik olarak kabul edildi ve savaşın sonuna kadar savaşa girme sorunuyla ilgili

bir tartışmaya mecliste rastlanmadı.

İstanbul bir ara işgal tehlikesiyle karşılaşınca hükümet Eskişehir'e taşınmaya karar verdi. Padişah da bu karara uyarak Eskişehir'e gitmek için hazırlıklara başladı. O sırada Beylerbeyi Sarayı'nda oturan ağabeyi II. Abdülhamid'i de götürmek istedi. Eski padişah teklifi kabul etmediği gibi Sultan Reşad'ın da gitmemesini tavsiye etti ve İstanbul terkedilecek olursa bir daha buraya dönülemeyeceğini söyledi. Meşihat fetvasıyla gazilik unvanı verilen padişah İstanbul'da kaldı. Meclisin 1916 yılı açılışında Çanakkale ve Irak cephelerinde elde edilen başarılardan duyduğu memnuniyeti dile getirdi. Fakat 1917 yılı açış nutkunda artık zaferlerden söz etmiyordu. Meclisin cevabî arzında da ilk defa "harb-i umûmî" yerine "istiklâl harbi" tabiri kullanılmıştı. İttihatçılar'la iyice arası açılan Said Halim Paşa istifa etti (3 Şubat 1917). Dahiliye Nâzırı Talat Bey'e vezâret rütbesi verilerek sadârete getirildi. Enver ve Cemal paşalar kabinedeki görevlerini korudular. Talat Paşa hükümeti Sultan Reşad'ın birlikte çalıştığı onuncu ve sonuncu hükümet oldu. Padişah bundan sonra âdeta sarayına kapandı ve sadece hükümetin istediği protokollerde göründü. Savaş dolayısıyla Türkiye'yi ziyaret eden müttefik devletlerin temsilcilerini kabul etti; Alman imparatorunu (Eylül 1917) ve Avusturya-Macaristan imparatorunu (Mayıs 1918) ağırladı.

Padişah uzun süredir şeker hastalığından şikâyetçiydi. Daha önce de prostat ameliyatı geçirmişti. Avusturya imparatoru için düzenlenen yoğun program onu yorduğundan rahatsızlığı daha da ilerledi. Ramazan ayının on beşinci günü gerçekleştirilen mûtat hırka-i saâdet ziyaretini güçlükle yapabildi (24 Haziran). Bundan sonra sarayına çekildi, vefatına kadar dışarı çıkmadı; baş kâtibinin getirdiği evrakı yatağında imzaladı. Hayatının büyük kısmı baskı altında geçen, saltanatı döneminde büyük buhranlar yaşayan V. Mehmed, Mondros Mütarekesi'nin imzalanmasını görmeden vefat etti (3 Temmuz 1918) ve Eyüp'te sağlığında yaptırdığı türbeye defnedildi (bk. MEHMED REŞAD TÜRBESİ). Sultan Reşad halim selim, merhametli, dindar ve nazik bir hükümdardı. Düzenli bir eğitim almadığı halde Doğu'ya ait kültürünün iyi olduğu ve Farsça bildiği söylenir. Genç yaşta Mevlevîliğe intisap ettiği için şehzadelik dönemini mesnevi okumakla geçirmiştir. Ayrıca Osmanlı tarihini ve ecdadının menkıbelerini okumayı severdi. Tasavvuf ve edebiyatla da ilgilenen padişah şiir de yazardı. Çanakkale zaferi üzerine

olan gazeli meşhurdur. Yazıldığı günlerde dilden dile dolaşan bu gazel bestelenmiş ve çeşitli şairler tarafından tahmis edilmiştir. Konya Karapınar'da kendi adını taşıyan bir camisi bulunmaktadır.

V. Mehmed Reşad meşrutiyet padişahlığını hiçbir şeye karışmamak şeklinde anladığından devlet işlerine hemen hiç

karışmazdı. Anayasanın padişaha tanıdığı yetkileri dahi kullanmak istemezdi. Bu konuda kendisini eleştirenlere, "Meşrutiyet idaresinde ben her işe karışacaksam biraderin suçu ne idi?" diye cevap verirdi (Danişmend, IV, 440). Fırkacılığı ve bilhassa İttihatçılar'ı sevmediği halde silik ve ürkek şahsiyeti sert sürtüşmelerin yaşanmasını önledi. Saltanatının büyük kısmı tamamen İttihatçılar'ın kontrolü altında geçti. İttihatçılar'a boyun eğmesini eleştirenlere de saltanatın bekası için böyle davranmak zorunda kaldığını, aksi halde İttihatçılar'ın cumhuriyet ilân edeceklerini söylüyordu (Mufassal Osmanlı Tarihi, VI, 3570). Siyasî eğitim ve tecrübeden yoksun olduğu için dinamik ve anarşik bir siyasî hayatın hakemi rolünü oynayamadı. Onun dönemi Osmanlı Devleti'nin devamını sağlamak için yapılan son deneme oldu ve bu deneme devletin dağılmasıyla son buldu. Bunun yanında millî birlik ve demokrasi fikri gelişti. Eğitimde, hukukta ve sosyal alanda önemli reformlar yapılarak millî Türk devletinin temelleri atıldı.

BİBLİYOGRAFYA

Meclisi A'yân Zabıt Cerîdesi, c. I, Devre 3, İçtimâ 1, Ankara 1989, tür.yer.; Meclisi Meb'ûsan Zabıt Cerîdesi, c. I-III, VII, Devre 1 ve 3, İçtimâ 1, 2, 3 ve 4, Ankara 1991, tür.yer.; Ruşen Eşref [Ünaydın], İki Saltanat Arasında, İstanbul 1334, s. 5-23; Mehmed Selâhaddin, Bildiklerim, Kahire 1334, tür.yer.; Lütfi Simavî, Osmanlı Sarayının Son Günleri (İstanbul 1340), (s.nşr. Şemsettin Kutlu), İstanbul, ts. (Hürriyet Yayınları), s. 15-369; Mahmud Muhtar, Maziye Bir Nazar (İstanbul 1341), (s. nşr. Erol Kılınç), İstanbul 1999, s. 125-266; Halid Ziya Uşaklıgil, Saray ve Ötesi, İstanbul 1940-41, I-III, tür.yer.; İbnülemin, Son Sadrıazamlar, I-IV, tür.yer.; Ali Fuat Türkgeldi, Görüp İşittiklerim (Ankara 1949), Ankara 1984, s. 33-137;

Yusuf Hikmet Bayur, Türk İnkılâbı Tarihi, Ankara 1943-67, II/1-4, tür.yer.; III/1-4, tür.yer.; Cemil Topuzlu, İstibdat-Meşrutiyet-Cumhuriyet Devirlerinde 80 Yıllık Hatıralarım (İstanbul 1951), İstanbul 1994, s. 141-148, 175-180; Tarık Zafer Tunaya, Türkiye'de Siyasal Partiler (İstanbul 1952), İstanbul 1989, III, 35-135; Danişmend, Kronoloji, IV, 380-440, 520-525, 557-560; Mufassal Osmanlı Tarihi, İstanbul 1963, VI, 3424-3570; Feroz Ahmad, İttihad ve Terakki: 1908-1914 (trc. Nuran Ülken), İstanbul 1971, tür.yer.; Meserret Diriöz, "Gazel-i Hümâyûn ve Tahmisleri", Birinci Millî Türkoloji Kongresi: 6-9 Şubat 1978, İstanbul 1980, s. 105-114; Mevlüt Çelebi, Sultan Reşad'ın Rumeli Seyahati, İzmir 1999, tür.yer.; Cüneyt Ölçer, Sultan Mehmed Reşad ve Sultan Mehmed Vahdeddin Dönemi Osmanlı Madeni Paraları, İstanbul, ts. (Yenilik Basımevi), s. 1-53; Takvîm-i Vekāyi', sy. 390, İstanbul 1325, s. 5; "Sultan Mehmed Reşad'ın Nutuk'u", SM, III/63 (1325), s. 161-162; Mehmed Reşad, "Beyannâme-i Hümâyun", SR, IX/215 (1328), s. 139; a.mlf., "Vesâik-i Târîhiyye, Muhtariyet Fermanı", a.e., IX/216 (1328), s. 158-159; Nahid Sırrı Örik, "Meşrutiyetin İlk Padişahı", Tasvîr, İstanbul 23 Mart 1948; a.mlf., "5. Sultan Mehmed'e Aid Hatıralar", a.e., 30 Nisan 1948; a.mlf., "5. Sultan Mehmed İçin Son Sözler", a.e., 17 Mayıs 1948; "Balkan Harbi Arefesinde Sultan Reşad'ın Rumeli Seyahati", Hayat Tarih Mecmuası, III/2 (26), İstanbul 1967, s. 26-31; Enver Ziya Karal, "Mehmed V", İA, VII, 557-562; A. J. Mango, "Meḥemmed V Res̲h̲ād", EI² (İng.), VI, 983-984; İsmet Parmaksızoğlu, "Reşad, V. Sultan Mehmed", TA, XXVII, 289-291.

Cevdet Küçük

MEHMED VI

(محمد)

(1861-1926)

Son Osmanlı padişahı (1918-1922).

4 Ocak 1861'de Dolmabahçe Sarayı'nda doğdu. Babası Sultan Abdülmecid, annesi Gülistü Kadınefendi'dir. Altı aylıkken babası, dört yaşında iken annesi öldüğünden üvey annesi Şâyeste Hanım tarafından büyütüldü. Özel hocalardan ders alarak ve Fâtih Medresesi'nde verilen bazı derslere devam ederek kendini yetiştirdi. Ağabeyi II. Abdülhamid'in hediye ettiği Çengelköy'deki köşke yerleşti ve padişah oluncaya kadar burada yaşadı. Veliaht Yûsuf İzzeddin Efendi'nin intiharı üzerine (1 Şubat 1916) resmen Osmanlı tahtının vârisi ilân edildi. Avusturya-Macaristan imparatorunun cenazesinde (1916) ve Alman imparatorunun davetinde (1917) padişahı temsil etti. Sultan Mehmed Reşad vefat edince (3 Temmuz 1918) VI. Mehmed adıyla tahta çıkarıldı. Ancak daha çok Sultan Vahdeddin (Vahîdeddin) olarak anıldı.

Millî Meclis huzurunda yemin ettikten sonra Talat Paşa hükümetini görevinde bırakan VI. Mehmed ilk iş olarak sarayda özel bir kurmay teşkilâtı kurup savaşı buradan izledi. Kıtlık ve pahalılıkla mücadele edileceğini açıkladı. Ayrıca savaş alanı dışındaki sıkıyönetim mahkemelerinin kaldırılmasını istemesi halk arasında memnuniyet uyandırdı. Ancak savaş iyi gitmiyordu. Filistin ve Suriye elden çıkmış, Anadolu tehdit altına girmişti. Padişahın fahrî yaveri unvanı verilmiş olan Mustafa Kemal Paşa padişaha çektiği telgrafta barıştan başka yapılacak bir şey kalmadığını bildirdi (7 Ekim 1918).

Padişah İttihatçı hükümetin istifasını istedi ve Ahmed Tevfik Paşa'yı hükümeti kurmakla görevlendirdi. Meclisin yeni yasama yılını açış nutkunda Wilson prensiplerine göre barış için başvurulduğunu, devletin şeref ve haysiyetine yakışır bir barış istediğini, vatanın çok kıymetli

yerlerinin işgal edilmediğini, ordunun kahramanca başladığı görevini şerefle tamamlayacağı inancında olduğunu söyledi. Padişaha bir telgraf gönderen Mustafa Kemal Paşa, hükümeti Ahmed İzzet Paşa'nın kurmasını ve kendisinin de Harbiye nâzırı yapılmasını istedi. Padişah da hükümeti kurma görevini yaveri Ahmed İzzet Paşa'ya verdi (14 Ekim 1918). Harbiye nâzırlığını kendi üzerine alan Ahmed İzzet Paşa, kabineye Mustafa Kemal Paşa'nın grubundan Rauf (Orbay) ve Fethi (Okyar) beyleri de aldı. Padişah mütareke heyetinin başına eniştesi Damad Ferid Paşa'yı getirmek istiyordu. Sadrazam buna karşı çıktı ve Bahriye Nâzırı Rauf Bey'in başkanlığındaki Türk heyeti Mondros Mütarekesi'ni imzaladı (30 Ekim).

Saltanatının daha dördüncü ayını bile doldurmadan zor duruma düşen VI. Mehmed zaman kazanmaya çalıştı. Devletin içinde bulunduğu durumdan kurtulabilmesinin ancak İngiltere ve Fransa'nın kazanılmasıyla mümkün olabileceğine inandığından İngiliz dostluğu ve Fransız yakınlığı politikasını benimsedi. İtilâf devletleri ısrarla savaş suçlularının cezalandırılmalarını istiyorlardı. Padişaha göre bu suçlar ne ölçüde İttihatçılar'ın sırtına yüklenirse o ölçüde İtilâf devletlerinin gözünde temize çıkılabilir, böylece Osmanlı Devleti için şartları daha hafif bir barış antlaşması yapılabilirdi. İttihat ve Terakkî Partisi ileri gelenlerinin gizlice yurt dışına kaçmasına (2/3 Kasım gecesi) göz yumduğu ileri sürülen ve İttihatçılar'ın devamı gibi görülen bir hükümetle İstanbul'a gelmeye hazırlanan İtilâf devletleri temsilcilerinin karşılanmasını uygun görmediğinden İttihatçı nâzırların değiştirilmesini istedi. Padişahın bu müdahalesini anayasaya aykırı bulan Ahmed İzzet Paşa hükümeti toptan istifa etti (8 Kasım).

VI. Mehmed, yetmiş üç yaşındaki dünürü Tevfik Paşa'ya tarafsız kişilerden yeni bir hükümet kurdurdu. İki gün sonra da altmış gemiden oluşan İtilâf devletleri donanması büyük gövde gösterileriyle İstanbul'a geldi (13 Kasım). Tevfik Paşa hükümetinin meclisten güven oyu almasından sonra basına bir demeç veren padişah, savaş sırasında yaşananların sorumluluğunun halka değil İttihat ve Terakkî yönetimine ait olduğunu, İngiltere ile dostluğun devamı için bütün gücüyle çalışacağını bildirdi. Hükümetten de İttihatçılar'ı yargılamak üzere hemen olağan üstü bir mahkeme kurulmasını istedi.

Hükümet de “Dîvân-ı Harb-i Örfî”lerin kurulmasına karar verdi. Meclisi Meb‘ûsan, anayasaya göre olağan üstü mahkeme kurma yetkisinin kendilerine ait olduğunu ileri sürerek karşı çıktı. Bunun üzerine VI. Mehmed, bu olağan üstü dönemden parlamenter sistemle çıkılabileceğine inanmadığından anayasanın kendisine verdiği yetkiye dayanarak Meclisi Meb‘ûsan’ı feshetti (21 Aralık 1918). Anayasaya göre dört ay içinde yenilenmesi gereken seçimleri de ülkenin işgal altında olduğu gerekçesiyle barıştan sonraya erteledi. Onun mutlakiyete yönelmesinde dış gelişmelerin de etkisi büyüktü. Müttefiklerinden Bulgaristan kralı oğlu lehine tahtını terketmişti. Alman imparatoru tahtından feragat etmiş ve Cumhuriyet kurulmuştu. Avusturya-Macaristan imparatoru da tahttan çekildiği için Avusturya ve Macaristan cumhuriyetleri ortaya çıkmıştı. Padişahın korkusu İstanbul’un elden çıkması, hilâfet ve saltanatın kaldırılması idi. Gayri resmî temaslarla İngilizler’in dostluğunu ve desteğini sağlamak istedi. İstanbul’daki İngiliz temsilcilerinin raporlarında ifade edildiğine göre İngiltere’den Türkiye’nin yönetimine el koymasını bile talep etmişti. İngilizler’in İttihatçılar konusundaki baskılarına karşı İttihatçılar’dan kendisinin de çok çektiğini, İttihat ve Terakkî’ye karşı elinden geleni yapacağını, İngilizler’in istediği kişileri tutuklatıp yargılamaya hazır olduğunu, ancak bir ihtilâl sonucu tahtından, hatta hayatından olmaktan korktuğunu, bütün müttefiklerle dost olmayı arzu ettiğini ve İngiltere’den yardım beklediğini bildiriyordu. Elinde iki silâhı bulunduğunu, bunlardan birinin hilâfet, diğerinin İngiltere’nin yardımı olduğunu söyleyen padişah, İngiltere’nin kendisinin hilâfet sahipliğini desteklemeye niyeti olup olmadığını öğrenmek istiyordu.

Padişah, hükümetten İttihat ve Terakkî’ye sempati duyan üyelerin çıkarılması için Tevfik Paşa’yı istifa ettirerek yeniden hükümeti kurmakla görevlendirdi (13 Ocak 1919). İkinci Tevfik Paşa hükümeti onun çizgisine yakın isimlerden oluşuyordu. Padişah, tutuklamalara girişmeden önce Damad Ferid Paşa’yı İngiliz Yüksek Komiserliği’ne gönderip İttihatçılar’ı cezalandırmaya niyetli olduğunu, daha güçlü bir hükümet kurmayı düşündüğünü, fakat doğması muhtemel tepkiden çekindiğini, bu durumda İngilizler’in tepkisinin ne olacağını öğrenmek istediğini bildirdi. İngilizler herhangi bir bağlantıya girmekten kaçındılar. Diyarbekir eski valisi Reşid Bey’in hapishaneden kaçması (25 Ocak) İngilizler’in baskılarının artmasına sebep oldu. Daha önce Dahiliye Nâzırı İzzet Bey tarafından İngilizler’e

verilen altmış kişilik listenin otuzu tutuklandı. İngilizler yirmi üç kişinin kendilerine teslim edilmesini istediler.

Bu sırada İstanbul'a gelen Fransız Generali d'Esperey, padişahın ve hükümetinin oyalamalarından yakınarak bir tabur askerle saraya gidip istediklerini yaptırmakla tehdit etti. Sadrazamı ziyaret etmeden onu elçiliğe çağırdı. Türkiye'yi savaşa sokanlar hakkında sert uygulamaya girişilmediği takdirde Osmanlı Devleti'ne dair verilecek kararın ağır olacağını söyledi. Hükümet ise İngilizler'in teslimini istediği yirmi üç kişiyi veremeyeceğini bildirdi. Fransızlar tutuklanmasını istedikleri otuz altı kişilik bir listeyi hükümete verdiler. İtilâf devletleriyle anlaşabilecek bir hükümet kurmak isteyen padişah, Bâbıâli'ye gönderdiği tezkerede hükümetin üç buçuk aydır bir şey yapamamasından şikâyet etti. Padişahın sert üslûbu karşısında Tevfik Paşa istifa etti ve Damad Ferid Paşa sadârete getirildi (4 Mart 1919).

Hürriyet ve İtilâf Fırkası mensuplarından oluşan yeni hükümet, eski sadrazamlardan Said Halim Paşa dahil İttihat ve Terakkî'nin ileri gelenlerini tutukladı. Boğazlıyan Kaymakamı Kemal Bey'in yargılanması hemen sonuçlandırıldı ve idam cezası şeyhülislâmın fetvası, padişahın kararı imzalamasıyla Beyazıt Meydanı'nda infaz edildi. Türk halkının "millî şehid" unvanını verdiği Kemal Bey'in naaşının üniversite öğrencilerinin elleri üzerinde bayrağa sarılı olarak taşınması İtilâf devletlerinin sertleşmesine sebep oldu. Telâşa kapılan sadrazam padişahın ve kendisinin tek ümitlerinin Allah'tan sonra İngiltere olduğunu söylüyordu. Buna rağmen Bâbıâli'nin Paris Konferansı'na temsilci gönderme isteği reddedildiği gibi padişahın konuyu bir yetkiliyle görüşme isteği de geri çevrildi. İtilâf devletleri hükümetin her işine müdahale ediyordu. Öte yandan padişah, Anadolu ve Rumeli'ye şehzadelerin başkanlığında gönderdiği nasihat heyetleriyle halkı sakinleştirmeye çalışıyordu.

İtilâf devletleri, asayişin sağlanması için subayların Anadolu'daki birliklerin başına tayinine izin verdiler. Mustafa Kemal Paşa da Dokuzuncu Ordu müfettişliğine tayin edildi (30 Nisan). Görevi İngilizler'in şikâyet ettikleri asayişi sağlamaktı. Ancak kendisine verilen tâlimatnâmeye göre mülkî ve idarî personele de emir verme yetkisine sahipti. Ayrıca yetkileri sadece Dokuzuncu Ordu bölgesiyle sınırlı olmayıp bütün Anadolu'yu kapsıyordu. Padişah, İzmir'in işgali üzerine istifa eden Damad Ferid'e

ikinci hükümetini kurdurdu (19 Mayıs). Millî galeyanı teskin etmek için partilere ve saraya bağlı olmayan, milliyetçi ve namuslu tanınan on kişi kabineye sandalyesiz nâzır olarak alındı. Hükümet tutuklu bulunan yirmi üç milliyetçiyi serbest bıraktı. Daha önce İttihatçılar'ın tutuklanması durdurulmuş ve yargılanmaları ertelenmişti. Padişahın sarayda topladığı saltanat şûrasında (26 Mayıs) konuşanların tamamı, tam bağımsızlığı ve âcilen bir millet şûrası kurularak milletin mukadderatının bu olağan üstü şûraya havale edilmesini savundu. Bundan rahatsız olan İtilâf devletleri, Bekir Ağa Bölüğü'ndeki altmış yedi tutukluyu Malta'ya sürdüler (27 Mayıs). Müttefiklerin hükümeti Paris Konferansı'na davet etmesi üzerine İttihatçılar'ın yargılanmasına ve tutuklanmasına yeniden başlandı. Konferansa katılacak kişileri bizzat belirleyen padişah Damad Ferid Paşa'ya pek güvenmediği için Tevfik Paşa'yı da heyete dahil etti.

Yunan işgaline karşı Müdâfaa-i Hukuk cemiyetlerinin başlattığı silâhlı direniş giderek yayılıyordu. İngilizler millî akımların gerisinde İttihatçı ideolojinin olduğunu iddia ediyor, padişaha ve hükümete baskı yaparak Mustafa Kemal'in geri getirilmesini istiyorlardı. Bu sırada padişahın oturduğu Yıldız Sarayı'nda büyük

bir yangın çıktı (8 Haziran). Bütün eşyaları yanan ve canını zor kurtaran padişah, "Milletimin ocağı yanıyor, ben onu düşünüyorum; kendi evim yanmış, ne önemi var?" diyordu (Türkgeldi, s. 227). Veliaht Abdülmecid Efendi de padişaha bir yazı vererek, izlenen İngiliz taraftarı politikayı ve Damad Ferid Paşa'nın konferansa gönderilmesini eleştirdi (12 Haziran). Yazıyı ele geçiren İngilizler milliyetçilerin padişaha karşı bir darbe hazırlığı içinde bulundukları ve Yıldız Sarayı yangınının da bir suikast sonucu çıktığı şâyiasını yaydılar.

Siyasî eğilimlerini dışa vurma konusunda son derece ihtiyatlı davranan padişah Mustafa Kemal Paşa'yı geri getirme çabalarına ilgisiz kaldı. Hükümet bir genelgeyle Mustafa Kemal'in azlini ilân ettiği halde (23 Haziran) padişah sessiz kalmayı tercih etti. Üçüncü Ordu müfettişi imzasıyla padişaha telgraf çeken Mustafa Kemal Paşa hükümetin tutumundan şikâyet etmiş, zorlanırsa görevinden istifa edip milletin sinesinde kalarak mücadeleye devam edeceğini bildirmişti. Padişah da verdiği cevapta, İngilizler'in hükümete baskı yaparak kendisine haysiyet

kırıcı muamelede bulunmalarından çekindiğinden istifa edip İstanbul'a gelmesini doğru bulmamaktaydı. Azlini de uygun görmemekte, harbiyeden iki ay izin alarak durum belli oluncaya kadar istediği bir yerde dinlenmesini tavsiye etmekteydi.

İngiliz istihbaratı, Anadolu'da gelişen millî direnişin arkasında padişahın ve hükümetinin olduğunu yayıyordu. Samsun'da İngilizler'le Refet Bey arasında yaşanan gerginlik üzerine, İngilizler sert bir nota vererek Mustafa Kemal'in tutuklanıp İstanbul'a getirilmesini ve Refet Bey'in de azlini istediler. Padişah Erzurum'da bulunan Mustafa Kemal Paşa'ya bir telgraf çekti. Telgrafta İngilizler'in paşanın hemen İstanbul'a gelmesini istediklerini, kendisine haysiyet kırıcı bir muamelede bulunmayacaklarına dair garanti verdiklerini belirtti. Bu telgrafın cevabını beklemeden gönderdiği ikinci telgrafta ise Mustafa Kemal Paşa'nın Üçüncü Ordu müfettişliği görevinden azledildiğini ve İstanbul'a dönmesi gerektiğini bildiriyordu (8/9 Temmuz gecesi). Mustafa Kemal Paşa da padişahı ve hükümeti daha fazla sıkıntıya sokmamak için askerlik mesleğinden istifa ettiğini, sivil olarak millet ve padişah için çalışmaya devam edeceğini beyan etti.

VI. Mehmed, Samsun'daki olayla bir ilişkisinin olmadığını İngilizler'e ispat etme gayreti içine girdi. Amiral Calthorp'a özel bir haber göndererek (8 Temmuz), Aydın'ı mezbahaya çeviren Yunan mezaliminden şikâyet etti. Yunanlılar'ın taşkınlıkları durdurulmazsa Anadolu halkını tutmanın zorlaşacağını bildirdi. Ordusu terhis edildiği için düzeni koruyacak askerinin bulunmadığını, gidişin korkunç ve tehlikeli bir boyut kazandığını, felâketleri önlemede İngiliz hükümeti dışında bir ümit görmediğini söyledi.

Sadrazam Paris'ten hiçbir olumlu sonuç almadan İstanbul'a döndü (15 Temmuz). Ertesi gün padişaha bir lâyiha veren veliaht Abdülmecid Efendi, sadrazamın konferanstaki tutumunu, izlenen politikayı ve hükümetin millî harekete karşı tavrını şiddetle eleştirdi. Fakat padişah, bir türlü vazgeçemediği Damad Ferid Paşa'ya tarafsız kişilerden üçüncü hükümetini kurdurdu (20 Temmuz). Millî harekete sempati duyan Tevfik, Ahmed İzzet ve Ali Rızâ paşaları da sandalyesiz nâzır olarak tayin etti. Sadrazam bir genelge yayımlayıp Anadolu'da bir millî kongre toplanmasına karşı çıktı. İki gün sonra Mustafa Kemal Paşa'nın başkanlığında açılan Erzurum

Kongresi (23 Temmuz) padişaha bir bağlılık telgrafı çekerek çalışmalarına başladı. Kongre sadrazamın genelgesini eleştiren bir telgrafı saraya gönderdi. İngilizler hükümete bir nota verip (24 Temmuz) Mustafa Kemal Paşa'ya âsi muamelesi yapılmasını istediler. Sadrazam, uzun mücadelelerden sonra Mustafa Kemal Paşa ile Rauf Bey'in tutuklanarak İstanbul'a gönderilmesi konusunda hükümetten karar çıkartabildi (29 Temmuz). Buna karşı çıkan Ahmed İzzed Paşa istifa etti. Veliaht Abdülmecid Efendi, hemen saraya gidip Damad Ferid Paşa'yı körü körüne tuttuğu için padişaha hakaret derecesinde eleştirilerde bulundu. İngiliz Yüksek Komiserliği Müşteşarı Hohler'le görüşen Damad Ferid Paşa padişahın ve kendisinin şahsî güvenliklerinin ne olacağını sordu. Hohler de hükümetinin kendileriyle yakından ilgileneceğini söyledi. Ayrıca İtilâf devletleri Yunan ve İtalyan işgallerinin sınırlandırılacağını bildirdiler. Damad Ferid Paşa da Kuvâ-yi Milliye'yi dağıtmak için harakete geçti. Padişaha bizzat imzalattığı irade ile Mustafa Kemal Paşa'nın bütün nişanları geri alındığı gibi fahrî padişah yaverliği rütbesi de kaldırıldı (9 Ağustos). Hükümetin bu politikasını eleştiren Tevfik Paşa iki gün sonra istifa etti. Hükümet 4 Eylül'de başlayan Sivas Kongresi'ni dağıtmak istediyse de başaramadı. Mustafa Kemal ile padişah arasına âdeta aşılmaz bir duvar örüldü. Kuvâ-yi Milliye "meşrû" bir hükümet kuruluncaya kadar İstanbul'la ilişkilerini kestiğini duyurdu (11/12 Eylül gecesi). Anadolu ile İstanbul arasındaki ilişkilerin kopma noktasına gelmesi üzerine İngilizler hükümetin Kuvâ-yi Milliye ile anlaşmasını istediler. Mustafa Kemal'in Sivas'tan gönderdiği mektubu Müşir Fuad Paşa bizzat padişaha takdim etti (29 Eylül). Paşa millî bir hükümetin kurulmasını istiyordu. Padişah hemen hükümeti istifa ettirerek Ali Rızâ Paşa'yı sadârete getirdi (2 Ekim 1919).

Yeni hükümete Kuvâ-yi Milliye'ye karşı olan kimseler alınmadı. Erzurum ve Sivas kongrelerinde belirlenen Hey'et-i Temsîliyye'den Mersinli Cemal Paşa Harbiye nâzırlığına getirildi. İstanbul ile Anadolu arasında yirmi gündür kapalı bulunan telgraf bağlantısı yeniden açıldı. Mustafa Kemal Paşa padişahla haberleşme imkânına kavuştu. Hükümet bütün mesaisini Anadolu ile İstanbul'un uzlaştırılmasına hasretti. Amasya'da yapılan görüşmelerde (20-22 Ekim) başta seçimler olmak üzere her konuda anlaşma sağlanarak bir protokol imzalandı.

Ali Rızâ Paşa hükümetinden memnun olmayan müttefikler padişahın

korkularını tahrik etmek için İstanbul'un geleceğini tartışmaya başladılar. İngilizler Türkler'in İstanbul'dan çıkarılmasını istiyorlardı. Söylentilerden telâşa kapılan padişah İtilâf devletleri temsilcileriyle görüşmek istediyse de olumlu cevap alamadı. İngilizler'den ümidini kesince Amerikalılar'a yaklaşmak istedi. Bir Amerikan ajansına verdiği mülâkatta bir an önce barış istediğini, zira gecikmenin savaştan kötü olduğunu söylüyordu. Doğu'da istenilen barışın ancak Türkiye'nin bağımsızlığının devam ettirilmesiyle sağlanabileceğini ifade ediyordu.

Bu sırada yapılan seçimleri daha çok Kuvâ-yi Milliyeciler'in kazanması meclise karşı yoğun bir tepki ve isteksizlik doğurdu. Müttefikler seçimleri İttihatçılar'ın kazandığını, iptal edilebileceğini, bu takdirde doğabilecek sonuçları tartışıyorlardı. İtilâf devletlerinden çekinen padişah meclisin açılışını geciktiriyor, değişik kişilerle görüşerek bir çıkış yolu arıyordu. Konferanstan basına yansıyan haberlere göre başşehir Bursa veya Konya'ya nakledilecek, İstanbul sadece hilâfetin merkezi olacaktı. İstanbul'a gelmiş bulunan mebusların padişahı sıkıştırması sonucunda meclis açılabildi (12 Ocak 1920).

Padişah hastalığını bahane ederek açılışa katılmadı. Bir eleştiriye mâruz kalmamak için de sağlığıyla ilgili raporları gazetelerde yayımlattı. İngiliz istihbaratına göre padişah, Mustafa Kemal Paşa'nın temsilcisi Kara Vâsıf'la görüştükten sonra meclisin açılmasını emretmiş, İngilizler'in meclisi kapatmaları ihtimalinden dolayı da açılışa katılmamıştı.

Mustafa Kemal Paşa padişaha bir geçmiş olsun telgrafı çekti. O da cevap vererek teşekkür etti. Hakkâri mebusu Ahmed Mazhar Müfit'i (Kansu) kabul eden padişah Hey'et-i Temsîliyye'nin saltanat tacının pırlantaları olduğunu belirtti. Mustafa Kemal'i sordu ve kendisiyle konuşmaya hasret kaldığını söyledi. Vatanın kurtarılması konusunda fikrini öğrenmek istediği Mazhar Müfit Bey'in padişahın Anadolu'ya, hatta Bursa'ya kadar gitmesiyle meselenin halledileceğini bildirmesi üzerine sinirlenerek, "Ecdadımın pâyitahtından bana firar mı teklif ediyorsunuz?" diye bağırdı. Muhalif basın Anadolu'daki millî direnişin İstanbul'un geleceğini tehlikeye soktuğunu ileri sürüyordu. Aslında padişah bu hareketten siyaset düzleminde yararlanmayı umuyordu. İngiliz ajanları eğer İstanbul ve İzmir kaybedilecek olursa milliyetçilere, "Ne yaparsanız yapın, memleketi

kurtarabilirseniz ne âlâ!" denileceğini haber veriyorlardı.

Bu haberlerden telâşlanan müttefikler, Osmanlı askerlerinin Topkapı Sarayı ve Ayasofya çevresinden uzaklaştırılmasını, padişahı İttihatçı bir darbeden korumak veya Anadolu'ya kaçmasını önlemek için Yıldız Sarayı'nın göz altında bulundurulmasını kararlaştırdılar. Kuvâ-yi Milliye'yi destekleyen Harbiye Nâzırı Cemal Paşa ile Erkân-ı Harbiyye-i Umûmiyye Reisi Cevad Paşa'nın görevlerinden çekilmelerini istediler (20 Ocak). Padişaha da haber gönderip paşalar istifa etmezse tutuklanacaklarını bildirdiler. Hükümet ertesi gün paşaların istifalarının padişah tarafından kabul edildiğini bildirmek zorunda kaldı. Kuvâ-yi Milliye, İngilizler'in koruduğu Akbaş cephaneliğini basarak (26/27 Ocak) buna cevap verdi. Padişahın çıkardığı irade ile Mustafa Kemal'in madalyaları geri verildi (3 Şubat 1920). Millî hareketi destekleyen mebuslar Felâh-ı Vatan adıyla bir grup oluşturdular (6 Şubat). Meclis Mîsâk-ı Millî'yi kabul etti (17 Şubat).

Akbaş cephaneliğinden alınan malzemeyi geri isteyen müttefikler Türk birliklerinin Ege'de 3 km. geri çekilmesi taleplerini bir nota ile tekrarladılar (16 Şubat). Aynı gün Anzavur'u harekete geçirerek İstanbul'da büyük bir gövde gösterisinde bulundular (21 Şubat). Bu sırada yazılan İngiliz istihbarat raporları, milliyetçilerin aslında ihtilâlci olduğu görüşünün saray çevrelerinde de hâkim olmaya başladığını haber veriyordu. Ayrıca Damad Ferid Paşa'nın tekrar sadârete getirilmesinden söz ediliyordu. Fransız istihbaratı böyle bir durumda Anadolu'nun karışacağını söylüyordu. Meclis Damad Ferid Paşa'nın yüce divanda yargılanmasını kararlaştırmıştı. İstanbul'daki müttefik temsilcileri, sadrazamı ziyaret ederek Damad Ferid Paşa'nın yüce divana sevkini kabul edemeyeceklerini, ısrar edilirse fiilen müdahale edeceklerini bildirdiler (1 Mart). Ertesi gün Yunan ordusunu harekete geçirdiler. Müttefiklerin yoğun baskıları karşısında hükümet istifa etti (3 Mart 1920). Padişah Damad Ferid Paşa'nın hükümeti kurması fikrini benimsemedi. Görüşmeler sonunda Ali Rızâ Paşa çizgisinde bir hükümetin zorunlu olduğu kanaatine vararak Sâlih Paşa'yı sadârete getirdi (8 Mart). Sâlih Paşa'dan kabineye mebuslardan üye almamasını, seçtiği kişileri de önce saraya bildirmesini istedi. Paşa mebuslardan üye almamakla birlikte seçtiği kimseleri saraya danışmadı. Rauf Bey'e göre yeni hükümet Damad Ferid Paşa'ya zaman kazandırmak için sarayın bir tertibiydi. Damad Ferid Paşa tehlikesi hâlâ devam ediyordu. İngiliz istihbarat raporları da

milliyetçiler sırf kendilerinden oluşan bir hükümet istedikleri halde padişahın tarafsız bir hükümet kurmayı başardığını, müttefiklerin desteği olmadan Damad Ferid Paşa'yı görevlendirmeyeceğini yazıyordu.

İtilâf devletleri, padişahı sıkıştırmak için Londra Konferansı'nda almış oldukları (5 Mart) İstanbul'un işgali kararını uygulamaya koydular. Önce İstanbul'daki Rum ve Ermeniler'in katledileceği haberleri yayıldı. Arkasından İstanbul resmen işgal edilerek bütün resmî kurumlar ele geçirildi (16 Mart 1920). Milliyetçi liderler tutuklanıp Malta'ya sürüldü. Fransız Yüksek Komiserliği müsteşarı işgalle ilgili notayı ve resmî tebliği padişaha takdim etti. İstanbul işgal edilmekle birlikte idaresi Türkler'e bırakılıyordu. İşgalin amacının saltanatın nüfuzunu kırmak değil, aksine güçlendirmek olduğu belirtiliyordu. Türkler'i İstanbul'dan atmaya niyetli olmadıklarını, işgalin geçici olduğunu, fakat Anadolu'da bir karışıklık çıkarsa bu kararın değişebileceğini söylüyorlardı. Anadolu'ya da gönderilen resmî tebliğde herkesin işine gücüne bakması, Osmanlı Devleti enkazından yeni bir Türkiye kurmak isteyenlere kapılmamaları tavsiye ediliyordu. Saltanat merkezi İstanbul'dan padişahın vereceği emirlere itaat edilmesi isteniyordu. Buna uymayanların şiddetle cezalandırılacağı ifade ediliyordu. Padişah, başkâtibi aracılığıyla tebliği ve notayı üzüntüyle aldığını bildirdi. İtilâf devletleriyle iş birliğini her zaman arzu ettiğini, İstanbul'da belli başlı milliyetçi liderlerin tutuklanmasından rahatlık duyduğunu, müttefikler böyle bir karar almamış olsalardı bunu bizzat kendisinin yapmak zorunda kalacağını söyledi. Bildiride yer alan kendi yetkileriyle ilgili garantileri takdirle karşıladığını ifade etti.

İşgalciler padişaha açıkça destek verirken milliyetçileri mahkûm ediyorlardı. Altı aydır İstanbul ile Anadolu arasında oluşan yakınlığı bozmaya yönelik bu komplodan padişahın çok korktuğu anlaşılmaktadır. Nitekim daha önceden kararlaştırıldığı için meclisten bir heyeti kabul eden padişah, İngilizler'in her şeyi yapabileceklerini belirterek mebuslara konuşmalarına dikkat etmeleri tavsiyesinde bulundu. Milletin padişaha bağlı olduğunun, İngilizler'in Anadolu'ya bir şey yapamayacaklarının söylenmesi üzerine de onların isterlerse yarın Ankara'ya bile gidebileceklerini ifade etmişti. Heyette bulunan Rauf Bey, padişahtan meclis kararı olmadan herhangi bir milletlerarası belgeyi imzalamamasını istedi. Buna sinirlenen padişah, "Rauf Bey, ortada bir millet var, koyun

sürüsü! İdaresi için bir çoban lâzım, o da benim!” diyerek işgal altındaki bir meclisin hiçbir şey yapamayacağını anlatmaya çalıştı.

Hükümet, İtilâf devletlerinin milliyetçileri “kınama” ve “reddetme” isteklerini kabul etmediği için istifa ettirildi (2 Nisan). Meclis ikinci başkanı Kâzım Bey, İngilizler’den sağlam bir teminat alınmadan Damad Ferid Paşa’nın sadârete getirilmesinin memleket ve saltanat için felâket olacağını bildirdi. Padişah öfkelenip, “Ben istersem Rum patriğini de Ermeni patriğini de getiririm, hahambaşıyı da getiririm” diyerek Damad Ferid Paşa’yı dördüncü defa hükümeti kurmakla görevlendirdi (5 Nisan). Hükümeti görevlendirme yazısında, İtilâf devletlerinin aylardır Ali Rızâ Paşa ve Sâlih Paşa hükümetlerine kabul ettiremedikleri ve söyletemedikleri ifadeleri kullandı ve Anadolu ile bağları tamamen kopardı. İngilizler’in baskısıyla milliyetçilerin “kâfir”,

öldürülmelerinin “farz” olduğunu bildiren fetvalar yayımlanıp İngiliz uçaklarından atıldı. Meclis padişah iradesiyle kapatıldı (11 Nisan). Kuvâ-yi Milliye’ye karşı Kuvâ-yi İnzibâtiyye kuruldu (18 Nisan).

Hey’et-i Temsîliyye’nin öncülüğünde Ankara’da Büyük Millet Meclisi toplanarak (23 Nisan 1920) milletin yegâne temsilcisi olduğunu bütün dünyaya ilân etti. İstanbul’dan kaçıp Ankara’ya gelen Fevzi Paşa (Çakmak) mecliste yaptığı konuşmada, hilâfet ve saltanat makamının büsbütün tehlikeye düşmemesi için İstanbul’da işgalcilerin suyundan gidildiğini anlattı. Padişahın elli yıllık kötülüklerin kendisi ve hükümeti üzerine yıkıldığını görmekten üzüldüğünü, enkazın altında ezildiğini, “Aman Anadolu ile irtibatı sağlayın” dediğini ifade etti. Paşanın konuşmasından sonra padişaha bir bağlılık telgrafı çekildi. Meclis Anadolu’daki hareketin esir padişahı kurtarmak için yapıldığını açıkladı. Buna İstanbul’un cevabı, Mustafa Kemal Paşa’yı ve beş arkadaşını sıkıyönetim mahkemesinde idama mahkûm ettirmek oldu (24 Mayıs). Karar padişah tarafından da imzalanmıştı. İşgalcilerin suyuna giden sadrazam, Paris Konferansı’ndan kabul edilmesi imkânsız barış şartlarını alarak İstanbul’a döndü (11 Temmuz). Padişah, “musibetler mecmuası” olarak nitelendirdiği barış şartlarını görüşmek üzere sarayda saltanat şûrasını topladı (22 Temmuz). Sadrazam, eğer antlaşma reddedilirse İstanbul’un Yunan askerince istilâ edileceğinin gelen bir telgraftan anlaşıldığını bildirdi. Konuşmalardan sonra

Topçu Feriki Rızâ Paşa dışında herkes antlaşmanın imzalanmasını kabul etti. Saltanat şûrasından aldığı cesaretle Anadolu harekâtını bastırmak üzere hükümette değişiklik yaparak beşinci kabinesini oluşturan Damad Ferid Paşa milliyetçileri suçlayan bir bildiri yayımladı. Sevr Antlaşması imzalandı (10 Ağustos 1920). Buna Ankara'nın tepkisi çok sert oldu. Meclisin gizli oturumunda (25 Eylül) padişahın meşrû halife sayılamayacağı ileri sürüldü. Mustafa Kemal Paşa da padişahı hainlikle suçladı. Fakat İslâm dünyasının yegâne dayanağı olan hilâfet makamını ihmal etmenin akılkârı olmadığını, kurtuluşa ulaşmak için saltanata ve hilâfete bağlılığın devam etmesi gerektiğini savundu. Diğer taraftan Sevr'i imzalayanlarla Damad Ferid Paşa Ankara İstiklâl Mahkemesi tarafından idama mahkûm edildi (7 Ekim).

Padişah bütün baskılara rağmen antlaşmayı tasdik etmemişti. Antlaşmanın hemen tasdikini isteyen İngilizler'in teklifini Anadolu'daki kıvılcımı daha da alevlendireceğini söyleyerek reddetmişti. İşi zamana bırakma politikasını izleyen padişah, sadrazamına inanmış görünüp İtilâf devletlerinin daha ileri gitmesini önlerken aynı zamanda antlaşmanın sorumluluğunu da hükümete yüklemiş oluyordu. Nitekim Hürriyet ve İtilâf Fırkası başta olmak üzere bütün muhalefet Damad Ferid Paşa'yı eleştiriyordu.

İtilâf devletleri, İstanbul'daki yüksek komiserlerini padişaha göndererek Damad Ferid Paşa hükümetinin değiştirilmesini ve Anadolu ile anlaşabilecek bir hükümetin kurulmasını istediler. Padişah Tevfik Paşa'yı sadârete getirdi (21 Ekim). Hükümet Millî Mücadele'ye sempati duyan kişilerden oluşturuldu. Ankara ile görüşmelerde bulunmak üzere eski sadrazamlardan Dahiliye Nâzırı Ahmed İzzet ve Bahriye Nâzırı Sâlih paşaların da dahil olduğu bir heyet Bilecik'e gönderildi. Mustafa Kemal Paşa, İstanbul hükümetini tanımadığını söylediği için görüşmelere sıfatsız ve yetkisiz devam edildi. Heyet Ankara'ya götürülerek bir buçuk ay burada tutuldu. Bu sırada Yunanlılar'a karşı ilk zafer İnönü'de kazanıldı (10 Ocak 1921). Antlaşmada yapılacak değişiklikleri görüşmek üzere İstanbul hükümetini Londra Konferansı'na davet eden müttefikler, murahhas heyetinde Ankara hükümetince belirlenecek yetkili kişilerin de bulunmasını şart koşmuşlardı. Ankara buna tepki gösterdi ve İstanbul hükümetini tanımadığını bildirdi. Meclisin gizli oturumunda (8 Şubat) padişahın hal'edilmesi gündeme geldi. Mustafa Kemal Paşa da padişahın antlaşmayı

kabul etmekle hilâfet makamının boşaldığını, fakat bunu itiraf etmek istemediklerini, padişah istifa etmedikçe yerine yenisinin seçilmesinin tehlikelerini anlattı. Tevfik Paşa'ya verdiği cevapta Türkiye Büyük Millet Meclisi hükümetinin tanınmasını istediyse de bu teklif kabul edilmedi.

Padişah Anadolu harekâtının gerisinde hep İttihatçılar'ın olduğuna inandırılmıştı. İstanbul'u kaybetme korkusu padişahın Millî Mücadeleciler'le sıkı ilişkiler kurmasını önlemişti. Ankara'nın, padişahın işgal altında iradesini kullanamadığı gerçeğinden hareketle ülkenin yönetimine el koymasını kendisine karşı bir baş kaldırı olarak değerlendiriyordu. Bu sebeple Mustafa Kemal Paşa'yı âsi ilân etmişti. İsyancı olarak gördüğü tarafla uzlaşmanın ve temas kurmanın bir hükümdar için hiçbir şekilde söz konusu olamayacağına inanıyordu. İngiliz yüksek komiseri Rumbold'la görüşürken (23 Mart 1921) Mustafa Kemal Paşa'nın "devrimci" olduğunu söylüyordu. Sözü hilâfet konusuna getirerek, "Zorla bir halife ilân edebilirler. Hilâfetin İstanbul'dan doğuya kaldırılması felâketli neticeler getirir. Halifelik puslu havayı seven kurtların elinde alet olur" diyordu. Yıllar sonra yazılan hâtıralarında da Mustafa Kemal'i kendisinin gönderdiğini, fakat onun açıkça isyan ettiğini, Damad Ferid Paşa'nın onu görevinden almak ve aklını başına getirmek istediğini, ancak başaramadığını, bir uzlaşma sağlanması için Tevfik Paşa'yı göreve çağırdığını, onun da muvaffak olamadığını söyleyecektir.

Mudanya Mütarekesi'nden sonra İstanbul'a gelen (19 Ekim) Refet Paşa, yakında toplanacak konferansa İstanbul hükümetinin katılmamasını ve padişahın bir bildiriyle Türkiye Büyük Millet Meclisi hükümetini tanıdığını ilân etmesini istedi. Hükümet padişaha haber vermeden öneriyi reddetti. Refet Paşa bizzat padişahla görüşerek Ankara hükümetinin bir gerçek olduğunu, düşmana karşı vatanı kurtarıp ülkenin tek meşrû gücü olduğunu ispatladığını, İstanbul'daki hükümetin bir anlamının kalmadığını, hemen dağıtılarak Ankara hükümetinin tanınmasını istedi. Konferansta tahtın temsilcisi olarak İstanbul hükümetinin bulunmasında ısrar eden padişah meşrutî hükümdar olduğunu ve hükümeti dağıtamayacağını ileri sürüp teklifi reddetti.

Padişahın Ankara hükümetini tanımaması ve İstanbul hükümetinin Lozan

Konferansı'na katılma kararı alması üzerine meclis saltanatı kaldırdı (1 Kasım 1922). İstanbul hükümeti, İstanbul'un resmen

işgal edildiği 16 Mart 1920'den itibaren tarihe intikal etmiş sayıldı. Hilâfet makamının Türkiye Devleti'ne dayandığı, halifeliğin Osmanlı hânedanına ait olduğu ve halifenin Türkiye Büyük Millet Meclisi tarafından tayin edileceği ilân edildi. Meclisin bu kararları aldığı saatlerde hiç kimseye haber vermeden câriyelerden on dokuz yaşındaki Çerkez asıllı Nevzad Hanım'la evlenen VI. Mehmed saltanatsız hilâfetin olamayacağını ileri sürerek karara tepki gösterdi. Meclisin kararını tebliğ eden Refet Paşa'ya icra yetkisi olmayan böyle bir hilâfetin varlığı kabul edilse bile kendisinin bunu kabul edemeyeceğini söyledi.

Türkiye Büyük Millet Meclisi, saltanatı kaldırdığı ve hilâfeti de yeni şartlara bağladığı halde hükümet padişahın hal'ine dair bir tebliğde bulunmamıştı. Halifeye ait makam tahsisatını da kesmemişti. Meclis verilen önergeleri kabul ederek padişahın yargılanmasına karar vermiş, fakat yargılama şekli belirlenmemişti. Gazeteler padişahın ihanetine dair haberler yayımlıyordu. Meydanlarda padişah tel'in edilirken tahtından feragat ettiği, hatta kaçtığı dahi söyleniyordu. Tevfik Paşa, padişahın milletin önünde kendisini savunmak arzusunda olduğunu bildirdi. Kabine üyelerinin çoğunun ayrılması üzerine padişahın karşı çıkmasına rağmen kendisi de istifa etti (4 Kasım). Fakat padişaha iade etmesi gereken mühr-i hümâyunu vermedi ve padişahla bir daha görüşmedi. VI. Mehmed hâtıratında Tevfik Paşa'yı Mustafa Kemal Paşa'nın adamı olmakla, ikili oynamakla ve istifa ederek en zor gününde kendisini yalnız bırakmakla suçlamıştır.

Bu sırada Ali Kemal'in İstanbul'dan alınıp yargılanmak üzere Ankara'ya götürülürken İzmit'te linç ettirilmesi İstanbul'da bomba tesiri yaptı. Anadolu harekâtına karşı sarayın yanında yer alanlar büyük telâşa kapıldılar. Vize alabilenler kaçıyor, alamayanlar İngiliz askerlerine sığınıyordu. Kaçacak parayı tedarik etmek için saraya gelenlerden bunalan padişah hareminden dışarı çıkmıyordu. Saltanatın ilgasından sonra ilk defa cuma selâmlığına çıkan (10 Kasım) padişahın hutbede adı zikredilmedi. VI. Mehmed, bu merasimde yalnız bırakılmasından ve basında aleyhine çıkan yazılardan artık hayatının da tehlikede olduğunu kabul ederek memleketten uzaklaşmaya karar verdi. Zaten İngilizler de gereken hazırlığı yapmışlardı.

Padişahın İstanbul'un işgalinden sonraki dönemde İngilizler'le yaptığı resmî temaslarında tek konu şahsî güvenliğinin sağlanmasıydı. İngilizler, daha büyük zafere yaklaşıldığı günlerde (22 Ağustos) padişahın kaçırılması için İngiliz donanmasının hazırlıklı olmasını istiyordu. Zaferden sonra İstanbul'daki İngiliz Yüksek Komiserliği gerekli hazırlıkların yapıldığını merkeze bildirdi. Padişahın götürüleceği yer dahi belirlenmişti. Bir süre Malta'da tutulacak, ardından başka bir yere nakledilecekti. VI. Mehmed, eski kayınbiraderi ve fahrî yaveri Binbaşı Zeki Bey'i İngiliz işgal kuvvetleri başkumandanı General Harington'a göndererek İngilizler'in beklediği müracaatı yaptı (15 Kasım). Son olaylar üzerine hürriyet ve hayatını tehlikede gördüğünü, Osmanlı saltanatı ve İslâm hilâfeti üzerindeki meşrû ve mukaddes haklarını muhafaza etmek şartıyla hayatının korunmasını en çok müslüman tebaaya sahip olan İngiltere'den beklediğini bildirdi.

Harington sultanhalifenin arzularının yerine getirileceğini, ancak talebin yazılı yapılması gerektiğini söyledi. İngilizler konuyu bir de padişahın doktoru Reşad Paşa'dan öğrenmek istediler. Reşad Paşa, Vahdeddin'in pek telâşlı olduğunu ve İstanbul'dan uzaklaşmak istediğini doğruladı. Harington, hemen Zeki Bey'e haber gönderip hükümdarı aynı gece bir iki saat içinde kaçırabileceklerini bildirdi. Zeki Bey de halifenin en kısa zamanda gitmek istediğini, ancak cuma sabahını tercih ettiğini söyledi. VI. Mehmed ertesi gün İngilizler'in istediği yazıyı Zeki Bey'le gönderdi. Bizzat kaleme aldığı yazıda padişah şöyle diyordu: "İstanbul'daki işgal orduları başkumandanı General Harington cenaplarına. İstanbul'da hayatımı tehlikede gördüğümden İngiltere devleti fahîmesine iltica ve bir an evvel İstanbul'dan mahalli âhara naklimi talep ederim efendim (16 Kasım 1922)." Yazıyı da "Müslümanların halifesi Mehmed Vahdeddin" diye imzalamış, padişah sıfatını kullanmamıştı.

Padişahın 17 Kasım 1922 Cuma sabahı İstanbul'dan Malaya adlı gemiyle çıkarılması kararlaştırıldı. VI. Mehmed o geceyi Cihannümâ Köşkü'nde geçirdi. Şahsî eşyaları dışında değerli eşya ve mücevherat almamaya özen gösterdi. Adamlarına tomar tomar evrakı şöminede yaktırdı. Bazı evrakla bir gün önce saray hazinesine iade ettiği çok kıymetli mücevher çekmecenin makbuzunu yanına aldı. Zeki Bey'in hilâfete ait mukaddes emanetlerin birlikte götürülmesi teklifini bunların Türk milletine ecdadının

armağanı olduğunu söyleyerek reddetti. Son Osmanlı hükümdarını Yıldız Sarayı'ndan bizzat Harington aldı. Padişah ve maiyetinde bulunan on kişi sabah erkenden bir İngiliz taburu tarafından merasimle uğurlandı. VI. Mehmed gemiye bindiğinde İngiltere'nin Akdeniz filosu kumandanı kral adına kendisini karşılayarak artık İngiliz toprağında ve güvenlikte olduğunu söyledi. Özellikle gitmek istediği herhangi bir yer olup olmadığını öğrenmek istedi. VI. Mehmed'in hiçbir tercihinin bulunmadığını söylemesi üzerine Malta'nın uygun olup olmadığını sordu ve uygun olduğu cevabını aldı. Ancak padişah yapılacak açıklamada Malta'dan bahsedilmemesini, bildirinin öğleden sonra yayımlanmasını istedi. Daha sonra gemi Malta'ya hareket etti.

İngiliz yüksek komiseri Henderson, Dışişleri Bakanlığı'na gönderdiği raporunda sultanın tahtından çekilmediğini ve çekilmeye de niyeti olmadığını, İngiliz himayesini isteme sebebinin İngiltere'nin pek çok müslüman tebaaya hükmetmesi olduğunu bildirdi. General Harington, öğleden sonra yayımladığı resmî bildiride Vahdeddin'in hayatını tehlikede gördüğünden bütün müslümanların halifesi sıfatıyla İngiliz himayesini ve başka bir yere naklini talep ettiğini, arzusunun sabahleyin yerine getirildiğini duyurdu. Öte yandan bazı kaynaklarda padişahın kaçışında Refet Paşa'nın da kısmen rolü olduğu bildirilir. Daha sonra padişahın kaçırılışını bütün ayrıntılarıyla basına veren İngilizler şöyle diyordu: "Kemalistler şüphesiz ki halifeye baskı yaptığımızı ileri süreceklerdir, ama bunun aslı esası yoktur. Bildiklerimiz onu muhafaza bile etmiyorlardı". İngilizler sorumluluğu sanki Mustafa Kemal taraftarlarına yükleme gayreti içindeydi. İngiliz gazeteleri halifenin son selâmlık merasiminde aleyhindeki gösterilere karşı vakur davrandığını, törende korkmadan hazır bulunduğunu, fakat 17 Kasım Cuma günü yapılacak selâmlık merasiminde hayatına kastedilmesinden korktuğu için kaçtığını yazıyordu. Ankara hükümetinin padişahı yargılama kararını da kaçış sebebi olarak gösteriyordu.

VI. Mehmed ise daha sonra yazılan hâtıratında kaçmadığını, hicret ettiğini söyleyecektir. Saltanatsız bir hilâfeti red veya kabul etmek mecburiyetinde bırakıldığını,

buna karşı koyma veya baş eğme imkânını bulamadığını, etrafını saran kör ve nankörlerden bunaldığını, kamuoyunun yatışmasına ve durumun açıklık

kazanmasına kadar geçici olarak tehlikeli bölgeden ayrılmaya karar verdiğini, kutsal topraklara gitmek için bir istasyon demek olan Malta'nın seçimini ehvenişer saydığını, Peygamber'in yolundan giderek diyanet ve İslâmî saltanat aleyhine hareket etmekte olanlardan ayrılıp hicret ettiği halde ecdadından miras kalan saltanat hakkından ve hilâfetten hiçbir zaman feragat etmediğini belirtecektir.

Malta'da İngiliz genel valisi kral adına Vahdeddin'i karşıladı. Mehmed Vahdeddin, krala teşekkürlerini bildirirken tahtından ve hilâfetten feragat etmediğini tekrarladı. Pini Kışlası'nda padişah ve maiyetindekiler için her türlü konforu haiz sekiz odalı bir daire hazırlandı. Türkiye Büyük Millet Meclisi, VI. Mehmed'i hal'ederek Abdülmecid Efendi'yi halife seçti (19 Kasım). Haberi duyan Mehmed Vahdeddin'in ilk tepkisi, "Beni ancak müvekkil-i zîşânım hal'edebilir" oldu. Yeni halifeyle ilgili haberleri gazetelerden okuyunca, "Mecid Efendi nihayet muradına erdi. Zavallıya bir imam postu gönderdiler. O hâlâ bilmezden gelerek ve cüppesini sürükleyerek tahta oturmaya yelteniyor" diyordu. Yeni halife ise verdiği bir demeçte (20 Kasım) ona hain diye hitap ediyordu. Ayrıca sadece vatana ihanet etmekle kalmadığını, hânedanın şerefini de lekelediğini, artık vatandan da hânedan sicilinden de kovulduğunu söylüyordu.

Bu arada İngilizler, kendileri için masraflı olmaya başlayan eski padişahı başlarından atmanın yollarını arıyordu. İngilizler'in desteğiyle Osmanlı Devleti'ne karşı isyan eden ve Arabistan meliki ilân edilen Şerîf Hüseyin onu Mekke'ye davet etti. Mehmed Vahdeddin, Hicaz'a gitmeyi Şerîf Hüseyin'in daveti üzerine kabul etmediğini, vekili bulunduğu peygamberin daveti ve emsalsiz bir mânevî müjde olduğuna inandığı için razı olduğunu İngiliz kralına bilhassa bildirmelerini rica etti. Krala gönderilmek üzere verdiği bir belgede ise şehzadeliğinden beri Osmanlı-İngiliz ilişkilerine ve İngiliz dostluğuna verdiği önemi anlatıyordu. İstanbul'da kalarak rakiplerinin iftiralarını çürütmeye imkânı olmadığından dünyanın gözünde kendini temize çıkarabilmek için Türk topraklarını terkettiğini söylüyordu. Hilâfet meselesinin bütün İslâm âlemini ilgilendiren tamamen dinî bir konu olduğunu, Mekke'ye varınca bu konuda bir bildiri yayımlayacağını ifade ediyordu. 20.000 sterlinlik şahsî servetiyle on yaşındaki oğlunun birkaç bin sterlininin bankalarda kalmasını, istediğinde hizmetine sunulmasını istiyordu.

İngiliz savaş gemisiyle Malta’dan ayrılan (5 Ocak 1923) Mehmed Vahdeddin, Port Said Limanı’nda Kral Hüseyin’in oğlu tarafından karşılandı. Bundan sonra ikinci sınıf bir gemiyle Süveyş’e, oradan da üçüncü sınıf bir gemiyle Cidde’ye ulaştı (15 Ocak 1923). Kral Hüseyin misafirini 101 pâre top atışıyla karşıladı. Buradan Mekke’ye geçildi. Şubat sonuna kadar Mekke’de kalan padişah Kıbrıs veya Hayfa’ya gitmek istediğini Kral Hüseyin’e bildirdi. Hüseyin, Cidde’deki İngiliz temsilciliğine yazarak bunun arkasında başka sebepler olabileceğini söyledi. Londra’dan Mehmed Vahdeddin’in Tâif’te oturması tâlimatı geldi.

Mehmed Vahdeddin iklimi daha mûtedil olan Tâif’e gitti. İslâm dünyası onun Hicaz ziyaretini eleştiriyordu. Şerîf Hüseyin kastedilerek İngiltere’nin iki adamının bir araya geldiği söyleniyordu. İngilizler’in onları İslâm dünyasındaki etkisini pekiştirmek için kullandığı ileri sürülüyordu. Hint müslümanlarından Mevlânâ Ebü’l-Kelâm, Vahdeddin’in Kemalist kahramanları idama mahkûm ettirdiğini, Kemalistler İngiliz düşmanlığıyla devlet ve milleti kurtarırken onun müslümanlar arasına fitne sokmak için İngilizler tarafından kullanıldığını, padişahın fitneyle İslâm’a zarar verdiğini ve Hicaz kralıyla birleşmesi halinde ümmet ve millet düşmanı kesileceğini yazıyordu. Mehmed Vahdeddin bu eleştiriler karşısında bütün İslâm âlemine hitaben bir beyannâme neşretti. Şerîf Hüseyin’in engellemesi yüzünden dağıtılamayan beyannâmenin bir özeti el-Ehrâm’da yayımlandı (16 Nisan 1923). Bu beyannâmede Mehmed Vahdeddin icraatını savunmakta, hakkındaki suçlamalara cevap vermekte, Mustafa Kemal Paşa ve arkadaşlarını suçlamakta, onu Anadolu’ya kendisinin gönderdiğini, sonradan hükümetini tanımadığı için cezalandırılması maksadıyla üzerine güç gönderilmesini gerekli gören kabineye göz yumduğunu, Ankara-İstanbul ikiliğini önlemeye çalıştığını, hilâfetin saltanattan ayrılmasına karşı çıktığından dolayı vatan haini olarak suçlandığını, hilâfet makamının şeref ve haysiyetini korumak için geçici olarak tahtından, vatanından, huzur ve rahatından ayrı düşmeyi bile göze aldığını, hilâfet hakkında Ankara’da verilen hükmü kesinlikle kabul etmediğini belirtmekteydi (Bardakçı, s. 307-312, 447-452).

Hicaz’da daha fazla kalamayacağını anlayınca Tâif’ten Mekke’ye dönerek (15 Mart) Filistin’e geçmek istedi. Fakat İngilizler buna izin vermedi ve yol

parası kendisine ait olmak üzere İsviçre'ye götürebileceklerini bildirdiler. Kıbrıs'a gitmek isteyen Mehmed Vahdeddin Cidde'ye geldi (17 Nisan). İngilizler kesin bir dille bunu da reddettiler. Bunun üzerine deniz yoluyla Süveyş'e, oradan Mısır hükümetinin tahsis ettiği trenle İskenderiye'ye ulaştı. İngilizler, yetmiş iki saatten fazla Mısır'da kalmasına izin vermedikleri için İsviçre'ye gitmek üzere yola çıktı. Bu sırada Lozan Konferansı devam ediyordu. Padişahın İsviçre'de olmasını sakıncalı bulan İngilizler onu İtalya'ya yönlendirdiler.

İtalyan hükümeti, Mehmed Vahdeddin'i Cenova Limanı'nda gayri resmî bir törenle karşıladı (2 Mayıs 1923). Karşılayıcılar arasında bulunan Damad Ferid Paşa eski efendisiyle son defa görüştü. San Remo'daki Villa Nobel'e yerleşen Mehmed Vahdeddin, bir müslüman toprağına gitmek ümidiyle İngiltere'ye ve diğer devletlere yaptığı müracaatlardan bir sonuç alamadı. On altı ay boyunca tek başına yaşadı. Ailesine ancak 3 Mart 1924'te Osmanoğulları'nın sürgüne gönderilme kararının alınmasıyla kavuşabildi. Ailenin sayısı arttığı için Villa Mamolya'ya taşındı. Bütün kaçaklar San Remo'da toplandıklarından burada küçük bir İstanbul oluştu. Padişah esasen yetersiz olan parasının bir kısmını bunlara kaptırdı.

Mehmed Vahdeddin, Türkiye dışında kalan hânedan mallarının geri alınabilmesi maksadıyla başlatılacak olan hukukî mücadelede kullanılmak üzere aile fertlerinden vekâlet istedi. Nice'e yerleşmiş olan Abdülmecid Efendi de onun hal'edilmesi dolayısıyla ailenin reisinin kendisi olduğunu söylüyordu; vekâletnâmeyi de "halife" unvanını yazarak imzaladı. Vahdeddin, Ankara'nın hilâfeti kendisinden alıp Abdülmecid'e verdiğini kabul etmesi anlamına geleceği düşüncesiyle vekâletnâmeyi unvansız olarak imzalaması için geri gönderdi. Abdülmecid direndi. Sonuçta ikisi de unvansız olarak aileden iki kişiye vekâlet vermek suretiyle kriz aşılabildi (10 Mayıs 1926).

Hilâfetin ilga edilmesinden sonra Mısır'ın bir hilâfet kongresi toplayacağını

haber alan Mehmed Vahdeddin, Mısır Ulemâ Birliği başkanına bir mektup göndererek hâlâ halife olduğunu, şeriatı savunabileceği bir yer bulabilmek için İstanbul'u terkettiğini bildirdi. Mısır ulemâsı Abdülmecid Efendi'ye vaktiyle vermiş olduğu biatı geri aldı. Mısır Ulemâ Birliği başkanı onun

mektubuna verdiği cevapta, müslümanların hilâfetin kaderini belirlemek ve hatayı düzeltmek için Kemalistler'le anlaşmak üzere kongre düzenlemeye karar verdiklerini açıkladı. Kral Fuâd'ı halife yapmak isteyen Mısır ulemâsı ve basını da onun aleyhine yoğun kampanyaya girişti. Ezher şeyhi vekili eski padişahın milliyetçi savaşçıları şeriata aykırı davranmakla suçladığını, sonra da gidip İngilizler'e sığındığını yazdı. Mustafa Kemal'i 400 milyon müslümanın örnek alacağı kişi olarak ilân etti. Tartışmalar devam ederken Mehmed Vahdeddin Ezher şeyhine bir mektup daha yazarak hayatta olduğunu, hilâfetten feragat etmediğini, halife seçimiyle vakit geçirme yerine var olan halifeye müslüman memleketlerden birinde kalabileceği bir yer bulmalarını istedi. Hilâfet kongresine bir bildiri gönderip yapılan hazırlıkları protesto etti, hiçbir zaman saltanat ve hilâfet haklarından feragat etmediğini ve etmeyeceğini bildirdi. Kongre 13 Mayıs 1926'da toplandı. Mehmed Vahdeddin kongrenin toplanma haberini almadan vefat etti (16 Mayıs 1926).

Mehmed Vahdeddin İstanbul'dan 20.000 İngiliz lirasıyla çıkmıştı. Onun da bir kısmını dolandırıcılara kaptırmış, bir kısmını da eski kayınbiraderi ve yaveri Zeki Bey kumarhanelerde yemişti. Şiddetli para sıkıntısı çektiğinden elinde para edecek nesi varsa satmıştı. En son padişahlık nişanını da satışa çıkarmış, madalyanın sahte olduğunu öğrenince daha tahta çıktığı günlerde kendisine bu oyunu oynayanları hatırlayarak üzülmüştü. Öldüğünü duyan alacaklılar kapıya dayandı. Bütün San Remo esnafına 60.000 liret borcu vardı. Haciz memurları, Villa Mamolya'da buldukları bütün eşya ile birlikte eski padişahın cenazesini de bir odaya kilitleyerek kapıyı mühürlediler. İtalyanlar borçların tamamı ödeninceye kadar cenazenin defnine izin vermediler. Alacaklılara verilecek para ancak bir ayda temin edilebildi.

Bu arada cenazenin defnedileceği bir müslüman toprağı arandı. Şam'daki Selimiye Camii'ne gömülmesi kararlaştırıldı. Fransa'dan gerekli izin alındı. Borçların tamamı ödenip haciz kalktıktan sonra cenaze bir at arabasıyla istasyona (15 Haziran), oradan trenle Trieste'ye götürüldü. Burada gemiye yüklenen naaş, Şehzade Ömer Faruk Efendi nezâretinde Beyrut'a, oradan trenle Şam'a ulaştırılıp defnedildi (3 Temmuz 1926).

Mehmed Vahdeddin, yakınlarının ve yanında çalışanların ifadesine göre iyimser ve sabırlı bir kişiliğe sahipti; sarayında nazik ve müşfik bir aile

babasıydı; dışarıda ve bilhassa resmî törenlerde ise soğuk, çatık kaşlı ve ciddi durur, kimseye iltifat etmezdi; dinî geleneklere çok önem verirdi; saray dedikodularını bilmez ve yanında konuşulmasından hoşlanmazdı. Resmî olmayan sohbetlerinde bile daima ciddiyetiyle dikkat çekerdi. Yine söz konusu kaynaklar onun, zeki ve çabuk kavrayışlı olduğunu, ancak gayet evhamlı, kararsız ve o nisbette inatçı mizacı bulunduğunu maiyetinin ve bilhassa itimat ettiği kişilerin tesiri altında kaldığını belirtirler.

VI. Mehmed ileri seviyede edebiyat, mûsiki ve hat sanatlarıyla uğraşmıştır. Besteleri tahtta bulunduğu yıllarda sarayda icra edilmiştir. Tâif'te iken arka arkaya bestelediği şarkıların güfteleri daha çok vatan hasretini ve geride bıraktıklarından haber alamamanın acılarını terennüm etmektedir. Ona ait altmış üç eser tesbit edilmekle birlikte ancak kırk bir eserinin notaları mevcuttur. Şairliğine örnek teşkil edebilecek şiirleri sadece şarkılarının yine kendisine ait olan güfteleridir. Aynı zamanda iyi bir hattattı.

Hâtıralarını başyaveri Avni Paşa'ya San Remo'da dikte ettirmiş, fakat tamamlamamıştır. Metin ayrıntılı bir hâtırat olmaktan çok olaylarla ilgili yorumlarıdır. Ayrıca Şerif Paşa'nın San Remo'da padişahla yaptığı görüşmeler sırasında Fransızca tuttuğu notlar bulunmaktadır. Burada da tahta çıkışından İstanbul'u terkedişine kadarki gelişmeleri sade bir üslûpla özetlemektedir (Bardakçı, s. 417-446).

BİBLİYOGRAFYA

TBMM Gizli Celse Zabıtları, Ankara 1985, I, 132-139, 410-416; Atatürk ile İlgili Arşiv Belgeleri (1911-1921), Ankara 1982, s. 173-179; Belgelerle Mustafa Kemal Atatürk (1916-1922), Ankara 2003, s. 6-42; Lütfi Simâvi, Osmanlı Sarayının Son Günleri (s.nşr. Şemsettin Kutlu), İstanbul, ts. (Hürriyet Yayınları), s. 373-538; Ali Fuat Türkgeldi, Görüp İşittiklerim (Ankara 1949), Ankara 1984, s. 138-264; İbnülemin, Son Sadrıazamlar, IV, 2095-2104; Mufassal Osmanlı Tarihi, İstanbul 1963, VI, 3574-3650; Refik Halid Karay, Minelbab ilelmihrab, İstanbul 1964, s. 113, 117-118, 140; Safiye Ünüvar, Saray Hatıralarım, İstanbul 1964, s. 119, 124, 138-139;

Tarık Mümtaz Göztepe, Osmanoğullarının Son Padişahı Vahideddin Gurbet Cehenneminde, İstanbul 1968; a.mlf., Osmanoğullarının Son Padişahı Vahideddin Mütâreke Gayyasında, İstanbul 1969; G. Jaeschke, Kurtuluş Savaşı ile İlgili İngiliz Belgeleri (trc. Cemal Köprülü), Ankara 1971, s. 4, 12; a.mlf., “Mondros’a Giden Yol”, TTK Belleten, XXVIII/109 (1964), s. 151 vd.; Bilâl N. Şimşir, İngiliz Belgelerinde Atatürk: 1919-1938, Ankara 1973-84, I, 66, 68, 300, 380, 463-464; II, 21, 33, 120, 141; III, 81, 262, 304, 591, 610, 615, 636; IV, 397-398; a.mlf., “Vahdettin’in Kaçışı ve Sonu”, Cumhuriyet, İstanbul 26-30 Kasım 1973; İsmail Hakkı Okday, Yanya’dan Ankara’ya, İstanbul 1975, s. 350, 353, 373-374, 449; Mazhar Müfit Kansu, Erzurum’dan Ölümüne Kadar Atatürk’le Beraber, Ankara 1988, I-II, tür.yer.; Doğu Ergil, “Osmanlı Ocağı’nın Sönüşü”, Milliyet, İstanbul 30 Kasım -13 Aralık 1989; Münevver Ayaşlı, İşittiklerim, Gördüklerim, Bildiklerim, İstanbul 1990, s. 8-9; Ahmet İzzet Paşa, Feryadım

(haz. Süheyl İzzet Furgaç - Yüksel Kanar), İstanbul 1993, II, 14, 19-20, 27-28, 190, 213-214, 278, 454-455; Rıza Tevfik [Bölükbaşı], Biraz da Ben Konuşayım (haz. Abdullah Uçman), İstanbul 1993, s. 57, 63, 108-109, 189; Orhan Koloğlu, Gazi’nin Çağında İslâm Dünyası (1919-1922), İstanbul 1994, s. 65, 118, 231, 286, 300, 305, 319; Salâhi R. Sonyel, Türk Kurtuluş Savaşı ve Dış Politika, Ankara 1991-95, I-II, tür.yer.; a.mlf., Kurtuluş Savaşı Günlerinde İngiliz İstihbarat Servisi’nin Türkiye’deki Eylemleri, Ankara 1995, tür.yer.; a.mlf., “Son Osmanlı Padişahı Vahideddin ve İngilizler”, TTK Belleten, XXXIX/154 (1975), s. 257-264; a.mlf., “İngiliz Yüksek Komiseri Sir Horace Rumbold’un Türk Ulusal Akımı’na Karşı Tutumu”, a.e., LVIII/221 (1994), s. 159-184; Murat Bardakçı, Şahbaba: Osmanoğulları’nın Son Hükümdarı VI. Mehmed Vahideddin’in Hayatı, Hatıraları ve Özel Mektupları, İstanbul 1998; Sina Akşin, İstanbul Hükümetleri ve Millî Mücadele, İstanbul 1983-92, I-II, tür.yer.; Enver Ziya Karal, “Mehmed VI”, İA, VII, 562-566; A. J. Mango, “Meḥemmed VI Waḥid al-Dīn”, EI[2] (İng.), VI, 984-985.

Cevdet Küçük

MEHMED AĞA, Kayserili

(ö. 1155/1742)

Osmanlı Hassa mimarı.

Kayseri'de doğdu. Arşiv belgelerinde bazan Elhac İbrâhim, bazan İbrâhim-i Atîk olarak anılan babasının 1115 (1703) yılından önce Mustafa Paşa'nın kethüdâlığını yaptığı ve kendisine Trakya'da Vize sancağında arazi temlik edildiği kaydedilmektedir. Sultan III. Ahmed döneminde 1115'te (1703) Hassa başmimarı Ebûbekir Ağa'nın yerine tayin edilen Mehmed Ağa bu makamda 1117 Şevvaline (Ocak 1706) kadar kaldı, yerine Hacı İbrâhim Ağa mimar oldu. Eyüp Sultan Camii'nin zelzeleden zarar gören minarelerini tamirde gösterdiği başarıdan dolayı 23 Zilkade 1120 (3 Şubat 1709) tarihinde tekrar mimarbaşılığa getirildi.

Mehmed Ağa'nın İstanbul Boğazı kıyısında Bebek bahçesinde Şeyh Mehmed Efendi ile Himmetzâde Şeyh Abdüssamed Efendi'ye ait arazilerin ölçümlerini, 1138'de (1725-26) İzmit yakınında Sarıcalar Kemeri köyü civarındaki pınarların sularının keşfini yaptığına dair belgeler vardır. 1140 ortalarında (1728 başları) Kal'a-i Cedîd (Rumelihisarı) içindeki caminin tamiri için gönderilen mimarın raporu yeterli görülmediğinden bu iş de Mehmed Ağa'ya havale edildi. 1142'de (1729-30) yeniden Hassa başmimarlığına getirilen Mehmed Ağa'ya 1147'de (1734-35) surre eminliği görevi verildi; yolu üzerindeki Şam dolaylarında harap durumda bulunan Hanıatş Kalesi'nin tamiri için keşif yaptı.

İstanbul'a dönünce Hassa başmimarı sıfatıyla Edirne yolu üstündeki padişah sarayları ile Edirne'deki Sarây-ı Âmire'nin tamiri için görevlendirildi. Ardından Dâvud Paşa Kışlası'ndaki kasrın tamirini de üstlenen Mehmed Ağa, 1153 (1740) yılında çıkan bir yangında harap olan Beyazıt Camii yakınındaki dükkânların yeniden kâgir olarak inşasına dair fermana uymayarak ahşaptan yapılmasına izin verince rüşvet aldığı iddiası ortaya atılmıştı. Bundan dolayı idam edilmek üzere iken araya girenlerin yardımıyla sadece azille cezalandırıldı; yerine de Hacı Mustafa Ağa

getirildi. Kırım'da Han Sarayı'nın tamiriyle görevlendirilip İstanbul'dan uzaklaştırılmışken Edirne'ye ulaştığında geri çağrıldı ve İstanbul'da oturması uygun görüldü. Gözden düştüğü dönemde bazı küçük işler yaptığına dair belgeler bulunabilen Mehmed Ağa vefatında Edirnekapı dışındaki kabristana defnedildi.

Mehmed Ağa'nın III. Ahmed zamanında Boğaziçi kıyılarında çok sayıda sahilsaray ve kasrın yapımında hizmeti olduğu sanılmaktadır. Onun en önemli eseri, Nevşehirli Damad İbrâhim Paşa'nın isteği üzerine Kâğıthane deresi kıyısında 22 Şâban 1134'te (7 Haziran 1722) yapımını başlattığı ve çok kısa sürede bitirdiği Sâdâbâd Sarayı ile derenin karşı tarafındaki çayırda inşa edilen İmrahor (Mîrâhur) Kasrı'dır. Türk tarihinde Lâle Devri olarak adlandırılan bu dönemin çok önemli bir eseri olan Bâb-ı Hümâyun önündeki çeşme ve sebillerden oluşan anıtın (Ahmed III Çeşmesi) Mimar Mehmed Ağa'nın yapısı olduğu hususunda kesin bilgi yoktur. Sadece Muzaffer Erdoğan tunç şebeke ve alemlerin altın yaldızlanmasına dair bir kayda rastlamıştır. Yine aynı yıllara ait Üsküdar'da iskele başındaki büyük meydan çeşmesinin (Ahmed III Çeşmesi) yapımında da Mehmed Ağa'nın hizmeti olmalıdır. 1141 (1728-29) yılına ait bir belgede bu çeşmenin yapım harcamalarının yeniden düzenlenişinde Mehmed Ağa'nın adı geçmektedir. I. Mahmud tarafından 1144'te (1731-32) inşa ettirilen Galata-Tophane su yolu şebekesinin keşifleri de Kayserili Mehmed Ağa tarafından yapılmıştır.

Muzaffer Erdoğan, şu eserlerin onun Hassa başmimarlığı dönemine ait olduğunu bildirerek yapımlarında bir payı olabileceğini ileri sürmüştür: Simkeşhâne, Çorlulu Ali Paşa manzumesi, Kaptan İbrâhim Paşa Camii, Yeni Vâlide Camii, Şehid Ali Paşa Kütüphanesi, Çınarlı Çeşme Mescidi, III. Ahmed Kütüphanesi (Topkapı Sarayı), İbrâhim Paşa manzumesi, Ahmediye manzumesi, Kuleli Bahçe Mescidi, Darphâne, Kaptan Paşa Camii, Fatma Sultan Camii.

BİBLİYOGRAFYA

Sicill-i Osmânî, IV, 233; L. A. Mayer, Islamic Architects and Their Works, Genève 1956, s. 80-81; Muzaffer Erdoğan, Lâle Devri Baş Mimarı Kayserili Mehmed Ağa, İstanbul 1962; Ahmet Vefa Çobanoğlu, “Osmanlı’da Baş Mimarlar”, Türk Dünyası Kültür Atlası: Osmanlı Dönemi, İstanbul 2002, IV, 309-310; a.mlf., “Mehmed Ağa (Kayserili, el-Hâc)”, Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi, İstanbul 1999, II, 102-103; İzzet Kumbaracılar, “Türk Mimarları”, Arkitekt, sy. 2, İstanbul 1937, s. 60; Kemal Altan, “Klasikten Sonra”, a.e., VIII/3 (1938), s. 87.

Semavi Eyice

MEHMED AĞA, Sedefkâr

XVII. yüzyılın ilk çeyreğinde görev yapan Hassa başmimarı.

Kanûnî Sultan Süleyman zamanında 970 (1562-63) yılında Rumeli'den devşirme olarak getirilmiştir. Doğum yeri ve tarihi hakkında bilgi yoktur. Kalkandelenli olduğunu ileri sürenlerin yanında Arnavutluk / İlbasanlı olduğu daha kuvvetli bir ihtimal olarak kabul görmektedir. Mimarbaşı olmadan önce 1006'da (1597-98) su nâzırı olarak sekiz yıl görev yapan Mehmed Ağa, 8 Cemâziyelâhir 1015 (11 Ekim 1606) tarihinde mimarbaşılık görevine tayin edildi. Bu görevini hangi yıla kadar devam ettirdiği de kesin olarak bilinmemektedir.

Hüseyin Ayvansarâyî, Vefeyât-ı Selâtîn adlı eserinde Mehmed Ağa'nın Sultan Ahmed Camii'nin inşaasını tamamladıktan sonra padişahın emriyle vezirlik pâyesi aldığını ve 1027 (1618) yılında vefat ederek Üsküdar'da defnedildiğini belirtmektedir. Başka kaynaklar tarafından desteklenmeyen bu bilgiyi bazı araştırmacılar ihtiyatla karşılamaktadır. Evliya Çelebi ve Ekrem Hakkı Ayverdi, Arnavutluk'ta (İlbasan) Mimar Mehmed Ağa'nın bazı yapılarından bahsetmekte, Evliya Çelebi 1046 (1636-37) tarihli çeşmelerden söz ederken Ekrem Hakkı Ayverdi cami, hamam ve çeşmelerinin olduğunu söylemektedir. Bu durumda Mehmed Ağa'nın görevden ayrıldıktan sonra doğum yeri olan bu şehirde kendi adına eserler meydana getirdiği düşünülmektedir.

Mehmed Ağa'nın ardından yerine geçtiği kabul edilen Mimar Ali Çelebi'nin göreve geliş tarihi tartışmalı olup 1027 (1618) veya 1031 (1622) olarak gösterilmekte, Mimar Ömer Ağa'nın da 1030 (1621) yılında görevde olduğu belirtilmektedir. Fakat 1032'de (1623) Mimar Mehmed'in Mimar Süleymanoğlu Ebûbekir'i tayin ettiğini söyleyenler de vardır. Mehmed Ağa'nın son dönemiyle araştırmacıların bu dönem için belirttikleri mimarların görev tarihleri hakkında daha tutarlı bilgilere ihtiyaç vardır.

Arkadaşı Câfer Çelebi'nin Risâle-i Mi'mâriyye'de yazdığına göre Mehmed Ağa yumuşak huylu, alçak gönüllü, sağlam karakterli, dinine bağlı ve akıllı

bir kişidir. Üstünlüklerini gizler, bunlarla övünmez, iyi kalpli ve cömert olup misafirlerini ağırlar, onlara hediyeler verirdi. Sadaka dağıtmayı çok sever, helâlinden sadaka vermek için sedef işleri yapar ve bunları sattırarak fakirlere dağıtırdı. Ayrıca devrin bilginleri, şeyhleri, sultanları ve vezirleriyle sohbet etmeyi severdi.

Mimar Sinan'ın yetiştirdiği önemli mimarlardan biri olan Mehmed Ağa'nın döneminde pek çok eser inşa edilmiştir. Sultan Ahmed Külliyesi, Kâbe'nin tamiratı, Üsküdar ve Samsun / Ladik'te Sultan I. Ahmed camileri, Beylerbeyi'nde İstavroz Mescidi, Üsküdar'da Kavak Sarayı Mescidi, Güngören'de (Vidos) Sultan II. Osman Camii, Sultan III. Mehmed Türbesi, Eyüp Sultan Türbesi önüne ilâve ve Sultan I. Ahmed Sebili, Alemdar, Tophane, Haydarpaşa, Üsküdar, Haliç'te eski Tersane Sarayı'nda ve Çatalca-Çorlu arasında eski Kınık (?) kasabasında Sultan I. Ahmed çeşmeleri, Galata'da Sultan II. Osman Çeşmesi, İbrâhim Paşa Sarayı'nda tamirat, İstavroz Sarayı'nda ilâveler, Tersane Sarayı'nda Has Oda Kasrı, Beşiktaş'ta ve Topkapı Sarayı'nda Sultan I. Ahmed kasırları, Topkapı Sarayı ve Edirne Sarayı'nda imar faaliyetleri, Edirne'de Ekmekçizâde Ahmed Paşa Köprüsü ve Kervansarayı, Uzunköprü'de Sultan II. Murad Camii ve Köprüsü'nün tamiri, İstanbul Zindankapı dışında kendi adına bir çeşme, Arnavutluk / İlbasan'da kendi adına cami, hamam ve çeşmeler onun eserleridir.

BİBLİYOGRAFYA

Evliya Çelebi, Seyahatnâme, VIII, 723-724; Ayvansarâyî, Vefeyât-ı Selâtîn, s. 56; Celâl Esad [Arseven], Constantinople de Byzance à Stanboul, Paris 1909, s. 265-267; a.mlf., Türk Sanatı Tarihi, İstanbul, ts. (Maarif Basımevi), s. 767-769; Saadi Nazım Nirven, İstanbul Suları, İstanbul 1946, s. 126-127; L. A. Mayer, Islamic Architects and Their Works, Ceneve 1956, s. 91-92; Orhan Şaik Gökyay, "Risâle-i Mimâriyye-Mimar Mehmed Ağa Eserleri", İsmail Hakkı Uzunçarşılı'ya Armağan, Ankara 1976, s. 113-215; Ahmet Refik [Altınay], Türk Mimarları (haz. Zeki Sönmez), İstanbul 1977, s. 101-102; Ömer Lutfi Barkan, Süleymaniye Cami ve İmareti İnşaatı, Ankara

1979, II, 276-291, cetvel 19; Ayverdi, Avrupa'da Osmanlı Mi'mârî Eserleri IV, s. 398; Ahmet Vefa Çobanoğlu, "Mehmed Ağa (Sedefkar)", Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi, İstanbul 1999, II, 103-104; a.mlf., "Osmanlı'da Baş Mimarlar", Türk Dünyası Kültür Atlası-Osmanlı Dönemi, İstanbul 2002, IV, 302-304; Fatma Afyoncu, XVII. Yüzyılda Hassa Mimarları Ocağı, Ankara 2001, s. 12-13; İzzet Kumbaracılar, "Türk Mimarları", Arkitekt, sy. 2, İstanbul 1937, s. 60; Kemal Altan, "Mimar Mehmet", a.e., sy. 8 (1937), s. 223-226; Şahap Tayfur, "Ünlü Mimarbaşı Sedefkâr Mehmed Ağa", TTOK Belleteni, sy. 143 (1953), s. 18; İsmet Parmaksızoğlu, "Sultan Ahmet Camii Mimarı Sedefkâr Mehmet Ağa", Kültür ve Sanat, sy. 3, Ankara 1974, s. 32-39; Zeki Sönmez, "Sultanahmet Camisi ve Mimar Sedefkâr Mehmet Ağa", Kültür ve Sanat, I/1, Ankara 1988, s. 38-45; Filiz Yenişehirlioğlu, "Mehmed Ağa (Sedefkâr)", DBİst.A, V, 354-355.

Ahmet Vefa Çobanoğlu

MEHMED AĞA KÜLLİYESİ

İstanbul'da XVI. yüzyılda inşa edilen külliye.

Fatih Çarşamba'da Kâtip Muslihuddin mahallesinde yer alan külliye cami, tekke, türbe, çifte hamam, medrese ve iki çeşmeden oluşmaktadır. III. Murad devrinde Dârüssaâde ağası olan Habeşî Mehmed Ağa tarafından Mimar Dâvud Ağa'ya yaptırılmıştır. 10 Rebîülâhir 999 (5 Şubat 1591) tarihli vakfiyesi Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'ndedir (Emanet Hazinesi, nr. 2023). Caminin doğu avlu kapısı üzerindeki on altı mısralık kitâbeye göre 993'te (1585) inşa edilmiştir. Külliye yapılarından medrese ve tekke günümüze kadar gelmemiştir.

Etrafı duvarlarla çevrili üç kapılı bir avlunun ortasında yer alan cami, mihrap yönü çıkıntılı kare planlı harimle onun önünde yer alan beş birimli bir son cemaat yerine sahiptir. Harimin duvarları almaşık örgülü, son cemaat yerinin sivri kemerleri kesme taştan, mukarnaslı başlıklı altı sütunu mermerdendir. Birimlerinin üzeri pandantifli kubbelerle örtülü olan son cemaat yerinde iki küçük mihrap mevcuttur. Mihrap ekseninde yer alan iki yanı zarif, sütunçeli, mukarnaslı mermer bir taçkapı ile harime geçilmektedir. İçeride taçkapı üzerinde taş konsollara oturan, mermerden ajurlu geometrik geçmeli korkuluğu olan bir balkon vardır. Girişin sağında ve solunda ahşap sütunlar üzerinde yine ahşaptan ajurlu korkulukları bulunan iki mahfil yer almaktadır. Kapının iki yanında yer alan birer merdivenle bu mahfillere çıkılır. Kare planlı harim, sekiz adet duvar pâyesi üzerinde sivri kemerlere oturan tek kubbe ile örtülmüştür. Bu pâyelerden mihrap eksenindekiler kare kesitli, doğu ve batı duvarındakiler iri mukarnaslı başlıklı ve silindir gövdelidir. Ana kubbeyi dört köşesinde ve mihrap çıkıntısının üstünde yer alan beş yarım kubbe çevirmektedir. Ayrıca sekiz dayanaklı taşıyıcı sistem, kasnağı kuşatan daire kesitli sekiz ağırlık kulesiyle üst yapıda devam ettirilmiştir. Harim beş sıra pencereyle aydınlatılmıştır. Alttaki pencereler düz mermer söveli, sivri hafifletme kemerli ve demir parmaklıklıdır. Üst sıradakiler sivri kemerli, ana kubbe ve yarım kubbe kasnağında yer alan pencereler ise yuvarlak kemerli olup revzenlidir. Mihrap duvarında yuvarlak iki pencere bulunmaktadır. İki

yanda birer sütunla sınırlandırılmış mukarnaslı yaşmaklı mermer mihrap köşeleri sütunçeli beş kenarlı bir nişe sahiptir. Geometrik düzenlemeli iki iri rozetle süslü mihrap üçgen bir tepelikle taçlandırılmıştır. Mermerden yapılmış olan minber sivri kemerli kapı ve geçiş açıklıklarına sahiptir. İki yanda geometrik geçmeli ajurlu korkuluk ve aynaları vardır. Üstte dört sütun üzerine oturan sivri kemerli köşk kısmı pramidal külahlıdır. Ahşap vaaz kürsüsü sadedir. Yapıda görünümü zenginleştiren çini ve kalem işi süslemeler bulunmaktadır. Camide mihrabın yer aldığı bölümde duvarlar çini panolarla kaplanmış, son cemaat yerinde ve harimde alt sıra pencerelerinin alınlıkları yazılı çini levhalarla taçlandırılmıştır. Sıraltı boyama tekniğiyle yapılmış olan bu çiniler XVI. yüzyıl İznik, XVIII. yüzyıl Tekfur Sarayı ve yeni yapılmış olan Kütahya çinileridir. Duvarlarda üst sıra pencere üstlerinde, kemer, pandantif, yarım kubbeler ve ana kubbe içinde sonradan yenilenmiş kalem işleri görülmektedir. Kuzeybatıda harimle son cemaat yerinin birleştiği noktada yer alan minare kesme taştandır. Dikdörtgen kaide üzerinde çokgen kesitli gövdesiyle yükselen minarenin mukarnaslı şerefesi geometrik şebekeli, külâhı ise kurşun kaplıdır. Minareye hem harimden hem son cemaat yerinden çıkılmaktadır. Cami 1743 ve 1938'de tamir görmüştür. 1982'de Vakıflar İdaresi'nce gerçekleştirilen onarımda son cemaat yerinin bazı sütunları değiştirilmiş ve çatlayan sütunlar demir halkalarla sağlamlaştırılmıştır. 1980'lerin sonunda ise son cemaat yeri camekânla kapatılmıştır. Cami içinde yer alan kütüphanede 204 adet kitap bulunmaktaydı. Bunlar 1914'te Sultan Selim, 1920'de Murad Molla ve 1949'da Süleymaniye Kütüphanesi'ne nakledilmiştir. Caminin doğu ve batı avlu kapıları yanında birer çeşme vardır. Her ikisi de klasik üslûpta yapılmış sivri kemerli nişli olup bugün harap durumdadır.

Külliyenin mimari programı içinde başından beri mevcut olan tekke fonksiyon açısından camiyle bir bütün teşkil etmektedir. XIX. yüzyıl ortalarına kadar Halvetî ve Bayramî tarikatları arasında birçok defa el değiştiren tekke kısa bir süre Kādirîliğe, son olarak da Halvetîliğin Sünbülî koluna bağlanmıştır. İlk şeyhi Yayabaşızâde Şeyh Hızır Efendi olduğundan bazı kaynaklarda Hızır İlyas adıyla da geçmektedir. Tekkenin ünlü şeyhleri arasında Abdülmecid Sivâsî ve yeğeni Abdülahad Nûri sayılabilir. Kapatılmadan önceki son şeyhi ise Osman Râif Efendi'dir.

Tevhidhâne olarak kullanılan camide cumartesi günleri âyin icra edilmekte ve tekkenin diğer birimleri camiden bağımsız bir kitle oluşturmaktaydı. Cami dışında kalan tekke bölümlerinin 1312'de (1894) II. Abdülhamid tarafından yenilendiği, bugün Amcazâde Hüseyin Paşa Medresesi'nde (eski Türk İnşaat ve Sanat Eserleri Müzesi) bulunan ve manzum metni Bahâî'ye ait olan ta'lik hatlı kitâbede belirtilmiştir. Yakın zamana kadar duran ahşap tekke binası 1997'de yıktırılarak ortadan kaldırılmıştır.

Mehmed Ağa'nın caminin güneydoğusunda yer alan tek sandukalı sade türbesi kesme taştan inşa edilmiş, dikdörtgen planlı yapının köşeleri yuvarlak sütunlarla yumuşatılmıştır. Sade, basık (yay) kemerli kapısını dikdörtgen bir silme çevirmektedir. Türbe altta söveli ve demir parmaklıklı, üstte sivri kemerli ve revzenli iki sıra pencere ile aydınlanmaktadır. Sekizgen bir kasnak üzerine oturan kubbeye pandantiflerle geçiş sağlanmıştır. Bugün badana ile kapatılan mekânda vaktiyle kalem işleri bulunmaktaydı. Cephenin sağ köşesinde mevcut olan kemer izi eskiden caminin bu yönünde bir revakın varlığını düşündürmektedir.

Caminin kuzeybatısında bulunan hamam çifte hamam olarak tasarlanmıştır. Erkekler kısmının kapısı üzerindeki on iki mısralık inşa kitâbesi 994 (1586) tarihlidir. Her iki kısmı da birbirinin benzeri olan hamamda soyunmalık bölümleri kare planlı ve tromplu kubbelidir. Ilıklık bölümleri ortada, kubbe yanlarda tonoz örtülüdür. Sıcaklıklar ise ortada kubbe ile örtülü olup dört eyvanlıdır. Tonoz örtülü bu eyvanların arasında kubbeli halvet hücreleri bulunmaktadır.

Caminin doğusunda yer aldığı bilinen, fakat günümüze ulaşmayan medreseden vakfiyede on odalı dârülhadis diye bahsedilmiştir. 1894 depreminde hasar gören yapı 1896 yılında tamir edilmiş, daha sonra kadro dışı bırakılmıştır. 1918'de muhacirler tarafından işgal edilen yapı zaman içinde ortadan kalkmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmî', s. 197-198; Konyalı, İstanbul Âbideleri, s. 63-65; Tahsin Öz, İstanbul Camileri, Ankara 1962, I, 100-101; Bürcan Oygen, Mehmed Ağa Camii (lisans tezi, 1964), İÜ Ed. Fak. Sanat Tarihi; Oktay Aslanapa, Osmanlı Devri Mimârisi, İstanbul 1986, s. 303-304; Merih Bahçekapılı, Mehmet Ağa Külliyesi Restorasyon Projesi (bilim uzmanlığı tezi, 1990), İstanbul Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü; Fâtih Câmileri ve Diğer Târihî Eserler (haz. Fatih Müftülüğü), İstanbul, 1991, s. 161, 263, 287, 308, 357; M. Orhan Bayrak, Türkiye Tarihi Yerler Kılavuzu, İstanbul 1994, s. 335; M. Nermi Haskan, İstanbul Hamamları, İstanbul 1995, s. 126-128; W. Müller-Wiener, İstanbul'un Tarihsel Topografyası, İstanbul 1998, s. 436; Mübahat S. Kütükoğlu, XX. Asra Erişen İstanbul Medreseleri, Ankara 2000, s. 244-245; Edhem Ruhi Öneş v.dğr., Fatih İlk İstanbul, İstanbul 2003, s. 62, 100-101, 145, 155; Tarkan Okçuoğlu, "Mehmet Ağa Külliyesi", DBİst.A, V, 355-356.

Filiz Gündüz

MEHMED ÂKİF ERSOY

(1873-1936)

İstiklâl Marşı ve Safahat şairi, millî-dinî hassasiyeti, karakter ve seciyesiyle Türk milletinin gönlünde yer edinen İslâmcılık akımının önemli şahsiyeti.

Şevval 1290'da (Aralık 1873) İstanbul Fatih'te Sarıgüzel'de doğdu. Babası, küçük yaşta tahsil için Arnavutluk'un İpek kazası Şuşisa köyünden İstanbul'a gelmiş, "temiz" mânasına gelen adının önüne temizlik ve titizliği dolayısıyla ayrıca "Temiz" sıfatı eklenerek anılan, Fâtih Medresesi müderrislerinden Mehmed Tâhir Efendi, annesi aslen Buharalı olup Tokat'a yerleşmiş bir aileden Emine Şerîfe Hanım'dır. Emîr Buhârî mahalle

mektebinde ilk öğrenimine başlayan Âkif burada iki yıl okuduktan sonra Fâtih Muvakkithânesi'nin yanındaki ibtidâî mektebine yazıldı (1879). Safahat'ta, "Hem babam hem hocamdır, ne biliyorsam kendisinden öğrendim" diyerek tanıttığı babası o yıl kendisine Arapça öğretmeye başlamıştı. Aynı zamanda Mühürdar Emin Paşa'nın oğulları İbnülemin Mahmud Kemal ve Ahmed Tevfik'in özel hocaları olan Tâhir Efendi derslerini yazın Emin Paşa'nın Yakacık'taki köşkünde sürdürmekteydi. Ailece köşkün bir dairesinde kaldıklarından Âkif de bir taraftan bu derslere katılmakta, diğer taraftan iki kardeşle arkadaşlık yapmakta ve kardeşlerin büyüğü Mahmud Kemal ile birlikte manzumeler yazmaya çalışmaktaydı.

Fâtih Merkez Rüşdiyesi'nden mezun olan Mehmed Âkif (1885) Mülkiye Mektebi'nin idâdî kısmına yazıldı. Edebiyat hocalığını Muallim Nâci'nin yaptığı bu okulun üç yıllık ilk dönemini tamamlayıp yüksek kısmının birinci sınıfında okurken babasının vefatı üzerine (1888) daha kısa yoldan meslek sahibi olarak hayata atılmak için o sırada yeni açılmış olan Mülkiye Baytar Mektebi'ne girdi (1889). Aynı yıl çıkan büyük Fatih yangınında evleri yanmasına rağmen Mehmed Âkif bu sıkıntılar arasında okulunu birincilikle bitirdi (1893). Mektep yıllarında sporla, bilhassa güreşle meşgul oldu ve son iki senede şiire olan ilgisini arttırdı. Mezuniyetinin ardından Ziraat Nezâreti Umûr-ı Baytariyye ve Islâh-ı Hayvânât umum müfettiş

muavinliğiyle memuriyet hayatına başladı. Görev yeri İstanbul olmakla birlikte önce Edirne'de, daha sonra Anadolu ve Rumeli'nin çeşitli bölgelerinde dolaşarak bulaşıcı hayvan hastalıklarıyla ilgili çalışmalar yaptı. Bir ara ordunun ihtiyacını karşılamak için gerekli alımları yapmak üzere Şam ve civarında dolaştı. Bu seyahatlerde köylüyü de yakından tanıma imkânını elde eden, halkın dert ve meseleleri hakkında doğrudan bilgi sahibi olan Mehmed Âkif'in tesbit ve tahlilleri şiirlerine realist ve canlı tablolar halinde aksetmiş, çözüm tekliflerinin isabetli olmasını sağlamıştır. Sekiz on yaşlarında iken başladığı ve zaman zaman ara verdiği hıfzını da kendi kendine çalışarak bu sıralarda tamamladı. İstanbul'da bulunduğu yıllarda memuriyeti yanında Halkalı Ziraat Mektebi ile (1906) Çiftlik Makinist Mektebi'nde (1907) kitâbet-i resmiyye hocalığı yaptı. II. Meşrutiyet'in ilânından sonra Ebül'ulâ Zeynelâbidîn (Ebül'ulâ Mardin) ve Eşref Edip'le (Fergan) birlikte devrin ilim ve fikir hayatında önemli yeri ve tesiri olan, hemen hemen bütün şiir ve yazılarının çıkacağı Sırât-ı Müstakîm mecmuasını başyazarlığını da yaparak yayımlamaya başladı (27 Ağustos 1908). Aynı yıl İstanbul Dârülfünunu Edebiyat Şubesi'nde Osmanlı edebiyatı müderrisliğine tayin edildi. Dönemin aydınları arasında Arapça'yı en iyi bilenlerden olan Âkif, bir taraftan da İttihat ve Terakkî'nin Şehzadebaşı Kulübü'nde cemiyetin Hey'et-i İlmiyye üyesi olarak Muʿallaḳāt ve Lâmiyyetü'l-ʿArab gibi eserleri okutup Arap edebiyatı ve tercüme usulü dersleri verdi. Dârüledeb adlı bir özel okulda da fahrî hocalık yaptı. Baytar Mektebi Âlîsi Me'zûnîni Cemiyeti başkanlığında bulundu (1910). Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi'nde Türkçe-edebiyat muallimi oldu (1914).

Mehmed Âkif, Balkan Savaşı sırasında kurulan ve ileriki yıllarda Millî Mücadele'nin teşkilâtlanmasında önemli rol alacak olan Müdâfaa-i Milliyye Cemiyeti'ne bağlı Hey'et-i Tenvîriyye'ye (Hey'et-i İrşâdiyye) katıldı. Burada halkı edebiyat yoluyla uyandırmak ve aydınlatmak için Abdülhak Hâmid, Recâizâde Mahmud Ekrem, Süleyman Nazif, Hüseyin Cahit (Yalçın), Mehmed Emin, Abdülaziz Çâvîş, Cenab Şahabeddin ve Hüseyin Kâzım Kadri'yle beraber heyetin kâtib-i umûmîsi olarak çalıştı. Süleyman Nazif, bu çalışmalar es-nasında heyetin başkanı olan Recâizâde'nin, Âkif'in sanatını ve seciyesini takdir ederek ona milletin millî bir destana ihtiyacı bulunduğunu, bunu ise ancak kendisinin yazabileceğini söylediğini nakletmektedir. Nitekim Mehmed Âkif, Balkan savaşları sonunda

memleketin içine düştüğü vahim durum karşısında yeise düşmemek, birlikten ayrılmamak ve orduya yardım gibi konularda Fatih, Beyazıt ve Süleymaniye camilerinde metinlerini bu sırada adı Sebîlürreşâd olarak değişen dergisinde yayımladığı vaazlar vermiş ve Hakkın Sesleri'ndeki şiirleri yazmıştır.

Haksızlıklara tahammül edemeyen şair, müdürünün haksız yere vazifesinden alınması üzerine memuriyetten istifa etti (11 Mayıs 1913). Bu yılın sonunda, İttihat ve Terakkî'nin merkezi umûmî üyesi olan, aynı zamanda şiir ve yazılarıyla İttihatçılar'ın fikir babası sayılan Ziya Gökalp'in ileri sürdüğü kavmiyetçi düşüncelere ve aynı merkeze bağlı yazar ve aydınların din karşıtı yayınlarına karşı çıkmasının hükümet tarafından tasvip edilmediğinin bildirilmesi üzerine İstanbul Dârülfünunu'ndaki görevinden de ayrılmak zorunda kaldı. Çıkarmakta olduğu Sebîlürreşâd da aynı sebeplerle İttihatçı hükümetler tarafından birkaç kere kapatılmıştır.

Mehmed Âkif, 1914 yılı başlarında Abbas Halim Paşa'nın maddî desteğiyle Mısır ve Medine'ye iki aylık bir seyahate çıktı (Safahat: Beşinci Kitap: Hâtıralar'daki “el-Uksur'da” şiiri bu seyahatin mahsulüdür). Harbiye Nezâreti tarafından istihbarat çalışmaları yapmak üzere kurulmuş olan Teşkîlât-ı Mahsûsa'nın verdiği görevle 1914 yılı sonlarında Berlin'e gitti. Batı'yı yakından tanımasına imkân veren ve üç ay kadar süren bu gezi sırasında Almanlar'a karşı savaşırken esir düşmüş İngiliz ve Rus tebaası müslüman askerlerin kamplarını ziyaret etti. Onlara savaştan sonra bağımsızlıklarını kazanmak için faaliyet göstermeyi telkin eden konuşmalar yaptı (Hâtıralar kitabındaki “Berlin Hâtıraları” adlı uzun manzumesi bu gezinin intibalarıyla yazılmıştır). Aynı teşkilâtın verdiği diğer bir görevle, Arabistan'da başlayan Şerîf Hüseyin isyanına karşı devlete bağlı kabilelerin desteğinin devamını sağlamak amacıyla teşkilât başkanı Eşref Sencer'in (Kuşçubaşı) idaresindeki bir heyetle Necid bölgesine (Riyad) gitti (Mayıs-Ekim 1915). Bu seyahatin devamında ikinci defa ziyaret ettiği Medine ve Ravza-i Mutahhara'nın uyandırdığı duygularla, Cenab Şahabeddin ve Süleyman Nazif gibi edebiyatçıların bir şaheser olarak nitelediği “Necid Çöllerinden Medine'ye” manzumesini kaleme aldı.

1918 Temmuzunda Mekke Emîri Şerîf Ali Haydar Paşa'nın daveti üzerine

İzmirli İsmail Hakkı Bey'le birlikte Lübnan'da (Âliye) bulundu. Dönüşünde şeyhülislâmlığa bağlı dinî-akademik bir kuruluş olan Dârü'l-hikmeti'l-İslâmiyye'nin başkâtipliğine tayin edilen Mehmed Âkif (Ağustos 1918) daha sonra kuruluşun aslî üyesi oldu (Ocak 1920). Müessesenin yayın organı olan Cerîde-i İlmiyye'nin idaresini de üstlendi. Bu arada İstanbul Dârülfünunu'nda Maarif Nezâreti'ne bağlı olarak kurulan Kāmûs-ı Arabî Heyeti üyeleri arasında yer aldı. I. Dünya Savaşı'nın Osmanlı Devleti aleyhine sonuçlanması, ağır mütareke şartları ve yurdun işgaliyle Yunanlılar'ın İzmir'e çıkması üzerine başlayan Millî Mücadele hareketine fiilen katılma kararıyla 1920 Şubatında Balıkesir'e giden Mehmed Âkif burada Kuvâ-yi Milliyeciler'le görüştü. Zağanos Paşa Camii ile çeşitli yerlerde halkı birliğe davet ve direnmeye teşvik maksadıyla vaaz ve

konuşmalar yaptı. Bu sırada İstanbul'da yüksek maaşlı bir görevde bulunmasına rağmen Balıkesir'e, oradan döndükten sonra da Ankara'ya gitmeye karar vermesi onun vatan severliğinin açık bir göstergesidir. Ayrıca halkın sevip saydığı bir müslüman aydın sıfatıyla Millî Mücadele'ye katılması, bu hareketin İttihatçılar'ın yeni bir macerası olduğu şeklindeki şüpheyi büyük ölçüde gidererek Kurtuluş Savaşı çalışmalarına önemli bir güç katmıştır. Nitekim bu sebeple ona "Millî Mücadele'nin mânevî lideri" sıfatı verilmiştir. Balıkesir'den İstanbul'a gelmesinin ardından işgal altında çalışmanın daha da zorlaşıp sansürün gitgide şiddetlenmesi yanında Ankara'dan Hey'et-i Temsîliyye adına gelen davet üzerine on iki yaşındaki büyük oğlu Emin'i de yanına alıp 10 Nisan 1920'de gizlice yola çıktı. Ali Şükrü Bey'le buluşarak Geyve'ye ulaştı. Buradan Büyük Millet Meclisi'nin açılışının ertesi günü Ankara'ya vardı (24 Nisan 1920). Hacı Bayram Camii'ndeki ilk vaazının ardından vazifesinden izinsiz ayrıldığı gerekçesiyle Dârü'l-hikmeti'l-İslâmiyye'deki görevinden azledildi. Büyük Millet Meclisi Reisi Mustafa Kemal Paşa'nın teklifi üzerine Burdur mebusu seçildi (5 Haziran 1920). Haberi olmadan en yüksek oyu alarak Biga'dan da seçilmesine rağmen daha önce Burdur mebusluğunu kabul ettiğinden mecliste bu sıfatla bulundu. Zaman zaman Eskişehir, Burdur, Sandıklı, Dinar, Afyon, Antalya, Konya, Kastamonu gibi şehirlerde halka ve diğer bazı mebuslarla beraber cephelerde askerlere hitaben Millî Mücadele'yi teşvik eden konuşma ve vaazlarını sürdürdü. Bunların en önemlisi meclis kararıyla gittiği Kastamonu'da Nasrullah Camii'ndeki ünlü vaazıdır. Bu vaaz, son derece ihatalı bir bakışla dünyanın siyasî vaziyetini tahlil edip

Sevr Antlaşması'nın bizim için nasıl bir felâket olacağını izah eden, onu yırtıp atmayı ve Batılı sömürgecilerin karşısına iman ve silâhla dikilmeyi hayatî bir mecburiyet olarak telkin edip Millî Mücadele'yi büyük bir heyecanla teşvik eden önemli bir belgedir. Bu vaaz ve diğer konuşmalar, Âkif'in İstanbul'dan ayrılırken arkasından gelmesini söylediği Eşref Edib'in İstanbul'da tekrar çıkardığı (25 Kasım) Sebîlürreşâd'ın üç sayısıyla (sy. 464-466) Ankara'da neşredilen (3 Şubat 1921) ilk sayısında yayımlanmıştır. Ayrıca bu sayılar ve risâle haline getirilen vaazlar birkaç defa basılarak Anadolu'nun her tarafına ve cephelere dağıtılmıştır.

1920 yılının son aylarında Erkân-ı Harbiyye Riyâseti'nin isteğiyle Maarif Vekâleti millî marş güftesi için bir yarışma açtı. Yarışmaya 700'den fazla şiir gelmesine rağmen nitelikli bir manzume bulunamayınca konulan maddî mükâfat sebebiyle yarışmaya katılmayan Mehmed Âkif'in de bir marş yazması ısrarla istendi. Mükâfat şartının kaldırılması üzerine Âkif şiirini tamamlayarak teslim etti. Meclisin 12 Mart 1921 tarihli oturumunda okunan şiir ittifakla İstiklâl Marşı güftesi olarak kabul edildi (bk. İSTİKLÂL MARŞI). Ancak meclis kararı olduğu için kazanana verilmesi zaruri hale gelmiş bulunan nakdî mükâfat Âkif tarafından alınıp Dârü'l-mesâî adlı bir hayır cemiyetine bağışlanmıştır.

Millî Mücadele'nin zaferle sonuçlanmasının ardından Büyük Millet Meclisi'nin aldığı seçim kararı üzerine yeniden teşekkül eden ikinci dönemde muhalefet grubuna mensup diğer millet vekilleri gibi Mehmed Âkif de aday gösterilmedi. Ekim 1923'te Abbas Halim Paşa'nın daveti üzerine Mısır'a giden Âkif'in bu daveti kabulünde, kazanılan Millî Mücadele'den sonra ümit ettiği İslâm birliği ve bu birlikte Türkiye'nin önemli rol oynaması idealinin gerçekleşememesinin doğurduğu hayal kırıklığının büyük tesiri olmuştur. İki yıl kışları Mısır'da geçirip yazları Türkiye'ye döndüyse de 1925'in sonundan itibaren sürekli Mısır'da kaldı. Bunda da hak kazandığı emekli maaşının bağlanmamasından doğan geçim sıkıntısı ve hükümetin muhalif kabul ettiği birçok fikir ve siyaset adamı arasında kendisinin de polis takibine alınmasının ağırına gitmiş olması önemli rol oynamıştır. Ayrıca bu yılın başında çıkan Şeyh Said isyanı vesilesiyle hükümet muhalifler üzerine baskı kurmuş, aralarında Sebîlürreşâd'ın da yer aldığı pek çok dergi ve gazeteyi kapatarak sahiplerini ve bazı yazarlarını İstiklâl mahkemelerine sevketmiş bulunuyordu.

Türkiye Büyük Millet Meclisi'ndeki bütçe müzakereleri sırasında alınan bir karar üzerine (21 Şubat 1925) Diyanet İşleri Reisliği, Kur'ân-ı Kerîm'in tefsiri için Elmalılı Muhammed Hamdi'ye, tercümesi için de Mehmed Âkif'e teklifte bulundu. Âkif, yapılacak çalışmanın dinî ve ilmî sorumluluğunu düşünerek uzun bir tereddütten sonra tercüme yerine meâl denilmesi ve Elmalılı M. Hamdi'nin hazırlayacağı tefsirle birlikte basılması şartıyla teklifi kabul etti. 1926-1929 yılları arasında yoğun bir mesai sarfedip tercümeyi bitirdiyse de vefatına kadar üzerinde çalışmaya devam etti. Ancak ezanın kanun zoruyla Türkçe okutulduğu o yıllarda namazların da devlet zoruyla Kur'an'ın Türkçe tercümesiyle kıldırılacağı endişesini taşıdığından yaptığı anlaşmayı feshedip avans olarak aldığı bir miktar parayı geri verdi ve çalışmasını teslim etmedi. Âkif'in, hastalanarak Mısır'dan Türkiye'ye geldiği sırada geri dönmediği takdirde tercümenin yakılmasını vasiyet ettiği ve yıllar sonra (1961) vasiyetin Kahire'de yerine getirildiği anlaşılmaktadır (bk. MEHMED İHSAN EFENDİ).

Mehmed Âkif'in Mısır yıllarında Kur'an meâlinden sonraki en önemli meşguliyeti, Kahire'deki el-Câmiatü'l-Mısriyye'nin

Edebiyat Fakültesi'nde Türk dili ve edebiyatı dersleri vermesi oldu (1929-1936). On yıldan fazla süren Mısır dönemi geçim sıkıntısı yanında eşinin müzmin bir asabî rahatsızlığa müptelâ olması, başı boş kalan çocuklarını arzu ettiği gibi yetiştirememesi, vatan hasreti, İslâm âleminin perişan halinin kendisinde doğurduğu büyük ıstıraplarla geçti. Kahire'de bulunduğu yıllarda Mehmed Âkif, kendisini daima himaye eden Abbas Halim Paşa ile ailesi ve orada tahsilde bulunan Türk talebelerle teselli bulmaya çalıştı. Abdülvehhâb Azzâm gibi Mısırlı ilim ve fikir adamlarıyla dostluklar kurdu. Bu arada 1933 yılı sonlarında Safahat'ın yedinci ve son kitabı olan Gölgeler'i Kahire'de bastırdı.

1935'te rahatsızlanan Mehmed Âkif, hava değişimi için bir aylığına Lübnan'a ve o sırada Fransız idaresinde bulunan Antakya'ya gitti. Hastalığının ağırlaşması üzerine 17 Haziran 1936'da İstanbul'a döndü. Nişantaşı Sağlık Yurdu'nda tedavi gördükten sonra yaz aylarında Said Halim Paşa'nın Alemdağ'daki Baltacı Çiftliği'nde oğlu Prens Halim tarafından misafir edildi. Son günlerini de aynı ailenin Beyoğlu'ndaki Mısır

Apartmanı’nda kendisine ayırdığı dairede geçirdi ve orada vefat etti (27 Aralık 1936). Resmî şahıs ve makamların ilgi göstermediği İstiklâl Marşı şairinin cenazesi, Beyazıt Camii’nden üniversite gençliğinin ve halkın katıldığı büyük bir cemaatle Edirnekapı Mezarlığı’nda dostu Babanzâde Ahmed Naim’in kabrinin yanında toprağa verildi. 1960 yılındaki yol inşaatı sebebiyle her iki mezar Süleyman Nazif’in kabriyle birlikte Edirnekapı Şehitliği’ne nakledildi. Mehmed Âkif yılı olarak ilân edilen vefatının ellinci senesinde (1986) Kültür Bakanlığı tarafından kabrinin üzerine yeni bir lahit yaptırıldı.

Âkif’in ölümü üzerine yakın dostlarından Fatin Gökmen, “Çıktı kırklar bir ağızdan dediler târîhin / İçimizden vatanın şairi Âkif gitti”; Yusuf Cemil Ararat da, “Cevherîn târîhi ahlâfa eder keşf-i nikāb / Âh gitti tercümân-ı efsah-i Ümmü’l-Kitâb” beyitlerini tarih düşürmüşlerdir.

Mehmed Âkif’in yetişme yıllarında şahsiyetinin teşekkülünde rolü bulunan kişilerin başında kendisine ilk dinî bilgileri veren, Arapça’sının, fıkıh ve akaid bilgilerinin gelişmesine yardım eden babası Tâhir Efendi gelmektedir. Ayrıca “Abdülhamid devrinin hürriyetperver şahsiyetlerinden” Fâtih Merkez Rüşdiyesi’nde Türkçe muallimi Mehmed Kadri Efendi, hâfızlık hocası Mehmed Râsim Efendi (Arap Hoca), Mes̱nevî ve Gülistân derslerini takip ederek Farsça’sını ilerlettiği mesnevîhan Esad Dede, Arapça hocaları olarak kendisinden Müberred’in el-Kâmil’ini okuduğu Hersekli Ali Fehmi Efendi ile Muʿallaḳāt hocası Hâlis Efendi zikredilmelidir. Bu arada ders ve müzakere arkadaşları Mehmed Şevket ve Babanzâde Ahmed Naim ile daha Baytar Mektebi’nde talebeyken kendisini klasik eserleri okuyacak kadar Fransızca’sını ilerletmeye ve Batı edebiyatını takip etmeye yönelten Ispartalı Hakkı Bey, memuriyetinin ilk yıllarında yanında bulunarak Fransızca çalıştığı Baytar Miralay İbrâhim Bey sayılabilir. Doğu ve Batı edebiyatlarından zengin bir birikimi olan Âkif’in okudukları arasında çoğu yazıldığı dillerden olmak üzere Muʿallaḳāt, Dîvân-ı Ḥâfıẓ, Gülistân, Mes̱nevî, Fuzûlî Divanı gibi eserlerle Doğu’dan İbnü’l-Fârız, Feyzî-i Hindî, Muhammed İkbal; Batı’dan W. Shakespeare, Milton, Victor Hugo, Ernest Renan, Anatole France, Alfred de Musset, Lamartine, J. J. Rousseau, Alphonse Daudet, Emile Zola, Alexandre Dumas Fils, Sienkiewicz gibi şair ve yazarların eserleri vardır.

İçindeki en eski şiiri 1904 tarihli olan Safahat ile tanınan Mehmed Âkif'in bu tarihten çok daha önce şiir yazdığı, yayımlanmış ve yayımlanmamış pek çok manzumesinin bulunduğu bilinmektedir. Âkif'in bugün elde bulunan ilk şiiri, Halkalı Baytar Mektebi'ndeki öğrenciliği sırasında kaleme aldığı (1892) "Destur" başlıklı bir terkibibend parçasıdır. Hazîne-i Fünûn, Mekteb, Resimli Gazete gibi bazı dergilerde, dostlarına yazdığı mektuplarda ve şahsî hâtıralarda rastlanan ilk şiirlerinin genellikle Ziyâ Paşa, Muallim Nâci ve Abdülhak Hâmid tesirinde olduğu görülmektedir. Gerek bunlar gerekse Safahat'ın ilk kitabında yer alan benzer şiirleri, Âkif'in bu yıllarda şiirde yapı bakımından değişik şekil arayışları içinde olduğunu, muhteva bakımından Ziyâ Paşa ve Abdülhak Hâmid'de görüldüğü gibi birtakım metafizik meselelere meylettiğini göstermektedir. Bir ara Recâizâde Mahmud Ekrem ve Tevfik Fikret gibi tabiat tasvirlerine merak sardığı da kendi ifadesinden anlaşılmaktadır. Yayımlanmış en eski şiirlerinden biri, hâfızlığını tamamladığı sırada yazdığı ve hayatı boyunca bağlı kalacağı, ahlâk ve seciyenin temelini teşkil eden Kur'ân-ı Kerîm hakkındaki manzumesi olup 1895'te "Kur'an'a Hitap" başlığıyla Mekteb mecmuasında çıkmıştır.

Şiir yayımlamadığı 1901-1908 yılları arasında geçen sürede sanatta takip edeceği yol hakkında önemli kararlar vermiş olmalı ki o zamana kadar sevdiği ve taklit ettiği tarzı bırakarak hayalden uzak, yalnız içinde yaşadığı toplumun meselelerine çözüm arayan bir şiiri benimsemiş, hatta eski şiirlerinin elinde kalanlarını ortadan kaldırmıştır. Bu görüşünü Süleymaniye Kürsüsünde adlı kitabında, "Budur cihanda benim en beğendiğim meslek / Sözüm odun gibi olsun, hakîkat olsun tek" mısralarıyla açıklar. Böylece şiirde hayalperestliği reddetmiş, ancak buna tepki olan Batı tarzı parnasyen şiiri de benimsememiştir. Gerçekleri dile getiren, takdir ettiği Batılı yazarların roman sanatındaki realist / natüralist anlayışını yansıtan bir şiir tarzını tercih etmiş ve Türk şiirinde toplum meselelerine en çok eğilen şair olmuştur. Âkif'in şairliği üzerinde tartışıp tereddüt edenler, manzumeci olduğunu ileri sürenler, onun manzum hikâyelerini ve gerçekten ahlâkî öğüt veren didaktik şiirlerini örnek gösterirler. Ancak bütünüyle incelendiğinde şiirinin didaktik olmaktan ibaret kalmadığı görülür. Aslında sanatkâr ruhlu, şair yaratılışlı bir insan olan Âkif, yaşadığı toplumun bir ölüm-kalım savaşı içinde bulunduğu gerçeğinden hareketle toplumdan yana, ahlâkçı ve idealist bir yolu seçmiştir. Bu ikilem dikkate alındığında en toplumsal özellikteki

şiirlerinde bile yer yer lirizme ve bir çeşit mistisizme yükseldiği görülmektedir. Özellikle son yıllarında Mısır'da iç kırıklığı, vatan hasreti, yalnızlık ve hastalık gibi bedbin duygularla yüklü olarak yazdığı Gölgeler kitabındaki şiirlerin lirik vasfı öncekilere göre daha da yüksektir.

Mehmed Âkif'in makaleleri ve tercüme yazıları gibi Safahat'taki şiirlerinin çoğu da Sırât-ı Müstakîm ve Sebîlürreşâd dergilerinde yayımlanmıştır. Onun ilk Safahat'tan beri takip ettiği yol dikkate

alındığında şiirinde muhtevanın ön plana çıktığı belli olur. Bununla beraber sanatkâr mizacıyla şiirlerinin formunu ve estetik yapısını da ihmal etmediği görülmektedir. Daha ilk Safahat'ta nazımda ulaştığı rahatlık ve ustalık, onun bu yıllara gelinceye kadar uzun bir şiir tecrübesi geçirdiğini ortaya koymaktadır. Bilhassa bu kitabındaki şiirlerinin nazım tekniği üzerinde kendisinden önce Edebiyât-ı Cedîde şairlerinin denedikleri, şekille muhteva arasında estetik bir uyum sağlamak için başvurdukları formları başarıyla uygulamıştır. Aynı şiir içinde konunun ve duyguların değişmesine göre veznin, nazım şeklinin, hatta dil ve üslûbun da değişmesi bu denemelerden bazılarıdır. Özellikle manzum hikâyelerde bu teknik daha da belirgindir: Tasvirlerde aruzun tempolu vezinlerine, daha eski ve sanatkârane bir dile ve sentaks bakımından beyitlerde tamamlanan cümlelere mukabil aynı şiirin tahkiye bölümünde daha hareketli vezinlerin, daha sade ve konuşma diline yakın bir dilin ve anjambmanların kullanılması gibi. Tevfik Fikret'le başlayan, aruzun imâlesiz, ârızasız kullanılması çığırı da Mehmed Âkif'in şiirleriyle zirveye ulaşır. En metafizik meselelerden sokaktaki insanın konuşmasına kadar çok rahat bir Türkçe, o zamana kadar uygulanmamış bir şekilde Âkif'in şiirleriyle aruzun hemen her kalıbında ifadesini bulmuştur.

Aktif bir siyaset ve ideoloji adamı olmayan Âkif İslâmî an‘aneye uygun danışmaya ve hürriyete dayalı meşrutî bir rejim taraftarı olarak II. Abdülhamid'in sıkı yönetiminin aleyhinde bulunmuş, 1908'den önce dönemin aydınları arasında yaygın olan gizli komite faaliyetleriyle bir ilişkisi olmamıştır. Ayrıca Meşrutiyet'in ilânından kısa bir süre sonra Fatin Hoca (Gökmen) tarafından İttihat ve Terakkî Cemiyeti'ne kaydedilirken üyelerin cemiyetin bütün kararlarına kayıtsız şartsız uyacakları şeklindeki yemin cümlesinin değiştirilmesini şart koşması onun seciyesini ortaya koyan en dikkat çekici anekdotlardan biridir. Ancak bu üyeliği de İttihat ve

Terakkî'nin Şehzadebaşı İlmiye Mahfili'nde bir süre Arap edebiyatı dersleri vermekten ibaret kalmış, cemiyetin maceracı iç ve dış siyasetiyle İslâm'a karşı çıkan aydınların tesiri altında hareket etmesi üzerine kısa süre sonra muhalefete geçmiştir.

Mehmed Âkif'in en verimli şiir ve yayım faaliyetinin görüldüğü 1908-1922 arası Osmanlı Devleti'nin en buhranlı, siyasî istikrarsızlığın ve savaşların en yoğun olduğu bir dönemdir. Aydınların bu buhranı aşmak için gösterdikleri gayretlerin ürünü olan ve II. Meşrutiyet'in ardından gelişme alanı bulan siyasî ve ideolojik akımlar arasında Âkif, adına sonraları İslâmcılık denilen cereyanın içinde yer almıştır. Çocukluğundan beri aile muhitinde, mekteplerde, arkadaş çevresinde tam bir İslâm kültürüyle beslenmiş, inancı, ahlâkı ve yaşayışıyla İslâm'dan tâviz vermemiş olan Mehmed Âkif, İslâm'ın ruhuna aykırı olmamak şartıyla diğer fikir sahipleriyle iş birliği yapabilecek bir karakter göstermiştir. Safahat'ta "kavmiyet" ve "milliyet" kavramlarını birbirinden ayırmış, bunlardan "ırkçılık" mânasını verdiği ilkine İslâm'a aykırı olduğu ve devletin parçalanmasına sebebiyet vereceği için karşı çıkmıştır. Âkif vatan toprağına, bayrağa, milletinin faziletlerine, diline, sanatına son derece bağlı bir insandır. Süleymaniye Kürsüsü'nde vâizin "Kendi mâhiyyet-i rûhiyyeniz olsun kılavuz" derken vurguladığı ruhî mahiyet, parçanın bütününe göre milletin mânevî cevherinden başka bir şey değildir. Mehmed Âkif'in, ülkeyi idare eden hükümetlerin siyasetlerini çok defa tasvip etmediği halde onların verdiği millî vazifeleri kabul etmesi veya memleket çeşitli sıkıntılar içindeyken aleyhlerinde açık, sert ve yıpratıcı bir muhalefete girişmemesi bu bağlılığının tezahürüdür. İttihat ve Terakkî hükümetine ve İstiklâl Savaşı'ndan sonra uğradığı mağduriyete rağmen Mısır'da iken Ankara hükümetine karşı takındığı olgun tavır bu anlayışının örneğidir. Ayrıca Batı'da gelişmekte olan bilim ve tekniğin yanında pek çok ahlâkî davranışın da hayranı olan Âkif siyasî İslâmcılar arasında kendine mahsus bir terkibin sahibi olarak görünmektedir.

İlk Safahat'ta daha ziyade "Tevhid yahut Feryat" şiirinde olduğu gibi metafizik duyguların veya "Durmayalım" ve "Dirvas"ta görüldüğü gibi bazı dinî hikmetlerin didaktik ifadeleriyle "Hasta", "Küfe", "Meyhane"de olduğu gibi sosyal dertler yer almaktadır. Ancak daha sonraki tarihleri taşıyan "Acem Şahı", "İstibdat" ile bilhassa "Köse İmam" şiirlerinde siyasî,

fikrî meseleler de işlenmeye başlanmıştır. Bunların kuvvetli bir İslâmî ideal haline dönüşmesi, II. Meşrutiyet'in ardından siyasî akımların ve toplumun genel yapısındaki ahlâkî bozulmanın tehlikeli bir hal alması üzerinedir. "Süleymaniye Kürsüsünde" şiiri, böyle bir tehlikeye karşı İslâm milletlerinin uyanması ve bir birlik teşkil etmesi felsefesine dayanan uzun bir manzume olarak ortaya çıkar. Türk ve İslâm ülkelerini dolaşmış, müslümanları her bakımdan uyandırma gayreti içinde otantik bir şahsiyet olan Sibiryalı Abdürreşid İbrahim'i temsil eden vâiz, kürsüde bir taraftan İslâm'a ilgisiz hatta karşı olan aydınları tenkit ederken daha acı tenkitlerini, hicivlerini birçok bakımdan bilgisiz ve geri kalmış müslümanlar için yapmıştır.

Mehmed Âkif'in itikad dışında bir dünya nizamı olarak ele aldığı İslâm'ı daima çağındaki meselelere en isabetli çözümler üretecek şekilde takdim etmesi dikkati çekmektedir. Dinin cevherinde olan ebedîlik dünün, bugünün olduğu kadar yarının insanına da hitap etmeyi gerektirir. "Böyle gördük dedemizden" demenin mânası yoktur. "Doğrudan doğruya Kur'an'dan alıp ilhâmı / Asrın idrâkine söyletmeliyiz İslâm'ı" mısraları bu konudaki kanaatlerini ifade eden bir formüldür. Süleymaniye Kürsüsünde adlı kitabında fikirlerini sistemleştiren Âkif daha sonra bu sistemin yaşama tarzı, ahlâk, insanın kendi çevresiyle ve başka insanlarla olan ilişkileri, ilim ve teknik karşısındaki tavrı gibi teferruata inen meselelere çeşitli vesilelerle çözüm getirmeye çalışır. Bazan doğrudan doğruya Kur'an ve hadis gibi dinin temel kaynaklarından hareket ederek bazan da yine bu temellere dayanıp daha çok kendi döneminin problemleriyle iç içe bir ifade tekniği kullanmıştır. İlkine Hakkın Sesleri ve Hâtıralar'daki âyet ve hadislerin serbest tefsirleri, ikincilere de Fatih Kürsüsünde ve Âsım ile Hâtıralar'daki "Berlin Hâtıraları" örnek olabilir. Âkif'in İslâmcılığının esasını inançta, emir ve nehiylerde kaynağını İslâm'dan alan bir hayat tarzı ile çağdaş medeniyetin İslâm'a aykırı olmayan güzelliklerinin telifi teşkil eder.

Doğu ve Batı mûsikisine ciddi derecede ilgi duyan, ney üfleyen, yüzme, taş atma (bir çeşit gülle atma), güreş ve uzun yürüyüş gibi sporlara meraklı, hoşsohbet, çevresindekilerle şakalaşmayı seven, zeki ve nüktedan bir insan olan Mehmed Âkif, kendisini yakından tanıyan dostları arasında verdiği sözleri her şartta tutmasıyla tanınan bir kişidir. Nitekim Baytar Mektebi'nde okurken bir arkadaşı ile, birinin önce ölmesi halinde diğerinin onun

çocuklarına bakacağına dair sözleşmeleri buna örnektir. Yirmi yıl sonra Âkif, geçim sıkıntısı içindeyken bile sözüne sadık kalarak vefat eden arkadaşının çocuklarını evine almış ve kendi evlâtlarıyla birlikte

okutup yetiştirmiştir. Ayrıca yazdıklarıyla hayatı arasında tam bir uyum vardır ve buna aykırı davranışları affetmeyen bir karakter âbidesi olarak bilinir. Mehmed Âkif'in, şiirini ve sanatını çok takdir etmesine rağmen daha sonra "Târîh-i Kadîm" ve "Târîh-i Kadîm'e Zeyl" manzumeleriyle dinî ve insanî değerlere saldıran Tevfik Fikret'i, "Berlin Hâtıraları"nın doksan sekiz mısralık bölümünde (metni için bk. SR, 25 Ağustos 1334, sy. 367; "Safahat Dışında Kalmış Şiirler", Safahat [nşr. M. Ertuğrul Düzdağ], İstanbul 1987, s. 531-534) şiddetle eleştirmekten çekinmemesi de bu özelliğinin açık bir göstergesidir.

Eserleri. A) Manzum Eserleri. Mehmed Âkif'in sağlığında yedi ayrı kitap halinde bazıları birkaç defa basılan, ölümünden sonra tek cilt olarak yayımlanan ve tamamı aruzla yazılmış 11.240 mısralık 108 manzumeden ibaret külliyatının genel adı Safahat'tır. Birinci kitabın dışında diğerlerinin ayrıca birer adı da bulunmaktadır. 1. Safahat: Birinci Kitap (İstanbul 1329). Bazıları İslâm tarihinden alınmış vak'alar üzerine kurulmuş, çoğu sosyal dertleri konu edinen kırk dört şiirden oluşur. Bunlardan "Tevhid yahut Feryad", "Ezanlar", "Cânan Yurdu", "İstiğrak", "Hasbihal" mistik ve felsefî konularda yazılmış lirik şiirlerdir. 2. Safahat: İkinci Kitap: Süleymaniye Kürsüsünde (İstanbul 1330). Âkif'in İslâm dünyası, müslümanlar ve İslâm ideali konusundaki fikirlerini yansıtan 1002 mısralık tek bir manzumedir. 3. Safahat: Üçüncü Kitap: Hakkın Sesleri (İstanbul 1331). Balkan savaşlarındaki mağlûbiyetler sebebiyle çekilen ıstırapların dile getirildiği on şiirden oluşur. Bu şiirlerin sekizi bazı âyetlere, biri bir hadise dayanılarak yazılmıştır. Sonuncusu "Pek Hazin Bir Mevlid Gecesi" başlığını taşıyan on mısralık bir şiirdir. 4. Safahat: Dördüncü Kitap: Fatih Kürsüsünde (İstanbul 1332). 1692 mısralık tek bir manzumedir. İslâm'da çalışmanın ve terakkinin önemiyle kader-irade meselesi üzerinde durulan şiirin ilk yarısında İslâm dünyasının perişanlığı tembelliğine, kurtuluşu da çalışmasına bağlanmaktadır. 5. Safahat: Beşinci Kitap: Hâtıralar (İstanbul 1335). On şiirden meydana gelen kitaptaki ilk yedi şiirin dördü âyetlerin, ikisi hadislerin açıklaması olup bunlar arasında yer alan "Uyan" başlıklı manzume bütün müslümanları ikaz eden bir sesleniştir. Sondaki üç uzun

manzume ise şairin Mısır, Berlin ve Medine seyahatlerinin intibalarından yola çıkarak İslâm dünyasının dertlerini dile getirdiği fikrî ve lirik şiirlerdir. Bunlardan “Necid Çöllerinden Medine’ye” adlı şiir için Cenab Şahabeddin, “Bir hadisedir, bundan sonra Âkif’e erişilemez” demiş, Süleyman Nazif de bildiği Şark ve Garp lisanlarında bu kadar güzel, pürüzsüz ve kusursuz şiir okumadığını, bunu yazmak için Âkif kadar şair olmanın yetmeyeceğini, onun kadar da dindar olunması gerektiğini, hiçbir sanatkârın bu şiirin benzerini yazamayacağını ifade etmiştir. 6. Safahat: Altıncı Kitap: Âsım (İstanbul 1342). 2292 mısralık tek bir manzumeden meydana gelir. Memleketin içtimaî ve ahlâkî dertleri hakkındaki bu manzumenin tamamına yakın bölümü, Mehmed Âkif’in eserlerinde canlandırdığı en önemli tip olan ve müslüman halkın iman ve irfanını temsil eden muhafazakâr ve tenkitçi Köse İmam ile yenilikçi ve müsamahalı Hocazâde (Mehmed Âkif), hakperest ve heyecanlı bir genç olan Âsım (Köse İmam’ın oğlu) arasında geçen konuşmalardır. Şairin “Çanakkale Şehidlerine” adıyla bilinen ünlü şiiri de diyalogun bir parçasıdır. 7. Safahat: Yedinci Kitap: Gölgeler (Mısır 1352/1933). Mehmed Âkif’in eski harflerle Kahire’de bastırdığı, bir kısmı daha önce yazılmış kırk bir şiirinden meydana gelen son kitabıdır. Buradaki bazı şiirler, gerçekleşmeyen bir idealin verdiği üzüntü ile vatandan uzak ve işgal edilmiş bir İslâm diyarında yalnızlık hâlet-i rûhiyesinin doğurduğu kırgınlıktan kaynaklanan tevekkül ve teslimiyetin mistik duygularıyla kaleme alınmıştır. Kitaptaki son şiir olan 208 mısralık “Sanatkâr” adlı manzume, Âkif’in bütün Safahat’ı boyunca göstermediği şahsiyetinin en mühim tarafı olan sanatkâr ruhunu ortaya koyar ve hayal kırıklıklarını, acılar içinde geçen ömrünü, İslâm dünyasının yürek yakan halini içli bir dille mısralara döker. Safahat’ı teşkil eden yedi kitap, Mehmed Âkif’in sağlığında onun tashihinden geçerek sonuncusu hariç birkaç defa eski harflerle basılmıştır (geniş bilgi için bk. TDEA, VII, 406). Eserin tamamını ilk defa yeni harflerle Ömer Rıza Doğrul, devrin siyasetine uygun düşmeyeceği mülâhazasıyla yapılan birkaç çıkarma ile neşretmiştir (İstanbul 1943). Bu haliyle 1973 yılına kadar yedi defa basılan Safahat yedinci baskısından itibaren M. Ertuğrul Düzdağ tarafından tamamıyla gözden geçirilip tashih edilerek yayımlanmıştır. Safahat, eski ve yeni harflerle bir şiir kitabı olarak Türkiye’de en çok basılan eser olduğu gibi birçok dinî halk kitabının ulaştığı baskı sayısını da aşmıştır (ayrıca bk. SAFAHAT).

Mehmed Âkif'in gerek 1908'den önce gençlik devrinde gerek sonraki yıllarda yazdığı, ancak Safahat'a almadığı, kendi ifadesiyle "Safahat hacminde" şiirleri olduğu bilinmektedir. Önemli bir kısmını bizzat kendisinin yok ettiği bu şiirlerden devrin dergilerinde ve dostlarına yazdığı mektuplarda kalmış veya bazı kişilerin hâtıralarıyla ortaya çıkmış olanları birkaç bin mısraı bulmaktadır. Bunların önemli bir kısmı M. Ertuğrul Düzdağ'ın hazırladığı Safahat neşirlerine eklenmiştir (bk. s. 485-551). Mehmed Âkif, Millî Mücadele'den sonra "İkinci Âsım", "Haccetü'l-Vedâ", "Selâhaddîn-i Eyyûbî" (manzum piyes), "İslâm Tarihinden Menkıbeler", "Çocuk ve Mektep Şiirleri" gibi bazı eserler yazmak istediğini dostlarına söylemişse de bunları gerçekleştirememiştir.

Âkif'in bazı şiirleri daha sağlığında Arapça'ya tercüme edilmeye başlanmıştır. 1932 yılında Mısır'da çıkan el-Maʿrife dergisinde "İstiklâl Marşı" ile "Bülbül" şiirleri Arapça'larıyla birlikte yayımlanmış, bunları "Çanakkale Şehidlerine" ile "el-Uksur'da" şiirleri takip etmiştir. Yakın arkadaşı Abdülvehhâb Azzâm, "Kör Neyzen" ile "Küfe" şiirini mensur olarak (er-Risâle), "Süleymaniye Kürsüsünde"nin bazı bölümlerini de nazmen (eṡ-Ṡeḳāfe, sy. 312, s. 35) tercüme etmiştir. Son Osmanlı şeyhülislâmlarından Mustafa Sabri Efendi'nin oğlu şair İbrâhim Sabri, Âkif'in vefatından on yıl kadar sonra Gölgeler'i manzum olarak Arapça'ya çevirmiştir (eẓ-Ẓılâl min dîvâni Ṣafaḥât li'ş-şâʿiri't-Türkî el-kebîr Muḥammed ʿÂkif, Kahire, ts.). Ekmeleddin İhsanoğlu iki şiirini eş-Şiʿr dergisinde Arapça neşretmiştir. Mehmed Âkif hakkında Arapça bir monografi hazırlayan Abdüsselâm Abdülazîz Fehmî, Mekke'de yayımladığı kitabında "el-Uksur'da" ile "Necid Çöllerinden Medine'ye" şiirlerinin tamamına yakınını ve incelemesine konu aldığı bazı parçaları kısmen manzum olarak Arapça'ya çevirmiştir. Yaşayan Arap şairlerinden aynı zamanda Türkçe divanı da bulunan Hüseyin Mücîb el-Mısrî, "Çanakkale Şehidlerine" adlı şiiri nazmen Arapça'ya tercüme etmiştir (metni için bk. İslâmî Edebiyat, sy. 8 [İstanbul 1990] s. 24-25). Cemal Muhtar da "İstiklâl Marşı" ile (MÜ İlâhiyat Fakültesi Dergisi, sy. 3, İstanbul 1985, s. 15-18) "Âsım" ve "Hâtıralar"dan küçük birer parçayı (İslâmî Edebiyat, sy. 7 [1990], s. 26-27) Arapça'ya aktarmıştır.

Mûsikiyle yakın ilgisi olan Mehmed Âkif'in bazı şiirleri sanatkâr dostları

tarafından bestelenmiştir. Ali Rıfat Çağatay, Zeki Üngör, Ahmet Yekta Madran, Muallim İsmail Hakkı, M. Zâti Arca, Kâzım Uz, Mustafa Sunar, İsmail Zühtü tarafından bestelenen "İstiklâl Marşı"nın dışında Ali Rıfat Çağatay "Ordunun Duası", "Köse İmam", "Bülbül"; Sadettin Kaynak "Çanakkale Şehidlerine"; Şerif İçli "Ezelden Âşinanım"; Ali Nihat Karamemişoğlu "Lâmekânlarda mısın?"; Ali Kemal Belviranlı "Allah'a Dayan Sa'ye Sarıl" gibi manzumelerini bestelemiş olup notaları eldedir.

B) Mensur Eserleri. Telifleri. a) Tefsirler. Mehmed Âkif'in on sekizi manzum olan ve Safahat'a alınmış bulunan elli yedi tefsir yazısının tamamı Sebîlürreşâd'ın 183. sayısından itibaren muhtelif nüshalarında "Tefsîr-i Şerif" başlığı altında yayımlanmıştır. Bunlar, dönemin güncel meseleleriyle ilgili âyetlerin ele alındığı yazılardan meydana gelmektedir (listesi için bk. Düzdağ, Mehmed Âkif Ersoy, s. 156). Dergide "Hadîs-i Şerif" başlığı altında çıkan dört yazısı da günün meselelerine çözüm olabilecek hadislere dayalı makalelerdir. İlk defa Ömer Rıza Doğrul tarafından Kur'an'dan Âyetler adıyla, bazı müdahale ve eklemelerle kitap haline getirilen bu yazılar arasında makale ve vaazlarından da seçmeler yer almıştır (İstanbul 1944). 1976'da dikkatsizce yapılmış ikinci baskısı yanında Ömer Rıza Doğrul'un neşrinden aynen aktarılarak gerçekleştirilmiş bir baskısı daha bulunmaktadır (nşr. Suat Zühtü Özalp, Ankara 1968). Sadece tefsir yazılarının Abdülkerim ve Nuran Abdülkadiroğlu tarafından Sebîlürreşâd'dan aktarılarak hazırlanmış bir baskısı ise Diyanet İşleri Başkanlığı yayınları arasında neşredilmiştir (Mehmed Âkif'in Kur'an-ı Kerim'i Tefsiri: Mev'iza ve Hutbeleri, Ankara 1991). b) Vaazlar. Mevâiz-i Dîniyye: Birinci Kısım (İstanbul 1328). Mehmed Âkif'in bu vaazı, İttihad ve Terakkî Hey'et-i İlmiyyesi âzası iken Şehzadebaşı Kulübü'nde yaptığı "İttihad Yaşatır, Yükseltir, Tefrika Yakar, Öldürür" başlıklı konuşmasının metni olarak önce Sırât-ı Müstakîm'de çıkmış, ardından bu kitabın içinde tekrar yayımlanmıştır (s. 54-60). Balkan Savaşı sırasında Beyazıt, Fatih ve Süleymaniye camilerinde yaptığı vaazlar ise Sırât-ı Müstakîm'de neşredilmiştir (IX/230-232 [20 Şubat 1913], s. 6, 11). Balıkesir Zağanos Paşa Camii ile (metni için bk. İzmir'e Doğru, Balıkesir, 1 Şubat 1920, sy. 24; SR, 12 Şubat 1920, sy. 458) Kastamonu Nasrullah Paşa Camii'ndeki vaazı Sebîlürreşâd'ın Kastamonu'da basılan 464. sayısında çıkmış, gördüğü rağbet dolayısıyla bu sayı birkaç defa bastırılarak Anadolu'ya ve cephelere gönderilmiştir. Ayrıca el-Cezîre Kumandanı Nihad Paşa tarafından müstakil

bir risâle halinde neşredilip (Diyarbekir 1337) bölgenin Elaziz, Diyarbekir, Bitlis ve Van gibi belli başlı vilâyetlerinde ve cephelerdeki askerlere dağıtılmıştır. Mehmed Âkif'in Kastamonu'da bulunduğu süre içinde civar kaza ve köylerde yaptığı konuşmaların özetlerini de Eşref Edip kaydedip derginin 465-467. sayılarında yayımlamıştır. Bazıları yeni yazıyla birkaç defa basılan bu sekiz vaazın ilki hariç diğerleri, Abdülkerim ve Nuran Abdülkadiroğlu tarafından hazırlanan ve yukarıda adı geçen eserin ikinci kısmında yeni yazıya aktarılmıştır. c) Makaleler. Mehmed Âkif'in cemiyet, edebiyat ve fikir bahisleri etrafında makale, sohbet ve hâtıra şeklinde kaleme alıp Sırât-ı Müstakîm ve Sebîlürreşâd'da "Hasbihal", "Edebiyat Bahisleri", "Eski Hâtıralar", Letâif-i Arab'dan" başlıkları altında neşrettiği elli yazıdan ibaret olup Abdülkerim ve Nuran Abdülkadiroğlu tarafından Mehmed Âkif Ersoy'un Makaleleri adıyla yayımlanmıştır (Ankara 1987). Halen elli kadar mektubu neşredilmiş olan Âkif'in birkaç yüz mektubunun daha özel ellerde bulunduğu tahmin edilmektedir. Mahir İz'e yazdıklarını Kubbealtı Akademi Mecmuası'nda Uğur Derman neşretmiş, bunlar başka yerde çıkan birkaç mektupla beraber İsmail Hakkı Şengüler'in derlediği külliyata da alınmıştır.

Tercümeleri. Tesbit edilebildiği kadarıyla 1908'den önce Resimli Gazete ile Serveti Fünûn'da yayımlanmış ve ayrıca basılmamış olanların dışında kalan çevirileri tamamen Sebîlürreşâd ve Sırât-ı Müstakîm'deki yazılardır (bir liste için bk. Düzdağ, Mehmed Âkif Ersoy, s. 157-159). Bunlardan bir kısmı sağlığında kitap haline getirilmiştir. 1. Müslüman Kadını (İstanbul 1325). Kāsım Emîn'in İslâm'ın kadına bakışını eleştirerek bu konuda Batı ölçülerine göre köklü reformlar yapılmasını teklif ettiği Taḥrîrü'l-merʾe adlı eserine yapılan tenkitlere el-Merʾetü'l-cedîde kitabıyla verdiği cevaplara karşı Ferîd Vecdî'nin yazdığı el-Merʾetü'l-müslime adlı reddiyenin (Kahire 1319) tercümesidir. Eser Mahmut Çamdibi tarafından sadeleştirilerek yeniden yayımlanmıştır (İstanbul 1972). 2. Hanoto'nun Hücumuna Karşı Şeyh Muhammed Abduh'un İslâm'ı Müdafaası (İstanbul 1331). Fransız siyaset adamı ve tarihçisi Gabriel Hanotaux'nun Paris'te le Journal gazetesinde çıkan ve İslâm'a hücum eden makalesine karşı Mısır'da çıkan el-Müʾeyyed gazetesinde Muhammed Abduh'un neşrettiği cevapların tercümesinden meydana gelmektedir. Mehmed Âkif risâlenin başına Hanotaux'nun yazısını da çevirerek ilâve etmiştir. Risâle İsmail Hakkı Şengüler'in yayımladığı külliyata alınmıştır. 3. İslâmlaşmak (İstanbul

1337). Said Halim Paşa'nın Fransızca kaleme aldığı bu risâle Sebîlürreşâd'da Mehmed Âkif tarafından Türkçe'ye çevrilerek neşredilmiş, daha sonra paşanın diğer altı risâlesiyle birlikte Buhranlarımız adlı kitapta da yayımlanmıştır (İstanbul 1335-1338). 4. İslâm'da Teşkîlât-ı Siyâsiyye. Said Halim Paşa'nın Malta'da sürgünde bulunduğu sırada Fransızca yazdığı eser, devrin özelliği sebebiyle "Millî Hâkimiyet" bölümü hariç Âkif tarafından tercüme edilerek Sebîlürreşâd'da neşredilmiştir (XIX, sy. 493-496, 498, 500, 501). Müstakil olarak neşri bulunmayan risâle, tercüme edilmemiş bölümü de eklenerek M. Ertuğrul Düzdağ tarafından yayıma hazırlanan Buhranlarımız ve Son Eserleri adlı çalışmaya alınmıştır (İstanbul 1991). 5. İçkinin Hayât-ı Beşerde Açtığı Rahneler (Ankara 1339). Abdülaziz Çâvîş'in bu küçük risâlesi de Umûr-i Şer'iyye ve Evkaf Vekâleti tarafından Mehmed Âkif'e tercüme ettirilerek bastırılmıştır. Ferhat Koca eseri sadeleştirip İçkinin Zararları İçkinin Hayat-ı Beşerde Açtığı Rahneler adıyla yeniden yayımlamıştır (İstanbul 2003). 6. Anglikan Kilisesine Cevap* (İstanbul 1339 r./1341). Anglikan kilisesinin şeyhülislâmlık makamına sorduğu İslâm dininin mahiyeti, hayat ve insan düşüncesi üzerindeki etkileri, zamanımızın çeşitli bunalımlarını tedavisi, dünyayı çekip çeviren siyasî ve mânevî güçlere karşı tutumu gibi önemli sorulara Abdülaziz Çâvîş'in verdiği Arapça cevapların tercümesinden meydana gelmiştir. Önemi dolayısıyla Büyük Millet Meclisi Umûr-i Şer'iyye ve Evkaf Vekâleti tarafından bastırılan kitabı Süleyman Ateş sadeleştirerek yeniden neşretmiştir (Ankara 1974).

Mehmed Âkif'in Ferîd Vecdî, Muhammed Abduh, Azmzâde Refik, Şeyh Şiblî Nu'mânî, Abdülaziz Çâvîş ve Said Halim Paşa'dan yaptığı tefrika halinde kalmış tercümeleri de İsmail Hakkı Şengüler'in hazırladığı külliyat içine alınmıştır. Fevziye Abdullah Tansel, Maarif mecmuasında (Mayıs-Ağustos 1895) Sâdî imzasıyla yayımlanan "Mebâhis-i İlm-i Servet"

başlıklı yazı dizisinin de Mehmed Âkif'e ait olduğunu ileri sürmektedir (bk. bibl.) Mehmed Âkif'in İstanbul Dârülfünunu Edebiyat Şubesi'nde verdiği derslerin, bir kısmı Sırât-ı Müstakîm'de neşredilmiş notları "Dârülfünûn Dersleri Kavâid-i Edebiyye" başlığıyla, ders notlarını formalar halinde haftalık olarak tefrika etmek üzere çıkarılan Dârülfünûn adlı bir dergide neşredilmişse de (İstanbul 1329, II, nr. 50 [16 Nisan]) elde sadece on altı sayfalık ilk forması bulunmaktadır. Dârü'l-hilâfeti'l-aliyye Medresesi'nin

beşinci ve altıncı sınıflarında okuttuğu derslerin notları dört forma halinde “Edebiyat Dersleri” adıyla yayımlanmış görünmekteyse de henüz elde edilememiştir.

Mehmed Âkif’in bütün eserleri İsmail Hakkı Şengüler tarafından yayıma hazırlanmış ve son tashihleri M. Ertuğrul Düzdağ eliyle yapılarak on ciltlik Mehmed Âkif Külliyatı içinde toplanmıştır. Bu külliyatın dökümü şöyledir: I-IV: Karşı sayfalara açıklamaları konulmak suretiyle Safahat’ın tamamı ile Safahat dışında kalmış bir kısım şiirleri; V: Makaleler ve Tercümeler; VI-VIII: Tercümeler; IX: Tefsîr-i Şerif, Hutbe, Vaaz ve Mektuplar; X: Hayatı, Seciyesi, İdeali, Sanatı ve Eserleri’ne Dair Yazıların Derlemeleri.

Sanatı yanında karakter ve seciyesi, millî meselelerdeki hassasiyet ve gayreti, yakın tarihte oynadığı önemli roller ve halkın gönlündeki yeri dolayısıyla Mehmed Âkif şiirlere, romanlara, film ve dizilere konu olmuştur. Bunlardan ilki kendisini çok yakından tanıyan Mithat Cemal Kuntay’ın kaleme aldığı, 1980’lerde dizi film haline getirilen Üç İstanbul adlı romandır (İstanbul 1938). Eserin önde gelen kahramanları arasında bir karakter âbidesi olarak Mehmed Âkif’e “Şair Mehmed Râif” adıyla yer verilmiştir. Tarık Buğra’nın, Millî Mücadele Ankara’sındaki gerçek vatan severlerle şahsî menfaatlerini öne çıkaran sahtekârların mücadelesini ele alan Firavun İmanı adlı romanının (İstanbul 1976) kahramanlarından biri de Mehmed Âkif’tir. Vefatının ellinci yılı dolayısıyla yapılan faaliyetler sırasında Mehmed Âkif’le ilgili birkaç belgesel film de çekilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

(Mehmed Âkif hakkında ilmî, akademik ve popüler seviyede kitap ve makale halinde pek çok yayınla basılmamış yüksek lisans ve doktora tezi bulunmaktadır. Burada sadece en önemli yayınlardan bir seçme verilmekle yetinilmiştir. 1990 yılına kadar olan yayınlar için Millî Kütüphane tarafından hazırlanmış olan Mehmed Âkif Bibliyografyası: Kitap-Makale adlı çalışmaya [Ankara 1990] bakılabilir). Açıklamalı ve Lügatçeli Mehmed Âkif Külliyatı (haz. İsmail Hakkı Şengüler), İstanbul 1990-92, I-X;

Mehmed Âkif Ersoy, Safahat (nşr. M. Ertuğrul Düzdağ), İstanbul 1987 (Safahat dışında kalmış şiirler ilâvesiyle); a.e.: Edisyon Kritik (nşr. M. Ertuğrul Düzdağ), İstanbul 1987; a.e.: Eski ve Yeni Harfli Metinler ile Tenkidli Neşir (Edisyon Kritik) Bir Arada (nşr. M. Ertuğrul Düzdağ), İstanbul 1991; Süleyman Nazif, Mehmed Âkif: Şairin Zâtı ve Âsârı Hakkında Bazı Mâlûmat ve Tedkikat, İstanbul 1924; İbnülemin, Son Asır Türk Şairleri, s. 81-84; Eşref Edip [Fergan], Mehmed Âkif: Hayatı, Eserleri ve Yetmiş Muharririn Yazıları, İstanbul 1938-39, I-II; Mithat Cemal [Kuntay], Mehmet Âkif: Hayatı, Seciyesi, Sanatı, Eserleri, İstanbul 1939; Ömer Rıza Doğrul, "Mehmed Âkif'in Hayatı", Safahat, İstanbul 1944, s. VII-XLIV; Cemil Sena Ongun, Mehmed Âkif: Hayatı, Eserleri ve İdealleri, İstanbul 1947; M. Emin Erişirgil, Mehmet Akif: İslâmcı Bir Şairin Romanı, Ankara 1956; Hilmi Yücebaş, Bütün Cepheleriyle Mehmet Âkif, İstanbul 1958, s. 171 172; Cemal Kutay, Necid Çöllerinde Mehmet Akif, İstanbul 1963, s. 198-310; Muhiddin Nalbandoğlu, İstiklâl Marşımızın Tarihi, İstanbul 1964; A. Cerrahoğlu, Bir İslâm Reformatörü: Mehmet Âkif, İstanbul 1964; Hasan Basri Çantay, Âkifname, İstanbul 1966; Sezai Karakoç, Mehmed Âkif, İstanbul 1968; Nurettin Topçu, Mehmed Âkif, İstanbul 1970; M. Kaya Bilgegil, Mehmed Âkif: Resmî Hal Tercümesi, Basılmamış Bazı Mektup ve Manzûmeleri, Erzurum 1971; Ali Nihad Tarlan, Mehmed Âkif ve Safahat, İstanbul 1971; Fevziye Abdullah Tansel, Mehmed Âkif Ersoy: Hayatı ve Eserleri, İstanbul 1973; a.mlf., "Mehmed Âkif Ersoy'un Gözden Kaçan Bir Risalesi: Mebâhis-i İlm-i Servet", KAM, VIII/3 (1979), s. 23-34; a.mlf., "Ersoy, Mehmed Âkif", TA, XV, 337-344; Mahir İz, Yılların İzi, İstanbul 1975, s. 124-133, 139-146; Vehbi Vakkasoğlu, Mehmed Âkif, İstanbul 1976; Mehmet Âkif Simpozyumu 1976 (nşr. Hacettepe Üniversitesi), Ankara, ts.; Dorothea Horani-Kirchberg, Der Turkische Dichter Mehmed Âkif (Ersoy) (1873-1936) Leben und Werk Ein Versuch, Hamburg 1977; Mehmed Âkif Sempozyumu, İstanbul 1979; Abdüsselâm Abdülazîz Fehmî, Şâʿirü'l-İslâm Muḥammed ʿÂkif, Mekke, ts. (Mektebetü't-tâlibi'l-câmiî); Ahmet Kabaklı, Mehmed Âkif, İstanbul 1984; Ölümünün 50. Yılında Mehmet Âkif Ersoy (nşr. MÜ Fen-Edebiyat Fak.), İstanbul 1986; Recep Duymaz, "Mehmet Âkif Ersoy'un Bütün Eserlerinin Bibliyografyası", a.e., s. 225-252; Ölümünün 50. Yılında Mehmed Akif Ersoy'a Armağan (nşr. Selçuk Üniversitesi), Konya 1986; Ölümünün 50. Yılında Mehmet Akif Ersoy'u Anma Kitabı (nşr. AÜ Rektörlüğü), Ankara 1986; Abdulkerim Abdulkadiroğlu - Nuran

Abdulkadiroğlu, Mehmed Âkif Ersoy Hakkında Yazılanlar, [Ankara 1989]; Mehmet Âkif İlmî Toplantısı, Bildiriler (nşr. Millî Kütüphane), Ankara 1989; M. Orhan Okay, Mehmed Âkif: Bir Karakter Heykelinin Anatomisi, Ankara 1989; D. Mehmet Doğan, Camideki Şair: Mehmed Âkif, İstanbul 1989; a.mlf., "Ersoy, Mehmed Âkif", TDEA, III, 7l-79; İsa Mustafa Yüceer, Muḥammed ʿÂkif, ʿaṣruhû ve cühûdühû fi'd-daʿveti'l-İslâmiyye (doktora tezi, 1410/1990), Câmiatü Ümmi'l-kurâ; Ramazan Çiftlikçi, Açıklamalı Mehmet Âkif Ersoy Bibliyografyası: Eserleri ve Hakkında Yazılanlar (yüksek lisans tezi, 1990), İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Kâzım Yetiş, Mehmet Âkif'in Sanat-Edebiyat ve Fikir Dünyasından Çizgiler, Ankara 1992; M. Ertuğrul Düzdağ, Mehmed Âkif-Tevfik Fikret Meselesi ve Müderris Ahmed Naim Bey'in Tevfik Fikret'e Dâir Risalesi, İstanbul 1992; a.mlf., Mehmed Âkif Hakkında Araştırmalar, İstanbul 2000, I-II; a.mlf., Mehmed Âkif Ersoy, Ankara 2002; a.mlf., Mehmed Âkif: Mısır Hayatı ve Kur'ân Meâli, İstanbul 2003; a.mlf., "Safahat", TDEA, VII, 406-410; Vefatının 60. Yılında Mehmed Âkif Sempozyumu Bildirileri (haz. İnci Enginün), İstanbul 1997; Yaşar Çağbayır, İstiklâl Marşı'nın Tahlili, Ankara 1998; Dücane Cündioğlu, Bir Kur'ân Şairi Mehmed Âkif ve Kur'ân Meâli, İstanbul 2000; Hayreddin Karan, "Millî Mücadelede Sebîlürreşad", SR, X/234-250 (1956); XI/251-258 (1957); Mehmet Önder, "İstiklâl Marşı Belgeleri", Türk Edebiyatı, sy. 158, İstanbul 1986, s. 34-38; Fazıl Gökçek, "Mehmet Âkif'in Resimli Gazete'de Yayımlanan Şiirleri", Yedi İklim, sy. 72, İstanbul 1996, s. 26-30; sy. 73 (1996), s. 52-63; M. A. Yekta Saraç, "Mehmet Akif'in Gölgeleri'nin Arapçaya Tercümesi ve İbrahim Sabri Efendi", İlmî Araştırmalar, sy. 5, İstanbul 1997, s. 247-248; Fahir İz, "Meḥmed ʿĀkif", EI^2 (İng.), VI, 985-986; Abdullah Uçman, "Ersoy, Mehmet Akif", Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi, İstanbul 1999, I, 414-416; "Ersoy Mehmet Akif", Tanzimat'tan Bugüne Edebiyatçılar Ansiklopedisi, İstanbul 2001, I, 331-334. Bazı dergilerin Mehmed Âkif'e tahsis edilmiş özel sayıları: Türk Edebiyatı, sy. 113, İstanbul 1983; sy. 158 (1986); MK, sy. 55 (1986); TK, sy. 284 (1986); TDl., sy. 420 (1986); TY, VIII/11 (1987); Yedi İklim, sy. 117-118, İstanbul 1999-2000.

M. Orhan Okay - M. Ertuğrul Düzdağ

MEHMED ALİ HİLMİ DEDEBABA

(1842-1907)

Son dönem Bektaşî şairlerinden.

İstanbul'da Sultanahmet yakınlarında Göngörmez mahallesinde doğdu. Aynı mahallenin imamı olan Nûri Efendi ile Emine Bacı'nın oğludur. İlk eğitimini aile çevresinden aldı, daha sonra annesi ve babası gibi o da Aşçı Ali Baba'nın rehberliğinde Merdivenköy Şahkulu Sultan Dergâhı postnişini Hacı Hasan Baba'ya intisap ederek henüz on dört yaşında iken Bektaşîliğe girdi (1856). 1858'de Hasan Baba'nın, ardından onun yerine geçen Hacı Ali Baba'nın vefatı üzerine 1863 yılında Şahkulu Sultan Dergâhı postnişinliğine getirildi. Aynı yıl Hacı Bektâş-ı Velî Dergâhı'na giderek postnişin Hacı Türâbî Ali Dedebaba'nın rehberliğiyle ikrar alıp Bektaşî geleneği üzere mücerred oldu. İstanbul'daki irşad vazifesini yürütürken 1869'da tekrar Hacı Bektâş-ı Velî Dergâhı'na gitti, bu defa Türbedar Mehmed Yesârî Baba'nın rehberliğinde Selânikli Hacı Hasan Dedebaba'dan hilâfet aldı. Tarikat hayatındaki bu gelişmeleri kendisi bir manzumesinde, "Hamdü lillâh devrim itmâm eyleyip devrâneden / Pîrim ihsân etti doğdum Hilmi dört kez anadan" beytiyle dile getirmiştir (dünyaya gelişi, intisabı, mücerretliği, halifeliği).

Mehmed Ali Hilmi Baba, Perişan Hâfız Ali Baba'nın dedebabalıktan uzaklaştırılması üzerine üç yıl kadar Hacı Bektâş-ı Velî Dergâhı'nda dedebabalık yapmış, bir süre sonra geri dönerek Şahkulu Sultan Dergâhı'nda postnişinliğini sürdürmüştür. Bu tarihten itibaren dedebaba olarak anılan Mehmed Ali Hilmi Baba Anadolu'nun çeşitli yerlerindeki muhip, derviş ve babalardan toplattığı paralarla Şahkulu Sultan Dergâhı'nı yeniden inşa ettirmiş, dergâhın çevresinde satın aldığı geniş arazide bağ ve bahçeler kurdurmuştur. Bundan dolayı kaynaklar kendisini Şahkulu Sultan Dergâhı'nın ikinci bânisi olarak da zikreder. Nitekim dergâh onun dedebabalığı sırasında mücerretlik erkânı da uygulanan önemli bir Bektaşî merkezi haline gelmiştir.

21 Şubat 1907 tarihinde vefat eden Mehmed Ali Hilmi Dedebaba önce Şahkulu Sultan Dergâhı'nın kış meydanı denilen kısmına defnedilmiş, naaşı daha sonra aynı semtte inşa ettirdiği Gözcü Baba Türbesi bahçesindeki sofaya nakledilmiştir. Ölüm tarihi mezar taşında 22 Ocak 1907 şeklinde yazılı olduğu halde matbu divanının başındaki biyografisinde 21 Şubat 1907 olarak kaydedilmiştir.

Şiirlerinde Bektaşî şiiri geleneğini ön plana çıkaran Mehmed Ali Hilmi Dedebaba'nın "Hilmî" mahlasıyla yazdığı gazel, muaşşer, müseddes, muhammes, murabba, tahmîs, mersiye, nasihatnâme, tarih, kıta, müfred ve koşma tarzındaki manzumelerden meydana gelen mürettep bir divanı vardır. Aruz vezniyle yazdıklarında büyük ölçüde Niyâzî-i Mısrî ve Türâbî'den, koşmalarında ise XIX. yüzyılın bir kısım mutasavvıf şairlerinden etkilendiği görülmektedir. Divanını ölümünden sonra, Şahkulu Dergâhı'nda aşçılık yapan Filibeli Ahmed Mehdî Baba Merhum Mehmed Ali Hilmi Dedebaba'nın Divanı adıyla yayımlamıştır (İstanbul 1327). Eser 1986'da Bedri Noyan tarafından, kütüphanesinde bulunan yazma bir nüsha esas alınarak şiirlerin açıklamalı ve mensur şekilleriyle birlikte Mehmet Ali Hilmi Dedebaba Divanı ismiyle İstanbul'da tekrar neşredilmiştir. Divanda yer alan iki Kerbelâ mersiyesinden 1899'da, diğeri tarihsiz olmak üzere iki defa müstakil halde basılmıştır. Mehmed Ali Hilmi'nin, yoğun Ehl-i beyt sevgisiyle lirik bir söyleyiş tarzının hâkim olduğu bazı nefesleri bestelenerek uzun süre tekkelerde okunmuş, XIX. yüzyıl sonu ile XX. yüzyıl başlarına ait çeşitli yazma mecmualarla cönklerde de birçok şiirine yer verilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Mehmet Ali Hilmi Dedebaba Divanı (nşr. Bedri Noyan), İstanbul, ts., s. 3-5; Sadettin Nüzhet [Ergun], Bektaşî Şairleri, İstanbul 1930, s. 254-256; a.mlf., Ondokuzuncu Asırdanberi Bektaşî-Kızılbaş Alevî Şairleri ve Nefesleri, İstanbul 1956, s. 172-177; İbnülemin, Son Asır Türk Şairleri, s. 652-654; Yusuf Yıldırım, Mehmed Ali Hilmi Dede Baba'da Ehl-i Beyt Muhabbeti (mezuniyet tezi, 1969), İÜ Ed. Fak.; N. Vatin - T. Zarcone, "Biographie de

Hilmî Baba”, Anatolia Moderna, II, Paris 1991, s. 63-66; “Hilmî Mehmed Ali”, TDEA, IV, 235; M. Sabri Koz, “Mehmed Ali Hilmî Dedebaba”, DBİst.A, V, 357-358.

Abdullah Uçman

MEHMED ALİ PAŞA, Kavalalı

(bk. KAVALALI MEHMED ALİ PAŞA).

MEHMED ALİ PAŞA CAMİİ

Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın Kahire'de Osmanlı selâtin camileri planında yaptırdığı cami.

Şehrin bütününe hâkim konumdaki Kahire Kalesi'nde (Kal'atülcebel) yer alan caminin inşaatına, kuzeybatıda yer alan harim giriş kapısı üzerinde mevcut manzum Osmanlıca kitâbesine göre Mehmed Ali Paşa'nın emriyle 1246'da (1830) başlanmıştır. Mehmed Ali Paşa'nın vefat ettiği 1849 yılına kadar ancak kaba inşaatı tamamlanabilen camide Hidiv I. Abbas Hilmi tarafından mermer kaplamalar, kubbe içlerindeki kalem işleri ve Mehmed Ali Paşa'nın kabrini kuşatan pirinç parmaklık yaptırılmıştır. 1863'te Hidiv İsmâil Paşa bakır dökme kapıları yaptırmış, Sultan Abdülaziz'in Mısır'ı ziyareti sırasında minberin soluna bir maksûre ilâve edilmiştir. Hidiv Tevfik Paşa zamanında 1879'da avlu mermerleri yenilenmiş, kubbe kurşunları değiştirilmiştir. 1931-1939 yıllarında caminin kubbe ve kemerleri tamir görmüştür.

İstanbul'dan getirtilen Mimar Yûsuf Boşnak başkanlığında bir usta ekibi tarafından yapımı gerçekleştirilen cami kubbeli bir harimle şadırvanlı bir avludan meydana gelmektedir. Her kenarı 41 m. ölçüsünde olan kare planlı harim, dört fil ayağına oturan 21 m. çapında ve zeminden 52 m. yüksekliğinde bir merkezî kubbe ile dört yarım kubbe tarafından örtülmüştür.

Köşelerde ise dört küçük kubbe bulunmaktadır. Geçişler pandantiflerle sağlanmıştır. Bu merkezî plan şeması ile Mehmed Ali Paşa Camii klasik Osmanlı mimarisinin Mısır'daki önemli temsilcilerinden biridir. Eksedralara yer verilmemesi bakımından Fethiye, Elbistan ve Humus ulucamileriyle yakın benzerlik gösteren cami, mihrap önü bölümünün yarım kubbeyle örtülü bir mekân halinde cepheden taşması bakımından bu tip yapılar arasında tek örnektir. Merkezî kubbenin oturduğu karenin dışarıya sert bir şekilde yansıtılması ve şişkin yarım kubbeleriyle de Tunus Mehmed Bey ve Humus ulucamilerine benzemektedir.

Caminin duvarları altta 2,20 m. kalınlığında olup yukarıya çıktıkça 1,90 metreye kadar düşmektedir. Duvarlar ve filayakları 11 m. yüksekliğe kadar Mısır'ın güneyindeki Benî Süveyf'ten getirilen beyaz renkli albaster mermeriyle kaplanmış, bunun üzerindeki kısım beyaz zemin üzerine yaldızlı motiflerle süslenmiştir. Kubbeler radyal çerçeveler içine alınmış renkli ve altın yaldızlı rokoko tarzında asma salkımları, akant yaprakları, yelpazeler ve çiçek desenleriyle bezenmiştir. Yüzeylerindeki madalyonlar içinde "bismillâh, mâşâallah, tebârekallah" ibarelerine, mihrap önündeki yarım kubbe altında bulunan iki pandantifinde Allah ve Muhammed, büyük pandantiflerde ise dört halifenin isimlerine yer verilmiştir.

Güneydoğu cephesinde tamamen mermerden yapılmış, yuvarlak kemerli niş şeklindeki yaldızlı mihrabın alt kısmında caminin beden duvarlarını boydan boya kateden üzüm salkımı, yaprağı ve asma dallarından oluşan gerdanlık motifi mevcuttur. Mısır camilerindeki en büyük ahşap örnek olan ve mihrap çıkıntısının batı köşesinde altın yaldızlı süslemeleriyle dikkat çeken orijinal minberin aynalığında Mehmed Ali Paşa'nın hânedanlık arması olan "güneş ışını" yerleştirilmiştir. Ancak bu minber mihraba uzak kaldığından Kral Fârûk zamanında 1939'da pirinç kapılı, altın yaldızlı beyaz mermer üzerine kırmızı mermer kakmalı olarak yapılan yenisi daha yakına mihrabın sağına yerleştirilmiştir. Caminin kuzeybatı duvarında sekiz sütun üzerine oturmuş pirinç korkuluklu müezzin mahfili bulunmaktadır Minare kapılarından merdivenlerle ulaşılan bu mahfil Anadolu'daki benzerlerine uygun biçimde inşa edilmiştir.

Yapının 84 m. yüksekliğindeki iki minaresi cephe boyunca uzanan kare kaideler üzerinde yükselmektedir. Pabuç kısmı köşeleri kademeli üçgen şeklinde yumuşatılmış ve üstüne taş silmeler bindirilmiş olup sekizgen gövdeli ve yivlidir. Üst üste bindirilmiş silmelere oturan iki şerefesi de taş korkulukludur. Sekizgen petekle kurşunla kaplı külâh arasında gerdanlık şeklinde bitkisel süslemeye yer verilmiştir.

Caminin batı köşesinde yer alan, küçük kubbelerle örtülü mekân pirinç parmaklıklarla çevrilerek buraya Mehmed Ali Paşa'nın mezarı yerleştirilmiştir. Parmaklığın güneydoğu yüzünde üç beyitlik Osmanlıca kitâbe mevcuttur. İçinde de büyük mermer sanduka vardır.

54 × 53 m. ölçülerinde yaklaşık kare planlı, altında büyük bir sarnıç bulunan avlu, kırk beş mermer sütuna oturan kırk beş yuvarlak kemerin taşıdığı kırk yedi adet kubbeyle örtülü revaklarla dört yönden kuşatılmıştır. Kuzeybatı revakının ortasında yer alan iki birime 1848 yılında Fransa Kralı Luis Philip'in hediye ettiği saat kulesi yerleştirilmiştir. Girişlerin önündeki birimler diğerlerinden daha büyük tutulmuş, pandantiflerle geçilen kubbelerin içleri barok ve rokoko tarzında kalem işleriyle süslenmiştir. Dıştan kurşunla örtülen kubbelerin üzerinde bir pirinç alem yükselmektedir. Avlu duvarları içten ve dıştan albaster mermeriyle kaplanmış olup saat kulesinin bulunduğu iki birim ve kapılar dışında revakların yuvarlak kemerli alınlıklı, dikdörtgen açıklıklı ve bronz parmaklıklı birer penceresi mevcuttur. Revakların zemini avlu zemininden daha yüksek olup tamamı mermerle kaplanmıştır. Avlunun ortasındaki şadırvan 1263 (1847) tarihlidir. Sekiz dilimli mermer sütuna oturan sekiz yuvarlak kemerin taşıdığı ahşap kubbe içten bitkisel motifli kalem işleriyle tezyin edilmiş, dıştan ise kurşunla kaplanmıştır. Ahşap saçak da zengin bitkisel süslemeye sahiptir. Daha içte yer alan ve mermerle kaplı her yüzünde ikişer abdest musluğu bulunan sekizgen su havuzunun üzerini rokoko üslûbunda bitkisel süslemeli kubbe örtmektedir. Burada abdestle ilgili âyet ve hadisler yazılmıştır. Avlunun güneydoğu revakı aynı zamanda caminin son cemaat yerini meydana getirmektedir. Harime açılan kapı ve pencere açıklıklarının üzerindeki kuşakta Feth sûresinden âyetler bulunmaktadır. Kapı kemerinin köşeliklerinde ay yıldız motifine ve daha üstte dönemin padişahı Sultan Abdülmecid'in ismine yer verilmiş olması ilgi çekicidir. Son cemaat yerinin üstündeki kuzeybatı cephesi, her dizide dikdörtgen mermer çerçeve içine alınmış dokuz pencere yer alan iki katlı pencerelerle hareketlendirilmiştir. Bunlardan alttakiler dikdörtgen, üsttekiler yuvarlak kemerli olup tamamı Batı üslûbunda bronz parmaklıklıdır. İki uçtan minarelerle kuşatılmış olan cephe üst üste bindirilmiş silmelerden müteşekkil bir kornişle nihayetlenmektedir.

Düzenleme bakımından kuzeybatı cephesinin tekrarından ibaret olan kuzeydoğu

ve güneybatı cephelerinin önünde on bir mermer sütuna oturan on bir yuvarlak kemerin taşıdığı küçük kubbelerle örtülü birer revak vardır. Caminin yan girişlerinin önündeki revak kemeriyle kubbeler diğerlerine

nazaran daha yüksek tutulmuştur.

İki köşesi payandalarla sınırlandırılmış olan güneydoğu cephesinin ortasında yer alan mihrap kısmı yarım kubbeyle örtülü bir mekân olarak dışarıya taşmaktadır. Mihrabın üzerinde bir yuvarlak ve üç yönde iki katlı ikişer dikdörtgen pencere ile hareketlendirilmiş olan bu cephe mermerle kaplanmıştır. Güneydoğu cephesinin yan bölümlerinde üç kat halindeki ikişer pencereden alttakiler yuvarlak kemerli alınlıklı ve dikdörtgen, ortadakiler dikdörtgen, üsttekiler ise yuvarlak kemerlidir. Cephenin alt bölümü yan revakların seviyesine kadar mermerle kaplanmıştır. Kuzeybatı cephesinin iki ucundaki minarelere karşılık güneydoğu cephesinin iki köşesine yerleştirilen payandalar üstte küçük kubbeyle örtülü birer kule olarak devam etmektedir. Merkezî kubbeyi taşıyan ayaklar da benzer biçimde dışa yansıtılmıştır.

Osmanlı selâtin camileri tipinde Kahire şehrinin silüetine hâkim vaziyette inşa edilen Mehmed Ali Paşa Camii, plan düzeniyle Osmanlı mimarisinin bu ülkedeki canlanışını gösterirken süslemeleriyle de barok ve rokoko gibi Batılı üslûpların tercih edildiği önemli bir örnek durumundadır.

BİBLİYOGRAFYA

Ali Paşa Mübârek, el-Ḫıṭaṭü't-Tevfîḳıyye, Kahire 1986, V, 180-181; S. Kemal Yetkin, İslâm Sanatı Tarihi, Ankara 1954, s. 284; Ergun Tamer, Türk ve İslam Sanat Eserleri Plan ve Resim Albümü, İstanbul 1954, s. 134-135; G. Wiet, Les mosquées du Caire, Paris 1966, s. 22-26; G. Goodfrey, A History of Ottoman Architecture, London 1971, s. 312-313; M. Meinecke, "Die Architektur des 16. Jahrhunderts in Cairo, Nach der Osmanischen Eroberung von 1517", IVeme Congre's international d'art Turc, Aixen-Provence 1976, s. 145-152; A. Papadopoulo, L'Islam et l'art musulman, Paris 1976, s. 495; Enver er-Rifâî, Târîḫu'l-fen ʿinde'l-ʿArab ve'l-müslimîn, Dımaşk 1977, s. 88-89; Zekî M. Hasan, Fünûnü'l-İslâm, Beyrut 1981, s. 139-140; Suâd Mâhir Muhammed, Mesâcidü Mıṣr ve evliyâʾühe'ṣ-ṣâliḥûn, Kahire 1403/1983, V, 315-336; Kemâleddin Sâmih, el-ʿİmâretü'l-

İslâmiyye fî Mıṣr, Kahire 1983, s. 68-108; S. L. Mustafa, et-Türâs̱ü'l-miʿmâri'l-İslâmî fî Mıṣr, Beyrut 1984, s. 10-19; K. Keiser, "Zur Kulturgeschichte der Osmanischen Moschen", Turkische Kunst und Kultur aus Osmanischen Zeit, Frankfurt 1985, s. 65-79; Pars Tuğlacı, Osmanlı Şehirleri, İstanbul 1985, s. 358-389; D. B. Abouseif, The Minarets of Cairo, Cairo 1985, s. 167-168; a.mlf., "Architectural Decoration in 18th Century Cairo", The 8th International Congres of Turkish Art, Papers, Summaries, Cairo 1987, s. 14; a.mlf., Islamic Architecture in Cairo, Cairo 1996, s. 168-170; Afîf el-Behnesî, el-Fennü'l-İslâmî, Dımaşk 1986, s. 247; Oktay Aslanapa, Osmanlı Devri Mimârisi, İstanbul 1986, s. 442-443; Abdüsselâm Ahmed Nazîf, Dirâsât fi'l-ʿimâreti'l-İslâmiyye, Kahire 1989, s. 32; Filiz Yenişehirlioğlu, Türkiye Dışındaki Osmanlı Mimari Yapıtları, Ankara 1989, s. 103-104; Ebü'l-Hamd Mahmûd Fergalî, ed-Delîlü'l-mûcez li-ehemmi'l-âs̱âri'l-İslâmiyye ve'l-Ḳıbṭiyye fi'l-Ḳāhire, Kahire 1411/1991, s. 151-155; Hasan Abdülvehhâb, Târîḫu'l-mesâcidi'l-es̱eriyye, Kahire 1993, s. 376-388; C. Williams, Islamic Monuments in Cairo, Cairo 1993, s. 223; W. Lyster, The Citadel of Cairo, Cairo 1993, s. 96-97; Abdullah Atia Abdülhafız, Osmanlı Döneminde İstanbul İle Kahire Arasında Mimari Etkileşimler (doktora tezi, 1994), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 82-88; Gönül Öney, "Mısır'da Osmanlı Mimarisinin Sentezi", Arkeoloji ve Sanat Tarihi Dergisi, V, İzmir 1990, s. 139-148; Mehmet Akkuş, "Kahire'deki Osmanlı Dönemi Eserlerinde Türkçe Manzum Kitabeler", VD, XXII (1991), s. 383-419; Firdevs Sayılan, "Beşbin Yıllık Uygarlıktan Günümüze Mısır: Egypt Five Thousands Year of Civilisation", Türkiyemiz, XXI/63, İstanbul 1991, s. 43; Mohammad al-Asad, "Mosque of Mohammad ʿAli in Cairo", Muqarnas, IX, Leiden 1992, s. 39-55.

Ahmet Ali Bayhan

MEHMED ÂRİF AĞA

XVIII. yüzyılın sonlarında görev yapan Osmanlı Hassa başmimarı.

İlki 1791-1793, ikincisi 1796-1800 yılları arasında olmak üzere iki dönem Hassa başmimarlığı yapan Mehmed Ârif Ağa'nın doğum ve ölüm tarihleri bilinmemektedir. Bir süre kendinden önce görevde bulunan Hacı Ebûbekir Efendi'nin kethüdâlığını yaptı. Bu dönemde 22 Cemâziyelâhir 1205'te (26 Şubat 1791) Tophane'de mühimmat ambarı (BA, Cevdet-Askerî, nr. 14822) ve 8 Safer 1206'da (7 Ekim 1791) Ayasofya karşısında matbah-ı âmire sakaları kârhânesi ahır ve odalarının (BA, Cevdet-Saray, nr. 4746) tamiratını yaptı.

11 Safer 1206'da (10 Ekim 1791) Mi'mârân-ı Hassa kethüdâlığından Hassa mimarbaşılığına liyakatinden övgüyle bahsedilerek tayin edildi (BA, Cevdet-Saray, nr. 4015). 1793 yılına kadar sürecek ilk başmimarlığında 29 Zilhicce 1206'da (18 Ağustos 1792) yeniçeri kışlalarının yanan bölümlerinin (BA, Cevdet-Askerî, nr. 15642), 12 Muharrem 1207'de (30 Ağustos 1792) Küçüksu Kasrı'nın (BA, Cevdet-Saray, nr. 4068), 26 Rebîülevvel 1207'de (11 Kasım 1792) Tersâne-i Âmire'de bulunan Emin Köşkü ve Esir Zindanı'nın (BA, Cevdet-Bahriye, nr. 5171) tamiratlarıyla 9 Zilkade 1207'de (18 Haziran 1793) Beşiktaş Sahilsarayı Kayıkhânesi inşasını gerçekleştirdi (BA, Cevdet-Saray, nr. 3071). 8 Safer 1208'de (15 Eylül 1793) Sâdâbâd Sarayı'nın selden zarar gören kısımlarını onarıp yanında bulunan boş arazide muhtemel sel hasarlarını önlemek amacıyla su bentleri inşa etti (BA, Cevdet-Saray, nr. 1558). Hasköy Humbaracı ve Lağımcı Kışlası arasında kurulan mühendishânede Safer 1207 (Ekim 1792) tarihinden itibaren askerî yapıların inşası, yol ve köprülerin yapımına yönelik olarak hendese ve usûl-i mi'mârî derslerinin okutulmaya başlanması da Mehmed Ârif Ağa'nın ilk başmimarlık döneminde gerçekleşmiştir (BA, Cevdet-Askerî, nr. 3875).

Mehmed Ârif Ağa 15 Şâban 1210'da (24 Şubat 1796) ikinci defa Hassa başmimarlığına tayin edildi (BA, Cevdet-Maarif, nr. 2938). 1800 yılı sonlarına kadar sürecek olan bu dönemde 28 Zilkade 1210'da (4 Haziran

1796) Vefa Meydanı'ndan Atpazarı kulluğuna varıncaya kadar harap olan kaldırımların tamiratını (BA, Cevdet-Belediye, nr. 2291), 16 Eylül 1800'de Âzatlı Baruthânesi'nde Arakil Usta'nın yeni icadı bir çark için bina ve kömür deposu inşasını (BA, Cevdet-Askerî, nr. 32054), 28 Aralık 1800'de Hasköy Tophânesi'nde büyük topların döküldüğü bölümün tamiratını yaptı (BA, Cevdet-Askerî, nr. 43461). Mehmed Ârif Ağa'nın en önemli eseri Üsküdar'da Kavak Sarayı yerinde inşa edilen ilk Selimiye Kışlası'dır. Kışlaya ait zâbitan konakları, çavuş dükkânları, değirmen, kâgir hamam, tabhâne, hastahane, talim meydanı, tulumbacı binaları, su haznesi, çeşme, su terazileri, iskele ve limanın yapımını 10 Temmuz 1803'te tamamlamıştır (BA, Cevdet-Saray, nr. 1164).

Kendisinden sonra göreve gelen Ahmed Nûrullah Ağa döneminde hazırlanan 2 Ocak 1802 tarihli Hassa Mimarlar Ocağı listesinde sâbık başmimar olarak Mehmed Ârif Ağa'nın 80 akçe yevmiye aldığı kayıtlıdır (BA, Cevdet-Maarif, nr. 5481).

BİBLİYOGRAFYA

BA, Cevdet-Askerî, nr. 3875 , 25 Safer 1207; nr. 14822 , 22 Cemâziyelâhir 1205; nr. 15642 , 29 Zilhicce 1206; nr. 32054, 26 Rebîülâhir 1215; nr. 43461, 11 Şâban 1215; BA, Cevdet-Saray, nr. 1164 , 20 Rebîülevvel 1218; nr. 1558 , 8 Safer 1208; nr. 3071, 9 Zilkade 1207; nr. 4015, 11 Safer 1206; nr. 4068, 12 Muharrem 1207; nr. 4746, 8 Safer 1206; BA, Cevdet-Bahriye, nr.

5171, 26 Rebîülevvel 1207; BA, Cevdet-Belediye, nr. 2291, 28 Zilkade 1210; BA, Cevdet-Maarif, nr. 2938, 15 Şâban 1210; nr. 5481, 27 Şâban 1216; Mustafa Cezar, "Sanatta Batıya Açılış Döneminde Mimarlar", 9. Milletlerarası Türk Sanatları Kongresi, Bildiriler, Ankara 1995, I, 479-488; Ahmet Vefa Çobanoğlu, "Osmanlı'da Baş Mimarlar", Türk Dünyası Kültür Atlası: Osmanlı Dönemi, İstanbul 2002, IV, 250-326; a.mlf., "Mehmed Arif Ağa", Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi, İstanbul 1999, I, 106-107; Şerafettin Turan, "Osmanlı Teşkilâtında Hassa Mimarları", TAD,

I/1 (1964), s. 157-200.

Selman Can

MEHMED ÂRİF BEY

(1845-1897)

Türk hukukçusu ve yazar.

29 Mart 1845'te Erzurum'da doğdu. Karacehennem İbrâhim Paşa'nın yeğeni Asâkir-i Nizâmiyye-i Şâhâne topçu miralaylarından Hacı Ömer Bey'in oğludur. Tahsilini Erzurum'da tamamladı. Arapça, Farsça, coğrafya ve hesap okudu. Ağustos 1861'de Dördüncü Ordu Meclisi Tahrirat Odası'na mülâzim oldu. Bir yıl sonra ordu merkezi Erzincan'a nakledilince Erzurum eyaleti tahrirat odasına geçti. 14 Aralık 1865'te Erzurum vilâyeti meclisi temyîz-i hukuk başkitâbetine tayin edildiyse de meclisin lağvı üzerine 13 Mart 1867'de yeni oluşturulan meclisi deâvî başkitâbetine ve ertesi yıl meclis sorgu hâkimliğine getirildi. 9 Eylül 1869 tarihinde dîvân-ı temyîz-i vilâyet başkitâbetine tayin edildi. Yaklaşan 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı için hazırlık yapılırken mahkeme reisi Nâfiz Paşa ile birlikte biri medreselerdeki öğrencilerden oluşan gönüllü iki tabur askerin teşkil edilmesine yardımcı oldu ve Milliye Taburu'nda sağ kol ağası olarak bilfiil görev aldı. Anadolu ordusu başkumandanı Gazi Ahmed Muhtar Paşa'nın Erzurum'a gelmesi ve Ârif Bey'e kendisinin mühimme başkâtipliğini teklif etmesi üzerine 13 Nisan 1877'de temyiz başkâtipliği uhdesinde kalmak üzere bu göreve getirildi. Savaş esnasında ve daha sonra Çekmece ve Çatalca'daki ordu merkezinde paşanın hizmetinde bulundu.

Savaşın ardından 30 Nisan 1878 tarihinde dîvân-ı temyîz-i vilâyet başkitâbetinden İstanbul Temyiz Mahkemesi Hukuk Dairesi zabıt kâtipliğine geçti. Ancak Girit'te ihtilâl patlak verince yine Gazi Ahmed Muhtar Paşa'nın maiyetinde oluşan heyetin yazı işleri başkâtipliğine getirildi. Osmanlı Devleti ile Yunanistan arasında Preveze'de başlayan sınır görüşmeleri için kurulan tashîh-i hudûd komisyonuna birinci delege tayin edilen Ahmed Muhtar Paşa'nın yanında hizmete devam etti. Görüşmeler sona erince eski vazifesi olan zabıt kâtipliğine döndü. Ancak aradan bir ay bile geçmeden 13 Mayıs 1879'da iki görevi birden ifa etmek üzere başkâtiplik ilâvesiyle adliye encümeni mümeyyizliğine getirildi. 13 Haziran

1880’de İstanbul Bidâyet Mahkemesi savcılığına, 14 Mayıs 1881’de aynı mahkemenin birinci hukuk dairesi üyeliğine tayin edildi.

24 Eylül 1883 tarihinde İstanbul İstînaf Mahkemesi üyeliğine getirildi, bir ay sonra da Kastamonu vilâyeti adliye müfettişliğine gönderildi. 22 Aralık 1885’te müfettişlik uhdesinde olduğu halde, Mısır fevkalâde komiserliğine tayin edilen Gazi Ahmed Muhtar Paşa’nın birinci kâtipliğiyle Mısır’a yollandı. 1893’te Avrupa’ya giden Ârif Bey, 1896’da Mısır’daki görevi esnasında hastalanarak tedavi görmek üzere İstanbul’a döndü, 14 Temmuz 1897’de İstanbul Heybeliada’da mide kanserinden öldü. Mezarı İstanbul’da Merkez Efendi Dergâhı hazîresindedir. Beraber çalıştığı Kastamonu Valisi Abdurrahman Paşa Ârif Bey’in doğru, sebatkâr, bilgili ve ehliyetli bir kişi olduğunu söylemektedir. Bu bilgiler Adliye Nâzırı Server Paşa tarafından da doğrulanmaktadır. Oğulları Celâleddin Ârif ve Necmeddin Ârif beylerin belirttiğine göre İslâm felsefesi ve ahlâk konularıyla da ilgilenen Mehmed Ârif Bey mütevazi, dindar ve iyi huylu bir insandı. 1870’te sâlise, 1877’de sâniye sınıf-ı mütemâyizi, 26 Şubat 1885’te ûlâ sınıf-ı sânîsi, 15 Nisan 1888’de ûlâ sınıf-ı evvelî rütbeleriyle ödüllendirilen Mehmed Ârif Bey’e ayrıca 1877’de dördüncü rütbeden nişân-ı Âlî-i Osmânî ile 1891’de de ikinci rütbeden Mecîdî nişanı verilmiştir.

Eserleri. 1. Binbir Hadis. Müellif, Montesqiue’nün Kanunların Ruhu adlı eserinde yer alan, “Her kavim lâyık olduğu hükümeti bulur” sözünün çok daha önce Hz. Peygamber tarafından, “Bulunduğunuz duruma göre idare edilirsiniz” hadisiyle ifade edildiğini belirterek bu bakış açısıyla Süyûtî’nin el-Câmiʿu’ṣ-ṣaġīr’inden seçmiş olduğu hadisleri eserinde şerheder. Kitabın önsözünde Batı kültürünün, özellikle bu kültürün Volter, Rousseau ve Montesqieu gibi temsilcilerinin abartılı bir şekilde yeni nesillere tanıtıldığını söyleyerek buna karşı çıkmakta ve bizim kültürümüzde de değerli müelliflerin ve eserlerin bulunduğunu belirtmektedir. Eser biri hicrî 1319 (1901), diğeri rûmî 1325’te (1909) olmak üzere iki defa Kahire’de, Abdürreşid İbrâhim tarafından Tatarca’ya yapılan tercümesi Petersburg’da ve 1959, 1966 ve 1975 yıllarında sadeleştirilerek İstanbul’da basılmıştır. 2. Başımıza Gelenler. Mehmed Ârif Bey’in Gazi Ahmed Muhtar Paşa’nın maiyetinde bulunduğu sırada 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı’nın Anadolu’da cereyan eden kısmının bütün safhalarını ve askerin durumunu anlattığı eser oğulları tarafından 1321’de (1903) Mısır’da ve 1328’de

(1910) İstanbul'da yayımlanmış, ayrıca sadeleştirilerek 1972 ve 1976'da yine İstanbul'da basılmıştır. Yer yer merkezden gelen emirlerle ordugâhtan merkeze gönderilen yazıların da kaydedildiği eser bu yönüyle de önem taşımakta, kitabın sonunda ayrıca müellifin Mısır'daki görevine ait hâtıraları yer almaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, İrade-Dahiliye, 36/S 1312; BA, Sicill-i Ahvâl Defterleri, nr. 10, s. 155; Mehmed Ârif, Başımıza Gelenler, Kahire 1321, s. 1-6; a.e. (haz. M. Ertuğrul Düzdağ), İstanbul, ts. (Tercüman 1001 Temel Eser), I, 25-29, 45-56; a.mlf., Binbir Hadis, Kahire 1325, s. 1-10; a.e., İstanbul 1959, s. 3-11; a.mlf., Hadisleri Anlamada Toplumsal Boyut: Bin Bir Hadis-i Şerif Şerhi'nden Seçme Kırk Hadis (haz. İbrahim Hatipoğlu), İstanbul 2000, s. 19-24; Gövsa, Türk Meşhurları, s. 44; M. Orhan Bayrak, Osmanlı Tarihi Yazarları, İstanbul 1982, s. 146-148; "Mehmed Ârif Bey", TDEA, VI, 197.

Ali Akyıldız

MEHMED ÂRİF EFENDİ, Dürrîzâde

(bk. DÜRRÎZÂDE MEHMED ÂRİF EFENDİ).

MEHMED ÂRİF EFENDİ, Meşrepzâde

(bk. ÂRİF EFENDİ, Meşrepzâde).

MEHMED ÂTIF EFENDİ, Kuyucaklızâde

(ö. 1847)

Osmanlı kadısı, matematik ve astronomi âlimi.

Nazilli'nin Kuyucak nahiyesinden gelen bir ulemâ ailesine mensup olup babasının adı Abdurrahman, dedesinin adı Veliyyüddin'dir. Mecelle şârihi Kuyucaklızâde Âtıf'ın büyükbabası olan Mehmed Âtıf'ın ilk dönem hayatı ve tahsili hakkında bilgi yoktur. 1823'te İzmir, daha sonra Şam kadılığına getirildi ve arkasından kendisine bilâd-i hamse (İstanbul, Edirne, Şam, Mısır ve Filibe), Mekke ve İstanbul pâyeleri verildi. 1846'da fiilî İstanbul kadılığına tayin edildi. Bu görevini sürdürürken vefat etti; kabri Eğrikapı civarındadır.

Geleneksel medrese eğitimi alan Mehmed Âtıf gençliğinden itibaren riyâzî ilimlere özel bir ilgi duymuş ve kendini bu alanda yetiştirerek II. Mahmud döneminin yenileşme hareketine matematik ve astronomi çerçevesinde katkıda bulunmaya çalışmıştır. Ancak mensup olduğu ilmî geleneği tamamen terketmeyerek -çalışmalarında modern astronomi ve matematikteki gelişmeleri yer yer dikkate almakla beraber-büyük oranda klasik geleneğe bağlı kalmış, hatta "Frenk" dediği Avrupalı ilim adamlarına karşı olumsuz bir tavır takınmıştır. Onun bu tavrını büyük ölçüde çalışmalarına yansıttığı ve Batılılar'ın ortaya koyduğu birçok yeniliğin İslâm âlimlerinin eserlerinde mevcut olduğunu iddia ettiği görülür. Frenkler'in her şeyi sahiplenme psikolojisi içine girdiklerini vurgulayan Mehmed Âtıf bunu söylerken aslında kendi döneminin, özellikle mühendishânenin başhocası Seyyid Ali Paşa'nın da içinde bulunduğu bir grubun görüşünü dile getirmiştir. Kendi öz kaynaklarına güveni tam olan Mehmed Âtıf, öncelikle klasik İslâm matematik ve astronomisine ait eserlere ulaşmaya çalışmış, bu arada kütüphanelerde bulduklarının birçoğunu istinsah etmiştir. Bilhassa Mustafa Sıdkı ile öğrencisi Şekerzâde Feyzullah Sermed'in eserlerine önem verdiği anlaşılan Mehmed Âtıf bir

bakıma onların eskiyle yeniyi beraberce ele alan çizgilerini sürdürmüş, hatta eserlerinde eskiyle yeninin sentezini yapmaya çalışmıştır.

Eserleri. 1. Nihâyetü'l-elbâb fî tercemeti Hulâsati'l-hisâb. XVII. yüzyıldan itibaren Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulan Bahâeddin el-Âmilî'nin Ḫulâṣatü'l-ḥisâb'ının tercüme ve şerhidir. Öğrencilere geniş ölçüde yararlı olacağı düşünülen bu çalışma II. Mahmud'un isteği üzerine 1242 (1826-27) yılında kaleme alınmış, bilhassa şerh kısmında Batı Avrupa matematiğine ait bazı yeni bilgilere de yer verilmiştir. Ayrıca zikredilen kitap ve müellif isimlerinden, Osmanlı kültür muhitinde kullanılmakta olan klasik Yunan ve İslâm matematik eserlerinden de faydalanıldığı anlaşılmaktadır. Bu özellikleriyle kitap, üç asır boyunca medreselerde okutulan Ḫulâṣatü'l-ḥisâb'ın kısmî tercümelerinin yanında Türkçe'ye yapılan ilk ve yegâne tam tercümesidir (Kandilli Rasathânesi Ktp., nr. 127/2, mütercim hattı). 2. Müstaḥżarât fî ḥisâbi'l-mechûlât. Müellif cebir ilmiyle alâkalı olan bu Arapça eseri yeni matematiğin kurallarından, eski matematiğin de bazı özelliklerinden (fevâid) hareketle yazdığını belirtir. Kitap, bilhassa eski ve yeni cebirin birlikte ele alınışına örnek teşkil etmesi bakımından ilginç bir çalışmadır (Kandilli Rasathânesi Ktp., nr. 127/5, müellif hattı). 3. Müʾessisü'l-füyûżât. Yer ölçümü (misâha) dalında Arapça olarak yazılmış bir mukaddime, iki makale ve bir hâtimeden oluşan eserde üçgen, dörtgen gibi klasik misâha iliminin kapsamına giren geometrik şekillerin alan hesabı örneklerle ele alınır (TSMK, Hazine, nr. 610). 4. Risâle fî amel-i teczîr. Karekök hesaplama yöntemiyle ilgili Türkçe küçük bir çalışma olup herhangi bir sayının karekökünü hesaplarken takip edilecek yöntemi açıklar (Kandilli Rasathânesi Ktp., nr. 127/3). 5. Teshîlü'l-idrâk Tercemei Teşrîhu'l-eflâk. Bahâeddin el-Âmilî'nin, Osmanlı medreselerinde nazarî astronomi alanında ders kitabı olarak okutulan Teşrîḥu'l-eflâk adlı eserinin müellifin 1831'de Şam kadısı iken yaptığı tercüme ve şerhidir. Şerhte dikkati çeken en önemli husus matematik açısından Batlamyus, Brahe ve Copernicus sistemleri arasında bir fark gözetilmemesi, ayrıca güneş merkezli sistemin eskiden beri, özellikle Pisagorcular'dan itibaren bilindiğinin kaydedilip meselenin astronominin teknik bir sorunu olduğunun vurgulanmasıdır. Bu tavır, Mehmed Âtıf'ın Batı bilimine ait bir fikri benimsemek için kendi geleneğinde o fikrin benzerini aradığını ve Frenk âlimlerine ait birçok düşüncenin aslında kadîm gelenekte (Yunan ve İslâm) bulunduğunu tesbit etmeye çalıştığını gösterir (Kandilli Rasathânesi

Ktp., nr. 127/1, mütercim hattı). 6. Taʿlîḳāt ʿalâ Risâle fî ẕâti'l-kürsî. Müneccimbaşı Mehmed b. Ali Hamîdî'nin astronomi gözlem aletlerinden olan zâtü'l-kürsî konusunda kaleme aldığı risâleye Arapça bir ta'likattır (Kandilli Rasathânesi Ktp., nr. 127/6).

BİBLİYOGRAFYA

Sicill-i Osmânî, III, 287; Osmanlı Müellifleri, III, 288; Gövsa, Türk Meşhurları, s. 54; Abdülhak Adnan Adıvar, Osmanlı Türklerinde İlim (nşr. Aykut Kazancıgil - Sevim Tekeli), İstanbul 1982, s. 213-214; Cevat İzgi, Osmanlı Medreselerinde İlim, İstanbul 1997, I, 223, 409, 410, 445, 446; Ekmeleddin İhsanoğlu v.dğr., Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi, İstanbul 1997, II, 588-590; a.mlf. v.dğr., Osmanlı Matematik Literatürü Tarihi, İstanbul 1999, I, 290-293; "Âtıf, Mehmed", TA, IV, 139; Salim Aydüz, "Mehmed Atıf Efendi", Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi, İstanbul 1999, II, 111.

İhsan Fazlıoğlu

MEHMED BEY

(ö. 734/1334)

Aydınoğulları Beyliği’nin kurucusu ve ilk beyi (1308-1334)

(bk. AYDINOĞULLARI).

MEHMED BEY, Kanûnî

(1859-1927)

Türk mûsikisi bestekârı, kanun virtüozu.

İstanbul'un Beykoz semtinde doğdu; bu münasebetle Beykozlu Mehmed Bey diye de tanınır; asıl adı Mehmed Sâlih'tir. İlk ve orta öğreniminin ardından alındığı Enderun'da mûsikiye olan kabiliyetiyle dikkati çekerek bu sahaya yönlendirildi ve mûsikiye dair temel bilgileri edinmesinden sonra Muzıka-i Hümâyun'a ayrıldı. Burada kanun hocalığı ve icracılığı ile kolağası rütbesine kadar yükseldi ve bir süre Enderun İncesaz Heyeti şefliğinde bulundu. II. Meşrutiyet'in ilânından (1908) sonra emekli oldu. Emekliliğinin ardından geçim sıkıntısına düştüğü için Erenköy'deki evini satarak ticaret hayatına atıldı ve Adana'ya yerleşti; fakat neticede iflâs ederek tekrar İstanbul'a döndü. Hayatının bundan sonraki kısmını tasavvuf ve mûsikiyle ilgilenerek geçirdi. 21 Mart 1927 tarihinde Edirnekapı'da bir öğrencisinin evinde vefat etti ve Edirnekapı Mezarlığı'nda Çerkez Hasan'ın arka tarafında defnedildi.

Mehmed Bey, gerek dinî ve din dışı sahalarda yaptığı besteleriyle gerekse virtüozluk seviyesindeki kanun icracılığıyla

devrinin önde gelen sanatkârları arasına girmiştir. Mûsikideki ilk bilgilerini Enderun'da Suyolcu Latif Ağa ile Hacı Ârif Bey'den, kanun derslerini de yine burada Kanûnî Edhem Bey'den alan Mehmed Bey aynı zamanda iyi bir ud icracısı ve dinlediği eserleri anında notaya alacak derecede iyi bir notist idi; İstanbul'un en seçkin mûsikişinaslarının toplandığı bir sanat mahfili durumunda olan Erenköy'deki evinde mûsiki meclisleri tertip eder, isteyenlere ud ve kanun dersleri verirdi. Yetiştirdiği talebeleri arasında Ahmed Mükerrem Akıncı ve oğlu Yektâ Akıncı özellikle zikredilmelidir.

Arapça ve Farsça'yı çok iyi bilmesiyle de tanınan Mehmed Bey na't, mersiye, ilâhi, saz eseri, peşrev ve şarkı gibi çeşitli formlarda pek çok eser bestelemiş, ancak aralarından sadece yirmi ikisi günümüze ulaşabilmiştir.

Bunlar on yedi peşrev ve saz semâisi ile dört şarkı ve bir sirtodan ibarettir (listesi için bk. Öztuna, II, 37). Dinî bestelerinin güftelerini daha çok Yûnus Emre, Niyâzî-i Mısrî, Hacı Maksud Efendi ve Âşık Vasfî'den seçtiği bilinmektedir.

Mütevazi ve nazik kişiliğiyle tanınan Mehmed Efendi'nin tasavvufî yönü de vardı. Rifâî Şeyhi Ahmed Sâfî Efendi'den aldığı melâmet neşvesiyle son dönem Melâmîler'inden Seyyid Muhammed Nûrü'l-Arabî'nin oğlu Şerif Efendi'ye devam etmiş ve ondan icâzet alarak bu sahada pek çok kişi yetiştirmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Suphi Ezgi, Nazarî-Amelî Türk Musikisi, İstanbul 1953, V, 457-458; İbnülemin, Hoş Sadâ, s. 219-220; Kip, TSM Saz Eserleri, s. 3, 11, 22, 26, 31, 41, 46, 64, 74; TSM Sözlü Eserler, s. 144, 366; Cafer Ergin, "Kanunî Enderûnî Mehmet Bey", MM, sy. 235 (1968), s. 7; Öztuna, BTMA, II, 37.

Nuri Özcan

MEHMED BEY, Karamanoğlu

(ö. 676/1277)

Karamanoğulları Beyliği'nin kurucusu ve ilk hükümdarı (1263-1277).

Kamereddin (Ermenek, Mut, Silifke, Gülnar ve Anamur yöreleri) ilinin subaşısı Karaman Bey'in en büyük oğludur. Karaman Bey'in vefatı üzerine (muhtemelen 661/1263) Anadolu Selçuklu Hükümdarı IV. Rükneddin Kılıcarslan emîr-i cândâr olan Karaman Bey'in kardeşi Bunsuz'u tevkif ettirmiş, çocuk yaştaki oğullarını da Konya yakınındaki Gevele Kalesi'nde hapse attırmıştı. IV. Kılıcarslan'ın 664 (1266) yılında öldürülüp Muînüddin Süleyman Pervâne devlete tamamen hâkim olunca Karaman Bey'in oğullarını serbest bıraktı. Ancak küçük kardeşleri Ali Bey rehin olarak Kayseri'de oturtuldu.

Beylerbeyi Hatîroğlu Şerefeddin, Anadolu'da Moğollar'a karşı isyan hareketine girişince (675/1276) Karaman Bey'in oğlu Mehmed Bey ve kardeşleri de ona katıldılar. Bunun üzerine Hatîroğlu, Hotenli Kadıoğlu Bedreddin İbrâhim'i azlederek yerine Mehmed Bey'i Kamereddin ili subaşılığına tayin etti. Mehmed Bey hemen harekete geçerek güneyde deniz kıyısındaki şehir ve kalelere hâkim olduğu gibi Moğollar'a da baskınlar düzenledi ve Ulukışla'daki 200 kişilik Moğol müfrezesini imha etti.

Hatîroğlu Şerefeddin'in Moğollar tarafından yakalanıp öldürülmesinden (675/1276) sonra Kamereddin ilinin eski subaşısı Bedreddin İbrâhim öç almak için Mehmed Bey'in üzerine yürüdü, fakat Göksu Geçidi'nde Mehmed Bey'e yenilerek güçlükle kendini oradaki kalelerden birine attı ve sığındığı kalede Mehmed Bey tarafından muhasara altına alındı. Bedreddin İbrâhim'in mağlûp edilmesi Karaman Türkmenleri'nin gücünü arttırmış, Mehmed Bey'in muktedir bir kumandan olduğunu göstermiştir.

Bu sırada Memlük Hükümdarı I. Baybars, Moğol ordusunu Elbistan ovasında yendikten sonra Kayseri'ye geldi (Zilkade 675 / Nisan 1277). Burada uzun bir zamandan beri rehine olarak tutulmakta olan Karaman

Bey'in oğullarından Ali Bey Memlük sultanının huzuruna çıkarak ağabeyleri ve kendisi için beylik (emâret) menşuru ve sancakları rica etti, sultan da bu isteği kabul etti.

Baybars'ın Moğollar'ı yendiğini haber alan Mehmed Bey, Kırım'da bulunan eski Anadolu Selçuklu Hükümdarı II. İzzeddin Keykâvus'un oğullarından Alâeddin Siyavuş'u da (Cimri) yanına alarak harekete geçti. Mehmed Bey 3000 kişilik ordusuyla önce Aksaray'a gitti, Aksaray'ın kolayca alınamayacağını anlayınca da Konya'ya yöneldi. O sırada Sultan III. Gıyâseddin Keyhusrev ile Sâhib Fahreddin Ali İlhanlı Hükümdarı Abaka Han'ın katında, Muînüddin Süleyman Pervâne de Tokat'ta olduğundan Konya'da devlet büyüklerinden saltanat nâibi Emînüddin Mîkâil ile Meliküssevâhil Bahâeddin Mehmed Bey'den başka kimse bulunmuyordu. Mehmed Bey eski sultan II. İzzeddin Keykâvus'un oğlu Alâeddin Siyavuş'u sultan ilân etmek istiyordu. Fakat Emînüddin buna karşı çıktı ve Mehmed Bey'in Konya'yı kuşatmak için harekete geçmesi üzerine şehirde bulunan askerle çıkıp savaşa giriştiyse de bozguna uğrayıp geri dönmek zorunda kaldı. Bundan sonra Atpazarı ve Çaşnigîr kapıları yakılarak şehre girildi (9 Zilhicce 675 / 14 Mayıs 1277). Ayağı çarıklı, kızıl börklü Karamanlılar ticaret hanlarını, büyüklerin ve emîrlerin evlerini yağmaladılar. Bir gün sonra Selçuklu şehzadesi Alâeddin Siyavuş şehre getirilerek tahta oturtuldu ve Selçuklu sultanı ilân edildi. Bu esnada saltanat nâibi Emînüddin Mîkâil şehirden çıkarak Tokat'a gitmek istemişse de yolda yakalanmış, hazinelerin yerlerini göstermeye mecbur bırakıldıktan sonra Meliküssevâhil Bahâeddin Mehmed ile birlikte öldürülmüştür. Ertesi gün igdişler, ileri gelenler ve halk Alâeddin Siyavuş'a biat ettirildi. Ardından Alâeddin Siyavuş, başının üzerinde büyük sultan Alâeddin Keykubad'ın çetri ve şanlı sancağı, çevresinde göz alıcı elbiseler giyinmiş candarlar, çevgândarlar, silâhdarlar ve diğer görevliler olduğu halde şehirde dolaştırıldı. Daha sonra Alâeddin Siyavuş hisara çıkarak Selçuklu tahtına oturdu (10 Zilhicce 675 / 15 Mayıs 1277). Dört gün sonra da Karamanoğlu Mehmed Bey vezirlik makamına getirildi. Törenin ardından divan kuruldu. Burada devlet hizmetinde bulunanlarla ülkedeki taraftarların devlet merkezine gelmeleri için fermanlar yazıldı ve bundan böyle divanda, devlet dairelerinde, sarayda, eğlence toplantılarında, çevgân oynanan seyirlikte hiç kimsenin Türkçe'den başka bir dil konuşmamasına karar verildi. Karamanoğlu Mehmed Bey tekrar Kamereddin iline tayin edildi. Konya'da

birkaç gün şenlik yapıldıktan sonra Sâhib Ata'nın oğulları ve uç vilâyetinin emîrleri Tâceddin Hüseyin ile Nusretüddin Hasan'ın bir ordu ile Karahisar'dan (Afyon) Konya'ya doğru gelmekte oldukları haber alındı. Mehmed Bey onlarla savaşmak için Konya'dan ayrıldı. İki ordu Akşehir'de karşı karşıya geldi. Sâhib Ata'nın ordusundaki Germiyan Türkleri savaş meydanından uzaklaşınca Mehmed Bey büyük bir zafer kazandı (Zilhicce 675 / Mayıs 1277). Karamanlılar zengin ganimetler elde ettiler. Mehmed Bey, Sâhib Fahreddin Ali'nin mâlikânesi olan Karahisar'ı kuşattı, kuşatma başarılı olmayınca Alâeddin Siyavuş ile Konya'ya döndü (29 Zilhicce 675 / 3 Haziran 1277). Mehmed Bey'in asıl niyeti Moğollar'la savaşmak üzere Erzurum'a gitmekti. Ancak Türkmenler

Moğollar'dan korktukları için kendisine katılmadılar.

Buna karşılık Sultan III. Gıyâseddin Keyhusrev ve Sâhib Ata'nın Şehzade Kongurtay ile birlikte gelmekte oldukları haber alındı. Fakat Mehmed Bey bu haberi Konya halkından gizledi. Kazandığı zengin ganimeti götürmek için deve ve katırlara yükletti. Çok geçmeden Mehmed Bey'in Akşehir ve Ilgın'a tayin ettiği subaşıların sultanla Kongurtay'ın askerleri tarafından öldürüldüğü ve ailelerinin esir alındığı haberi geldi. Konya halkı da sultan ve Kongurtay'ın gelmekte olduğunu duyunca bilhassa kadı Sirâceddin el-Urmevî'nin teşvikiyle Konya'yı müdafaaya hazırlandı. Bunun üzerine Mehmed Bey, Alâeddin Siyavuş ile birlikte İçil'e döndü (Muharrem 676 / Haziran 1277). Memlük müelliflerine göre Mehmed Bey ve Alâeddin Siyavuş Konya'da Akşehir seferi de dahil olmak üzere otuz yedi gün oturmuştur.

İlhanlı Hükümdarı Abaka Han kardeşi Kongurtay ile veziri Şemseddin Cüveynî'yi Orta Anadolu'ya gönderdi (Rebîülâhir 676 / Eylül 1277). Kongurtay'ın vazifesi Anadolu'da dirlik ve düzenliği tesis etmek, Vezir Cüveynî'ninki de bu ülkenin gelir giderini İlhanlı malî sistemine göre yeniden düzenlemekti.

Aksaray'da hayli kan döken, esir alan ve çok miktarda ganimet elde ettikten sonra Karamanlılar'ın yurduna gelen Kongurtay burada da çok sayıda insan öldürdükten, birçok kadın ve çocuğu esir aldıktan sonra Vezir Şemseddin Cüveynî ile birlikte kışı geçirmek için Tokat'taki Kazova kışlağına gitti.

Sultan Gıyâseddin Keyhusrev ve Sâhib Ata Konya’ya döndüler. Sultanın yanında bir Moğol birliği de vardı. Fakat onlar, Karamanlılar’ın ağır kayıplar verip perişan bir durumda olmalarını fırsat sayarak kışın geçmesini beklemeden yeniden İçil’e girdiler. Beş on kişilik keşif birliğiyle yola çıkan Mehmed Bey Moğol keşif kolu tarafından ok yağmuruna tutuldu. Mehmed Bey ile onu kurtarmaya gelen iki kardeşi ve amcasının bir oğlu öldürüldü. Bu dönemde yaşamış olan İbn Bîbî’ye göre (el-Evâmirü’l-ʿAlâʾiyye, s. 727) 17 Muharrem 676’da (20 Haziran 1277), Târîh-i Âl-i Selçuk’taki kayda göre ise 17 Muharrem 678’de (30 Mayıs 1279) öldürülmüştür (s. 62, trc. s. 41). Mehmed Bey’in yerine kardeşi Güneri Bey geçti. Cesur ve hareketli bir kişi olan Mehmed Bey Moğollar’a karşı Anadolu’nun istiklâlini savunmuştur. Moğollar’la savaşıp onları ülkeden çıkarmak için Erzurum’a gitmek istemişse de Kayseri’ye gelen Memlük Hükümdarı Baybars gibi o da destek görmeyerek yalnız bırakılmıştı. Moğollar’la mücadele kendisinden sonra da sürdürülmüştür.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Bîbî, el-Evâmirü’l-ʿAlâʾiyye, s. 688-704, 727; a.mlf., Tevârîḫ-i Âl-i Selcûḳ Muḫtaṣar-ı Selcûḳnâme (nşr. M. Th. Houtsma), Leiden 1902, s. 321-331; Târîh-i Âl-i Selçuk (nşr. ve trc. F. N. Uzluk), Ankara 1952, metin, s. 60, 62; tercüme, s. 39, 41; İzzeddin İbn Şeddâd, Baypars Tarihi (trc. M. Şerefeddin Yaltkaya), İstanbul 1941, s. 76, 89, 90-91; Reşîdüddin Fazlullâh-ı Hemedânî, Câmiʿu’t-tevârîḫ (nşr. Abdülkerim Alioğlu Alizâde), Bakü 1957, III, 147; Aksarâyî, Müsâmeretü’l-aḫbâr, s. 110-112, 122-123; Yûnînî, Ẕeylü Mirʾâti’z-zamân, Haydarâbâd 1380/1960, III, 167, 182-185; Osman Turan, Selçuklular Zamanında Türkiye, İstanbul 1971, s. 539, 551, 558-568; Bosworth, İslâm Devletleri Tarihi, s. 168-169; M. Şehabeddin Tekindağ, “XIII. Yüzyıl Anadolu Tarihine Dair Araştırmalar Şemsüddin Mehmet Bey Devrinde Karamanlılar”, TD, sy. 19 (1964), s. 81-98; a.mlf., “Karamanlılar”, İA, VI, 318-319; Faruk Sümer, “Anadolu’da Moğollar”, Selçuklu Araştırmaları Dergisi, I, Ankara 1970, s. 50-55; a.mlf., “Karamanoğulları”, DİA, XXIV, 455.

Faruk Sümer

MEHMED CELÂLEDDİN AĞA

(bk. CELÂLEDDİN AĞA, Mehmed).

MEHMED CELÂLEDDİN DEDE

(1849-1908)

Mevlevî şeyhi, şair, bestekâr ve tamburî.

8 Rebîülevvel 1265'te (2 Şubat 1849) İstanbul'da Yenikapı Mevlevîhânesi'nde doğdu. Mesnevîhan Osman Selâhaddin Dede ile Münîre Hanım'ın büyük oğludur. Kendi oğlu Burhâneddin'e nisbetle Ebü'l-Burhân olarak da anılır. Mehmed Ziyâ'nın Yenikapı Mevlevîhânesi adlı eserindeki kayda göre (s. 166, 202) babasının İstanbullu Kaldırımîzâde Ahmed Efendi'den icâzet aldığı tarihte (1275/1858-59) "bed'-i besmele" etti ve on iki yaşlarında Dâvud Paşa Rüşdiyesi'ne girdi. Burada Arapça'yı "Molla Câmî"ye kadar okudu. Mezun olduktan sonra gerek mevlevîhânede gerekse mevlevîhâne dışında pek çok kişiden ders alarak kendini yetiştirdi. Babasından Meṣnevî ile beraber Celâleddin ed-Devvânî'nin ez-Zevrâʾ ve'l-Ḫavrâʾ adlı eserini okumasının yanında Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Fuṣûṣü'l-ḥikem'inden icâzet aldı. Bu arada Kocamustafapaşa'da Küçük Efendi Tekkesi şeyhi Hâfız Gālib Efendi ile Koca Mustafa Paşa Medresesi hocalarından Mustafa Efendi'den Molla Câmî okuyup Arapça'sını ilerletti. Filibeli Mahmud Efendi'den tasavvurât, tasdîkāt, akāid ve meânî gibi ilimleri öğrendiyse de hocasının vefatı dolayısıyla icâzet alamadı. Ayrıca babasının hocası Tunuslu Mustafa Efendi'den el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye ve Ṣaḥîḥ-i Buḫârî okudu.

Konya'da çelebilik makamında bulunan Saffet Çelebi'nin izniyle 1869'da inzivâya çekilen babasına vekâleten mukabeleye çıkmaya ve ism-i celâl zikrine başladı. On sekiz yıl devam eden bu vekâletin ardından babasının 18 Cemâziyelevvel 1304 (11 Şubat 1887) tarihinde vefatıyla mevlevîhâneye asaleten şeyh tayin edildi. 21 Aralık 1887'de Eskişehir Mevlevîhânesi postnişini Hasan Hüsnü Dede'den Meṣnevî icâzeti aldı. Bu sırada Konya'da çelebi olan Abdülvâhid Çelebi tarafından 1888 Ağustosunda meşihatı yenilendi ve 16 Ağustos 1891'de kendisine hilâfetnâme verildi. Mehmed Celâleddin Dede ayrıca, babasının da hocası olan Trablusgarplı Mustafa b. Osman Şebnî'den Şâzeliyye ve Kādiriyye hilâfeti, Mayıs 1895'te

İmdâdullah Fârukī Efendi’den Çiştiyye (Çeştiyye) icâzet ve hilâfeti aldı. Kendisi de İmdâdullah Efendi’ye mevleviyye hilâfeti verdi. Şeyh tayin edildikten sonra mukabele günleri okuttuğu Meṡnevî derslerine vefatından bir buçuk yıl öncesine kadar devam etti. Şeyh dairesinin büyük odasında cuma geceleri Mecdüddin Ferîdun Sipehsâlâr’ın Farsça Menâḳıb-ı Sipehsâlâr’ını okutarak tasavvufî bilgiler de verdiği derslerini ölümünden bir yıl öncesine kadar sürdürdü.

Mehmed Celâleddin Dede, 1884-1885 yıllarında Meclisi Meşâyih reisliği yaptı, 1903’te gırtlak veremine yakalandığı için Abdülvâhid Çelebi tarafından oğlu Abdülbâki Efendi’ye dergâhta ism-i celâl zikri ve mukabele izni verildi. 22 Kasım 1906’da çıkan bir yangın sonucu dergâh büyük hasar gördüğünde bu felâketten kurtulan harem dairesini dervişlere tahsis ederek Gedikpaşa’da bir konağa taşındı. Yakalandığı hastalıktan kurtulamayan Mehmed Celâleddin Dede 1 Cemâziyelevvel 1326’da (31 Mayıs 1908) burada vefat etti. Kocamustafapaşa Sünbülî Dergâhı’nda meclisi meşâyih reisi Sütlüce’de Hasîrîzâde Sâdî Dergâhı şeyhi Mehmed Elif Efendi tarafından kıldırılan cenaze namazının ardından Yenikapı Mevlevîhânesi Mezarlığı’nda babasının sol tarafına ve türbe duvarının yakınına defnedildi.

Derin ilmi ve mütevazi kişiliğiyle herkesin saygısını kazanarak devrinin belli başlı şeyhleri arasında yer alan Mehmed Celâleddin Dede ilk mûsiki bilgileriyle dinî eserleri dergâhta, din dışı eserleri İsmet ve Nikogos ağalardan öğrendi. Küçük ve Büyük Osman beylerden aldığı tambur derslerini ilerleterek Küçük Osman Bey’in derslerinden arkadaşı olan Tambûrî Ali Efendi ile dönemin üstat tambur sanatkârları arasına girdi. Mızrap vurmada “âşıkāne” olarak nitelendirilen özel tavrıyla kendisine müstesna bir yer temin etmiştir. Hastalığı sırasında Gedikpaşa’daki konağına davet ettiği Kemânî Memduh Efendi’nin onun tamburunu dinledikten sonra o güne kadar böyle bir tambur dinlemediğini ifade etmesi, Celâleddin Dede’nin sazını icrada ulaştığı seviyeyi tesbit eden önemli bir değerlendirmedir.

Mehmed Celâleddin Dede’nin bir diğer yönü de mûsiki nazariyatı konusundaki çalışmalarıdır. Onun, Galata Mevlevîhânesi şeyhi Mehmed Atâullah Dede ve Bahariye Mevlevîhânesi şeyhi eniştesi Hüseyin Fahreddin Dede ile beraber yaptığı ortak çalışmalarla, Türk mûsikisi tarihi konusunda

olduğu kadar bu mûsikinin ilgili perdeleri, aralıkları, makamları ve usulleriyle nazariyat konularının ilmî bir şekilde ele alınıp incelenmesi yolunda ilk ciddi adımlar atılmıştır. Ancak bu çalışmalar metin haline getirilemediğinden ulaşılan bilgiler bu üç Mevlevî şeyhi tarafından öğrencilerinden Rauf Yektâ Bey ile Mehmet Suphi Ezgi'ye aktarılmıştır. Sonraki yıllarda aralarına Hüseyin Sadettin Arel'i de alan Rauf Yektâ ve Suphi Ezgi, bu bilgiler ışığında günümüz Türk mûsikisi nazariyatının esaslarını ortaya koyma gayreti içine girmişlerdir. Mehmed Celâleddin Dede, ayrıca Rauf Yektâ Bey'le tamburlar üzerinde çalışarak bir 8'lide 24 aralık ve 25 perdenin Türk mûsikisi tarihinde kullanılmış ve halen kullanılmakta olduğunu tesbit etmiştir. Rauf Yektâ Bey, Türk mûsikisinde gizli kalmış birçok nazarî meselenin Celâleddin Dede'nin gayretiyle keşfedildiğini söyler.

Mehmed Celâleddin Dede'nin bilinen yegâne mûsiki eseri dügâh makamında bestelediği Mevlevî âyinidir. Mevlevî mûsikisi tarihinde "beste-i kadîm" olarak adlandırılan ve bestekârı bilinmeyen en eski üç âyinden biri olan dügâh âyinine "dügâh-ı kadîm" denildiğinden bu âyine de "dügâh-ı cedîd" adı verilmiştir. 1904'te bestelenip 12 Rebîülevvel 1323'teki (17 Mayıs 1905) Mevlid kandilinde Yenikapı Mevlevîhânesi'nde ilk mukabelesi yapılan âyinin (peşrevi Şeyh Hüseyin Fahreddin Dede tarafından bestelenmiştir) en önemli özelliği, birçok yerde Nâyî Osman Dede'nin bestelediği hicaz âyininde kullanılan nağmelerin şekillerinin bozulmadan dügâh makamına aktarılmış olmasıdır.

Arapça ve Farsça bilen Mehmed Celâleddin Dede "Şeyhî" mahlasıyla bazı manzumeler kaleme almıştır. Sadettin Nühzet Ergun'un naklettiği, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî hakkındaki iki rubâî dahil beş manzumesinden biri Balıkçı Hâfız Mehmed Efendi tarafından bestelenen, "Ey andelîb-i hoşnevâ" mısraı ile başlayan rast-ı cedîd şarkıdır (Türk Şairleri, II, 942-943).

BİBLİYOGRAFYA

Ali Nutkî Dede - Abdülbâki Nâsır Dede, Defteri Dervîşân II, İSAM Ktp., nr. 18112, vr. 80b, 81b; Hüseyin Vassâf, Sefîne, V, 210-213; Mehmed Tâhir, Yenikapı Mevlevîhânesi Postnişîni Şeyh Celâleddin Efendi Merhum, İstanbul 1326; Mehmed Ziyâ, Yenikapı Mevlevîhânesi, İstanbul 1329, s. 5-6, 166, 201-264; Türk Musikisi Klasiklerinden Mevlevî Âyinleri, İstanbul 1939, XVII, 854-870; Subhi Ezgi, Nazarî-Amelî Türk Musikisi, İstanbul 1940-53, IV, 277; V, 453; Sadettin Nüzhet Ergun, Türk Musikisi Antolojisi, İstanbul 1943, II, 464-467; a.mlf., Türk Şairleri, İstanbul 1945, II, 673, 939-943; Abdülbâki Gölpınarlı, Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik (İstanbul 1953), İstanbul 1983, s. 272-273; İbnülemin, Hoş Sadâ, s. 109-112; a.mlf., Son Asır Türk Şairleri, İstanbul 1988, IV, 1833-1835; Sadettin Heper, Mevlevî Âyinleri, Konya 1974, s. 527; Zâkir Şükrü, Mecmûa-i Tekâyâ (Akbatu), IV/3, s. 85-86; Sadun Aksüt, Türk Musikîsinin 100 Bestekârı, İstanbul 1993, s. 224-225; Hür Mahmut Yücer, Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (19. Yüzyıl), İstanbul 2003, s. 435-436; Gavsi Baykara, "Ebedileşen Dehalarımız: Celalettin Efendi", Türk Mûsikîsi Dergisi, sy. 30, İstanbul 1950, s. 2-3, 19; Reşat Ekrem Koçu, "Celâleddin Dede (Mehmed)", İst.A, VI, 3420; Öztuna, BTMA, I, 173-174; Ekrem Işın, "Yenikapı Mevlevîhanesi", DBİst.A, VII, 48.

Nuri Özcan

MEHMED CEMÂLEDDİN ÇAUŞEVİÇ

(1870-1938)

Bosnalı âlim, reîsülulemâ.

28 Aralık 1870'te Bosna-Hersek'teki Arapuşa köyünde doğdu. İlkokulda iken babası Ali Efendi'den Arapça öğrenmeye başladı ve dinî ilimlerle ilgili dersler aldı. Ardından Bihaç Medresesi'ne dört yıl devam etti. On yedi yaşında iken İstanbul'a gitti (1887). Burada önce Tokatlı Sâlih Efendi'nin, onun vefatı üzerine Hasan Hüsnü Efendi'nin derslerine girdi ve 1901 yılında ikinci hocasından icâzet aldı. 1898'de Mektebi Nüvvâb'a kaydını yaptırdıysa da bir yıl sonra hocası Manastırlı İsmâil Hakkı'nın teşvikiyle Mektebi Hukuk'a geçti ve 1903'te buradan mezun oldu. Öğrenciliği esnasında Anadolu, Hicaz, Yemen, Mısır ve Makedonya'ya gitti, çeşitli görevlerde bulundu. Üç ay kaldığı Mısır'da Muhammed Abduh ile görüştü, derslerine katıldı. İstanbul'da çıkan Tasvîr-i Efkâr ve Tercümân-ı Hakîkat gazetelerinde yazıları neşredildi ve muhabirlik yaptı.

Mektebi Hukuk'tan mezun olunca İstanbul'da kendisine bazı görevler teklif edildiyse de Saraybosna'ya döndü ve Eylül 1903'te Velika Gimnazija adlı lisede Arapça hocası olarak göreve başladı. 1905'te görevinden ayrıldı ve Ulemâ Meclisi üyeliğine tayin edildi. Bu görevi sırasında Bosna'yı dolaşarak dinî eğitim ve öğretim konusunda köklü reformların yapılması yönünde görüşler ortaya koydu, ders programlarında değişikliklere vesile

oldu. Çabaları sonunda 1909'da Bosna-Hersek'teki müslümanlar din ve eğitim özerkliği statüsü elde edince kendisi büyük itibar kazandı.

Şubat 1910'da Saraybosna'daki Şeriat Kadılık Okulu'na hoca tayin edildi. Temmuz 1912'de bu okulun müdürlüğüne Osman Nûri Haciç'in getirilmesine tepki göstererek görevinden istifa etti. Bazı görevler için İstanbul'a davet edilmesine rağmen kitaplarını satarak geçimini sağlamaya

çalıştı. Bosna Reîsülulemâsı (Diyanet İşleri Başkanı) Hâfız Süleyman Şarac 1913'te vazifesinden ayrılınca Mehmed Cemâleddin (Çauşeviç) hocalardan oluşan bir kurul tarafından bu makama aday gösterildiyse de Avusturya-Macaristan Krallığı onaylamadığı için Bosna hükümeti tarafından karar iptal edildi. Ancak kurulun ikinci toplantısında tekrar seçildi ve kamuoyunun da baskısıyla Bosna hükümeti adaylığını tanıdı. 27 Ekim 1913 tarihinde Avusturya-Macaristan kralının fermanıyla Bosna-Hersek müslümanlarının reîsülulemâsı olarak tayin edildi. Halife tarafından verilen Haremeyn-i muhteremeyn ödülüyle birlikte meşihat kendisine menşur gönderdi ve 26 Mart 1914'te görevine başladı.

I. Dünya Savaşı'nın ardından kurulan Krallık Yugoslavyası sınırları içerisinde Üsküp Ulemâ Meclisi, Bosna-Hersek Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlandı. 1929'da Yugoslavya Adalet bakanının sunduğu İslâm din birliği kanun teklifiyle Bosna-Hersek'teki müslümanların din ve eğitim özerkliği statüsünün kaldırılması istendi. Bu doğrultuda Belgrad hükümeti tarafından kendisine Yugoslavya müslümanlarının reîsülulemâsı makamı yeniden önerilmesine rağmen bu kanun teklifine karşı çıkarak Nisan 1930'da istifa etti, bir ay sonra da emekli oldu. 28 Mart 1938'de Saraybosna'da vefat etti ve Gazi Hüsrev Bey Camii avlusuna defnedildi. Arapça ve Türkçe de bilen Mehmed Cemâleddin Saraybosna'da çıkan Gajret, Tarik, Muallim, Behar, Novi Behar, Misbah, Jeni Misbah, Glasnik IVZ gibi dergi ve yıllıklarda birçok makale yazmıştır.

Mehmed Cemâleddin'in Bosna-Hersek'te eğitim alanında gerçekleştirdiği reform çerçevesinde Kur'an kurslarında Türkçe yerine Boşnakça öğrenimi başlatılmış, ayrıca Boşnakça için Arap harfleriyle yeni bir alfabe hazırlanıp bazı eserlerin yayımlanması sağlanmıştır (Traljić, Istaknuti Bošnjaci, s. 53-56). Önceleri kabul görmemesine rağmen kısa sürede halk arasında yaygınlık kazanan bu alfabe özellikle onun karşıtları arasında "Matufovica" olarak tanınmıştır. Yedinci yayım yılında Behar dergisinin başyazarlığına getirilen Mehmed Cemâleddin bu vesileyle alfabe hakkındaki fikirlerini savunmuş, ulemânın tepkisine rağmen dârülmuallimîn mezunları ve genç nesil tarafından desteklenmiştir. 1907 yılında bu alfabeyi kullanarak Tarîk adlı bir dergi çıkarmaya başlamıştır. Onun teşvikiyle 1909'da kurulan Bosna-Hersek İmamlar ve Muallimler Birliği'nin Muallim dergisi de bu alfabe ile yayımlanmıştır. Ancak birlik, 1912'de Mehmed Cemâleddin

başkanlığında faaliyete başlayan Bosna-Hersek İlmiye Kuruluşu’na bağlanınca kurumun önce Misbah, ardından Jeni Misbah adıyla çıkardığı iki dergiden sonuncusunda Latin ve Kiril harfleri de kullanılmıştır. I. Dünya Savaşı’ndan sonra Saraybosna’da Okruzna Medresa’nın açılmasına vesile olan Mehmed Cemâleddin, bunun ardından fakülte seviyesine çıkarılması kararlaştırılan Kadılık Yüksek Okulu’na öğrenci yetiştirmek için Šerijatska Gimnazija adlı lisenin açılmasını gerçekleştirmiştir.

Eserleri. A) Telif Eserleri. 1. Ilmihal (Osnovi Islamske Vjere). Kur’an kursları için Boşnakça hazırlanan bu ders kitabı müellifin ortaya koyduğu Arap harfli alfabe ile yayımlanmıştır (Sarajevo 1325). 2. Mekteb (Selnama-Kalendar za 1907). Boşnakça hazırlanan bir takvim olup aynı alfabeyle neşredilmiştir (Sarajevo 1325). 3. Vazovi (Vaazlar) (Sarajevo 1909). 4. Tarihî Islam (Kratka Istorija Islama). Kur’an kursları için Boşnakça yazılmış muhtasar bir kitaptır. 5. Dedini Menakibi (Dede hatıraları; Mostar 1914). 6. Islamski Velikani (İslam büyükleri; Sarajevo, ts.). B) Çevirileri. 1. Vasijjetnama. Birgivî’nin Vasiyetnâme’sinin Boşnakça’ya tercümesi olup kendisinin ortaya koyduğu alfabeyle yayımlanmıştır (Sarajevo 1908). 2. Kur’an Casni (Kutsal Kur’an). Kur’ân-ı Kerîm’in Boşnakça’ya çevirisi olan eser Hâfız Muhammed Pandza ile birlikte hazırlanmıştır (Sarajevo 1937; Zagreb 1969, 1974, 1978). Dipnotları Mehmed Cemâleddin’e ait olan meâlin sonuna, yine Mehmed Cemâleddin tarafından Ömer Rıza Doğrul’un Tanrı Buyruğu adlı çevirisindeki (İstanbul 1934) Kur’an ve Hz. Peygamber’le ilgili bir yazının Boşnakça tercümesi ilâve edilmiştir.

Mehmed Cemâleddin’in söz konusu eserleri ve makalelerinin büyük bir kısmı iki cilt halinde Reis Dzemaludin Causeviç-Prosvjetitelji Reformator adıyla Enes Karić ve Mujo Demirović tarafından neşredilmiştir (Sarajevo 2002). Eserlerinin bibliyografyasını da bu kitapta Osman Lavić kaleme almıştır (II, 601-607).

BİBLİYOGRAFYA

Bisera Nurudinović, Bibliografija Jugoslovenske Orijentalistike: 1918-1945, Sarajevo 1986, s. 57-58, 59, 139, 258, 259, 261, 262, 263, 264, 270, 272, 275, 276; World Bibliography of Translations of the Meanings of the Holy Qur'an (haz. İsmet Binark - Halit Eren), İstanbul 1406/1986, s. 398-400; Ferhat Šeta, Reisul-uleme u Bosni i Hercegovini i Jugoslaviji od 1882. do 1991. Godine, Sarajevo 1991, s. 33-36; Mustafa Ćeman, Bibliografija Bošnjacke Knjizevnosti, Zagreb 1994, s. 507, 564; Mahmud Traljić, Istaknuti Bošnjaci, Sarajevo 1998, s. 50-57; a.mlf., "Hadži Mehmed Džemaludin Čaušević", Glasnik VIS, XXXIX/3 (1976), s. 221-225; Osman Lavić, "Bibliografija Radova Mehmeda Džemaludina Čauševića", Reis Dzemaludin Caušević-Prosvjetitelj i Reformator, Sarajevo 2002, II, 601-607; D. Hofbauer, "Znanstveni Rad Džemaludin Čauševića", Obzor, LXXI/135, Sarajevo 1930, s. 3; Mehmed Handzić, "Merhum H. Mehmed Džemaluddin ef. Čaušević", el-Hidaje, II/5, Sarajevo 1937-38, s. 77-78; a.mlf., "Pabirci o Književnom i Naučnom Radu Rahmetli Hadži Džemaludin ef. Čauševića", Novi Behar, XI/20, Sarajevo 1937-38, s. 309-312; Fehim Spaho, "Uspomene na Merhuma Džemaludina (Cauševića)", a.e., XI/20 (1937-38), s. 293-296; Muhamed Pandza, "Merhum Džemaludin Čaušević", a.e., XI/20 (1937-38), s. 297-306; Šaćir Sikirić, "Fragment iz Uspomena na Rahmetli Čauševića", a.e., XI/20 (1937-38), s. 306-308; Alija Nametak, "Efkarulmuvahhidin. Mehmed Džemaludin Čaušević", a.e., XI/20 (1937-38), s. 321-322; a.mlf., "Hadži Mehmed Džemaludin (Caušević)", Glasnik VIS, XXVII/10-11 (1964), s. 470-475; Ahmed Mahinić, "Lik i Djelo Velikog Merhuma Mehmeda Džemaluddina ef. Čauševića", Gajret, XIX/4-5, Sarajevo 1938, s. 69-71; Uredništvo, "Merhum Hadži Mehmed Džemaluddin ef. Čaušević", Glasnik IVZ, VI/4, Sarajevo 1938, s. 145-147; Muhamed Hadzijahić, "Čaušević, Hadži Mehmed Džemaluddin", Hrvatska Enciklopedija, Zagreb 1942, IV, 207-208; Hazim Šabanović, "Čaušević, Mehmed Džemaludin", Enciklopedija Jugoslavije, Zagreb 1956, II, 546.

Muhammed Aruçi

MEHMED CEMÂLEDDİN EFENDİ

(bk. CEMÂLEDDİN EFENDİ, Hâlidefendizâde).

MEHMED ÇELEBİ, Lâdikli

(ö. XVI. yüzyılın başları)

Türk mûsikisi nazariyatçısı.

Asıl adı Muhyiddin Mehmed olup kaynaklarda hayatıyla ilgili fazla bilgi yoktur. Bilinenlerin çoğu da eserlerinden hareketle yapılan yorumlara dayanmaktadır. Nisbesinden, o dönemde Amasya sancağına (günümüzde Samsun vilâyetine) bağlı Lâdik kasabasından olduğu anlaşılmaktadır. Lazkiye'de veya Denizli civarındaki Lâdik'te doğduğuna dair rivayetler doğru değildir. Eserlerinde babasının adı Abdülhamid olarak geçmesine rağmen Gustave Flügel'in 1835'te Keşfü'ẓ-ẓunûn neşrinden başlayıp ondan sonra da devam eden bir hata ile Abdülmecid şeklinde belirtilmiş ve bu yanlışlık, aynı eserin M. Şerefettin Yaltkaya'nın neşrinde düzeltilmesine kadar (1941) çeşitli yayınlarda devam etmiştir. Ayrıca onun Arap asıllı olduğu ve eserlerini Amasya'da yazdığı şeklinde bazı kaynaklarda yer alan görüşlerin doğru olmadığını ifade etmek gerekir.

Mehmed Çelebi Lâdik'te iyi bir eğitim görmüş, bu arada dinî ilimler yanında Arapça ve Farsça öğrenmiştir. Şehzade Bayezid'in Amasya valiliği sırasında onun çevresinde yer almış, Bayezid'in yirmi altı yıllık Amasya valiliğinden sonra 886'da (1481) tahta geçmesi üzerine İstanbul'a giderek orada müderrislik yapmıştır. Mehmed Çelebi'nin ölümüyle ilgili olarak kesin bir tarih vermek mümkün değildir. Brockelmann onun yaşadığı devir için II. Bayezid'in saltanat yıllarını (1481-1512) gösterirken Farmer, Ziriklî ve Abbas el-Azzâvî 900 (1494-95) tarihini vermektedir.

Eserleri. 1. Zübdetü'l-beyân. Mehmed Çelebi'nin müderrislik yaptığı dönemlerde Türkçe bir mantık eserinin olmadığını görerek kaleme aldığı ilk eseridir. Bir mukaddime ile mantık terimlerinin açıklandığı bir bölüm ve bir hâtimeden ibaret olan eser II. Bayezid'e sunulmuştur. Müellif hattıyla yegâne nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlı olup (Ayasofya, nr. 2490) eser üzerinde Muhsin Korkmaz günümüz Türkçe'sine çevirisiyle birlikte bir dil incelemesi yapmıştır (yüksek lisans tezi, 2001, İÜ Sosyal

Bilimler Enstitüsü). 2. Zeynü'l-elḥân* fî ʿilmi't-teʾlîf ve'l-evzân. Önce Arapça (888/1483), bir yıl sonra da aynı isimle Türkçe olarak yazılıp II. Bayezid'e takdim edilmiştir. Çeşitli nüshaları bulunan eserin Arapça nüshalarından biri Nuruosmaniye (nr. 3655), Türkçe nüshalarından biri de İstanbul Üniversitesi (TY, nr. 4380) kütüphanelerinde bulunmaktadır. Eser üzerinde Ruhi Kalender bir doktora çalışması yapmış (1982, AÜ İlâhiyat Fakültesi), Ahmet Pekşen de yüksek lisans tezi hazırlamıştır (2002, İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü). 3. er-Risâletü'l-fetḥiyye*. Mûsiki nazariyatıyla ilgili ikinci eseri olup Arapça kaleme alınmıştır. Padişahın fetihleri münasebetiyle kitabına bu ismi verdiğini belirten Mehmed Çelebi eseri II. Bayezid'e sunmuştur. Dünya kütüphanelerinde çeşitli nüshaları mevcut olan eserin bilinen en eski yazması 890 (1485) tarihli olup Halep'te bulunmaktadır (el-Mektebetü'l-Ahmediyye, nr. 1206). Eserin bu nüshası esas alınarak Hâşim Muhammed Receb tarafından tahkikli neşri gerçekleştirilmiş (Küveyt 1406/1986), ayrıca Tunus Zeytûniyye Camii Kütüphanesi'ndeki nüshasından Menûbî es-Senûsî'nin yaptığı Fransızca tercümesi Baron Rodolphe d'Erlanger'in kitabı içerisinde yayımlanmıştır (La musique arabe, Paris 1939, IV, 257-522). Öte yandan Hakkı Tekin eseri Türkçe'ye çevirerek üzerinde bir doktora çalışması yapmıştır (Ladikli Mehmed Çelebi ve er-Risâletü'l-Fethiyye'si, 1999, Niğde Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü).

Mehmed Çelebi, Safiyyüddin el-Urmevî'nin 17'li ses sistemiyle Abdülkādir-i Merâgī'nin doksan bir olarak kaydettiği makam dizilerini aynen benimsemiştir. Eserlerinde kudemâya göre aritmetik, geometri ve harmonik olmak üzere üç türlü oranın bulunduğunu, müzikte uyumlu ve uyumsuz aralıklarla bakiyye, tanini ve mücenneb aralıklarının ses sistemindeki yerini kabul eder. Müellif ayrıca, kendinden önceki nazariyecilerde görülmeyen küçük üçlü ve büyük üçlü aralıklarıyla dörtlü ve beşli aralıklardan ve önceki nazariyatçılardan farklı olarak yedi büyük aralıktan bahseder. Usulleri gözde usuller, az kullanılan ve en az kullanılanlar şeklinde topluca anlatması, on iki makam, yirmi dört şube, yedi âvâze ve otuz terkip üzerinde durması, makam seyirlerini izah ederken çıkıcı ve inici ifadelerini kullanması dikkat çekicidir. Kaleme aldığı mûsiki nazariyatı eserleriyle dönemin mûsiki çalışmalarına önemli katkıda bulunan Mehmed Çelebi daha sonra yapılacak pek çok çalışmaya kaynak teşkil etmiştir. Onun makam tanımları ve seyirleri, dönemin diğer müzik

eserleriyle karşılaştırmalı olarak Binnaz Başer Çelik’in doktora tezinde ele alınmıştır (Hızır bin Abdullah’ın Kitâbü’l-Edvâr’ı ve Makamların İncelenmesi, 2001, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü).

BİBLİYOGRAFYA

Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1236; Flügel, Keşfü’ẓ-ẓunûn İndeks, IV, 379; R. G. Kiesewetter, Die Musik der Araber, Leipzig 1842, s. 88; Osmanlı Müellifleri, I, 51; Brockelmann, GAL Suppl., II, 667; Abbas el-Azzâvî, Mûsîḳa’l-ʿIrâḳıyye fî ʿahdi’l-Moġol ve’t-Türkmân, Bağdad 1370/1951, s. 64-65; Îżâḥu’l-meknûn, I, 609; Hediyyetü’l-ʿârifîn, I, 620; Ziriklî, el-Aʿlâm, VII, 59; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, X, 131; Abdülhamîd el-Alûcî, Râʾidü’l-mûsîḳa’l-ʿArabiyye, Bağdad 1964, s. 48; H. G. Farmer, The Sources of Arabian Music, London 1965, s. 62; a.mlf., Meṣâdirü’l-mûsîḳa’l-ʿArabiyye (trc. Hüseyin Nassâr), Kahire, ts. (Mektebetü Mısr), s. 107; A. Shiloah, The Theory of Music in Arabic Writings, München 1979, s. 264; Üsâme Nâsır en-Nakşibendî, Maḫṭûṭâtü’l-mûsîḳā ve’l-ġınâʾ ve’s-semâʿ fî Mektebeti’l-metḥafi’l-ʿIrâḳī, Bağdad 1979, s. 22; a.mlf., “Maḫṭûṭâtü’l-mûsîḳā ve’l-ġınâʾ”, el-Mevrid, XIII/4, Bağdad 1984, s. 123; H. Sâdeddin Arel, Türk Musikisi Kimindir, Ankara 1988, s. 17; M. Âsaf Fikret, Fihristi Elifbâʾî-yi Kütüb-i Ḫaṭṭî-yi Kütübḫâne-i Merkezi Âstân-ı Ḳuds-i Rażavî, Meşhed 1369, s. 424; M. Cihat Can, XV. Yüzyıl Türk Musikisi Nazariyatı/ Ses Sistemi (doktora tezi, 2001), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Osmanlı Musiki Literatürü Tarihi (haz. Ekmeleddin İhsanoğlu v.dğr.), İstanbul 2003, s. 18-22; P. Collangettes, “Etude sur la musique arabe”, JA, 10. seri, IV (1904), s. 379, 383, 386; Rauf Yekta, “Lâdikli Mehmed Efendi”, Anadolu Mecmuası, I/1, İstanbul 1340, s. 9-14; Mustafa Yeşil, “Türk Musikisi Bibliyografyası Denemesi”, MM, sy. 221 (1966), s. 139; Recep Uslu, “Ladikli Mehmed Çelebi Üzerindeki Şüpheler”, a.e., sy. 462 (1998), s. 33-38; a.mlf., “XV. Yüzyılda Yazılmış Türkçe Musiki Nazariyatı Eserleri”, TD, XXXVI (2000), s. 462-463; Öztuna, BTMA, II, 38; Nuri Özcan, “Osmanlılar’da Musikî”, Osmanlı Ansiklopedisi, İstanbul 1993, III, 217.

Recep Uslu

MEHMED ÇELEBİ, Ramazanzâde

(ö. 979/1571)

Osmanlı devlet adamı ve tarihçisi.

Merzifon'da doğdu. Medrese talebeliği esnasındaki lakabı Yeşilce olup çağdaşı ve meslektaşı Celâlzâde Mustafa Çelebi'den ayırt edilmesi için Küçük Nişancı unvanıyla ve daha yaygın olarak babasına nisbetle Ramazanzâde diye anılır. Öğrenimini tamamladıktan sonra uzun süre

Dîvân-ı Hümâyun kâtipliklerinde bulundu. İsmail Hami Danişmend'in, Pulya seferi menzilnâmesine dayanarak 943-944 (1536-1537) yılları arasında defterdarlık görevinde bulunduğu iddiası (Kronoloji2, V, 250) başka kaynaklar tarafından teyit edilmez. 960'ta (1553) defter eminliğine, ertesi yıl reîsülküttâblığa yükseldi. Mora'nın tahririnde gösterdiği başarıdan dolayı 965'te (1558) nişancılık göreviyle taltif edildi. Bu görevi sebebiyle kendisine paşa da denilir. Ancak bir süre sonra muhtemelen rakiplerinin oyunuyla önce defter eminliğine, ardından merkezi Halep'te olan Arap ve Acem defterdarlığına gönderildi. Çok geçmeden buradan da Mısır'daki sancaklardan birine sancak beyi olarak nakledildi. Fakat bu sırada nişancılık görevinin boşalması üzerine, Sadrazam Rüstem Paşa'nın muhalefetine rağmen onu takdir eden Kanûnî Sultan Süleyman tarafından İstanbul'a çağırtılarak 969'da (1562) ikinci defa nişancılığa getirildi (Peçuylu İbrâhim, I, 44). Ertesi yıl 50.000 akçelik zeâmetle emekliye ayrıldı. 979 Cemâziyelevvelinde (Ekim 1571) Fatih semtindeki evinde vefat ederek Edirnekapı dışında Emîr Buhârî hazîresine defnedildi. Oğlu Ahmed Efendi Haseki Medresesi müderrisliğine ve Medine kadılığına kadar yükselen Ramazanzâde'nin torunu Mehmed Kudsî Çelebi de tarihle meşgul olmuş ve Mir'âtü'l-kâinât adında bir dünya tarihi kaleme almıştır (I-II, Bulak 1258, 1269; I-II, İstanbul 1290).

Mehmed Çelebi, devlet kademesindeki görevlerinden ziyade yazmış olduğu muhtasar umumi tarihiyle bilinir. Asıl adı Siyer-i Enbiyâ-i İzâm ve Ahvâl-i Hulefâ-i Kirâm ve Menâkıb-ı Âl-i Osmân olan eser Târîh-i Nişancı

Mehmed Paşa veya kısaca Târîh-i Nişancı (Nişancı Tarihi) ismiyle tanınır. Mehmed Çelebi eserini, tarihlerin çoğunun hacimli olması yüzünden istifadenin zorluğunu öne sürerek nişancılığı esnasında tarihî konularda kendisine gelebilecek sorulara hemen cevap verebilmek amacıyla kaleme aldığını belirtir (Târîh-i Nişancı, s. 6-7). Dört bölümden oluşan eserin ilk bölümü Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e kadar gelen bir peygamberler tarihidir. İkinci bölümde Asr-ı saâdet, Hulefâ-yi Râşidîn, Emevîler, Abbâsîler, Fâtımîler, Eyyûbîler ve Memlükler ele alınır. Müellif bu kısımda ayrıca peygamberlere dair kıssaları özetle naklettikten sonra halife ve hükümdarların doğum, saltanat ve ölüm tarihleriyle gömülü oldukları yerleri, çocuklarının sayısını, dönemlerinin devlet ve ilim adamlarını da belirtir. Mehmed Çelebi'nin eserinin ilk iki kısmı için yararlandığı başlıca kaynaklar İbn İyâs ve İbn Şahne'nin tarihleridir. Kitabın asıl önemli ve hacimli kısmı olan üçüncü bölümü Osmanlılar'a ayrılmıştır. Bu bölümün yarısını Kanûnî Sultan Süleyman devri oluşturur. Bir el kitabı olarak hazırlandığından Osmanlı tarihi kısmında sadece padişahların savaşları, fetihleri, hayratı ile dönemlerinin devlet ve ilim adamlarından söz edilir. Eser, 969 (1562) yılında Kanûnî'nin oğlu Şehzade Bayezid'in Kazvin'de öldürülmesiyle son bulur. Târîh-i Nişancı'nın dördüncü bölümü olarak kabul edilen son kısmında müellif, "Tevârîh-i Şâhân-ı Pîşîn ve Mülûk-i Âdile-i Mütekaddimîn" başlığı altında el-Bidâye ve'n-nihâye'den naklen kayser, kisrâ, firavun, Batlamyus, Kostantin, Keykubad, Nemrud, hakan, kaan gibi sultanların elkābı hakkında bilgiler verdikten sonra Pîşdâdîler, Keyânîler, Eşkânîler, Sâsânîler, Batlamyuslar, Yunanlılar ve Roma imparatorlarından söz eder. Bir el kitabı niteliğinde olması sebebiyle çok okunan Târîh-i Nişancı, Peçuylu İbrâhim Efendi (Târih, I, 3, 233) ve Defterdar Sarı Mehmed Paşa tarafından kaynak olarak kullanılmış ve günümüze pek çok nüshası ulaşmıştır (TCYK, s. 211-219; Karatay, I, 188-191; Babinger, s. 116). XIX. yüzyılda kısa aralıklarla iki defa yayımlanması (İstanbul 1279, 1290) popüler özelliğinin bir başka göstergesidir. Eserin Latin harfleriyle sadeleştirilmiş neşri, Nişancı Mehmed Paşa Tarihi ve Osmanlı Tarihi Zeyli adıyla Enver Yaşarbaş tarafından gerçekleştirilmiştir (İstanbul 1983). Mehmed Çelebi'ye izâfe edilen Sübhatü'l-ahbâr ve tuhfetü'l-ahyâr adlı eserin müellifi onun çağdaşı Derviş Mehmed b. Şeyh Ramazan olmalıdır (Babinger, s. 78).

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 3, s. 144, 160, 163-164, 293; Ramazanzâde Mehmed Çelebi, Târîh-i Nişancı, İstanbul 1279; Nişancı Ramazanzâde Mehmed Kudsî, Mir'âtü'l-kâinât, İstanbul 1290, I, tür.yer.; Atâî, Zeyl-i Şekāik, s. 59, 105, 155, 251; Peçuylu İbrâhim, Târih, I, 3, 44, 233; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 295, 308; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, Zübde-i Vekāyiât, Tahlil ve Metin: 1066-1116/1656-1704 (nşr. Abdülkadir Özcan), Ankara 1995, neşredenin girişi, s. L; Cemâleddin, Osmanlı Tarih ve Müverrihleri: Âyîne-i Zurefâ, İstanbul 1314, s. 10, 27-28; Hammer, Büyük Osmanlı Tarihi (haz. Mümin Çevik - Erol Kılıç), İstanbul 1990, III, 500, 503, 641; Ahmed Resmî, Halîfetü'r-rüesâ, İstanbul 1269, s. 7 vd.; Sicill-i Osmânî, IV, 120; Osmanlı Müellifleri, III, 53-54; TCYK, s. 211-219; Karatay, Türkçe Yazmalar, I, 188-191; II, 322; Danişmend, Kronoloji2, V, 250, 320, 321; Agâh Sırrı Levend, Türk Edebiyatı Tarihi, Ankara 1973, I, 382; Babinger (Üçok), s. 78, 116; a.mlf., "Ramaḍānzāde", EI² (Fr.), VIII, 434; Abdülkadir Özcan, "Historiography in the Reign of Suleyman the Magnificent", The Ottoman Empire in the Reign of Suleyman the Magnificent, İstanbul 1988, II, 173-175; Şerafeddin Turan, "Ramazanzâde", İA, IX, 620-621; İsmet Parmaksızoğlu, "Ramazanzâde Mehmed Çelebi", TA, XXVII, 219.

Abdülkadir Özcan

MEHMED DÂNİŞ BEY

(ö. 1837)

Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasına dair eseriyle tanınan Osmanlı bürokratı.

İstanbul'da Beşiktaş'ta doğdu. Babası İsmâil Bey, IV. Murad'ın kızlarından Safiye Sultan ile Vezîriâzam Siyavuş Paşa'nın kardeşi Hüseyin Paşa'nın evliliğinden olan Mehmed Rezmî Bey'in torunlarından olduğu için Safiye Sultanzâde diye tanınır. Ancak II. Mustafa'nın kızı Safiye Sultan'dan dolayı bir başka Safiye Sultanzâde ailesinin varlığı da bilinmektedir (Beydilli, sy. 3 [1999], s. 73-81).

Mehmed Dâniş'in hayatının ilk yılları ve memuriyete nasıl başladığına dair bilgi yoktur. Dîvân-ı Hümâyun kalemlerinde yetiştiği, 1176 (1762-63) tevcihatında "sergi kâtibi" olarak gösterilen Dâniş Efendi'nin o olabileceği tahmin edilmektedir. III. Selim tarafından kendisine uygun bir vazife tevcih edilmesine dair 1807'de bir hatt-ı hümâyun çıktığı bilinmektedir. 4 Cemâziyelâhir 1227'de (15 Haziran 1812) Ordu-yı Hümâyun'a mühimmat ulaştırılması göreviyle Şumnu'ya gönderildi. Bu vazifesini tamamladığı sırada İstanbul'a sefâretle gitmek üzere Şumnu'ya gelen Rus başmurahhası İtalinski'ye mihmandar tayin edildi. Mehmed Dâniş Bey daha sonra mevâcib dağıtılması

memuriyetiyle Bağdat'a gönderildi, döndükten sonra bir müddet gümrük işlerinin teftişinde ve ardından basma emanetinin ilk defa teşkiliyle bu büroda ve damga emanetinin teşekkülüyle de orada çalıştı. 17 Ağustos 1817'de Maliye kalemlerinden olan piskopos mukātaacılığına getirildi. 14 Haziran 1823'te başmukātaacılıkta, 22 Mayıs 1825'te Ulûfeciyân-ı Yemîn Kitâbeti'nde ve 19 Nisan 1828'de piyade mukātaacılığında vazife yaptı. Ömrünün sonlarına doğru artık görev almadı. 1834'te Safiye Sultan'ın evlâtlarına vakfettiği Akçaabat mukātaası gelirinden kaydıhayat şartıyla yıllık 500 kuruş ve 1836 yılı cizye fazlasından aylık 500 kuruş maaşı vardı. Mehmed Dâniş Bey'in ölümünden sonra Karesi ve Saruhan sancaklarına tâbi Başgerdek köyündeki 20.000 akçelik zeâmetinin hâsılatı aylık 118,5

kuruş olmak üzere evlâtlarına tahsis edilmişti (BA, MAD, nr. 9010, s. 6). Mevlevî tarikatına bağlı olmasından dolayı Konya'ya Mevlânâ'yı ziyarete giden Mehmed Dâniş Bey, dönüşünde 6 Receb 1253'te (6 Ekim 1837) vefat ederek Beşiktaş'ta Köprübaşı'nda ceddinin yanına defnedildi. Aile mezarlığı, Beşiktaş'ta Akaretler Yokuşu'nda caddenin hemen sağında Mehmed Rezmî Paşa'nın mezarı etrafında gelişmiştir. Bu hazîrede Mehmed Dâniş ile birlikte on dokuz aile ferdi bulunmaktadır.

Mehmed Dâniş Bey'in bir oğlu asâkir-i şâhâne binbaşılarından Hacı İsmâil Hakkı Bey, diğer oğulları Mahmud Bey ve Saffet Bey'di. Ayrıca Azîze ve Safiye adında iki kızı olup torunlarından Selâhaddin Bey Matbaa-i Âmire müdürlüğü yaptı; Hacı İsmâil Hakkı Bey'in oğlu Hasan Hilmi Bey ise Şehremâneti Muhasebe Kalemi hulefâsındandı.

Eserleri. 1. Netîcetü'l-vekāyi'. Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasıyla ilgili olup İstanbul Tophane'de bulunan Nusretiye Camii'nin 8 Nisan 1826'da ilk önce II. Mahmud, ardından diğer devlet ricâli tarafından ziyaretiyle başlar. Daha sonra Rumlar'ın tenkili, Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılması öncesi ve sonrasında gelişen olayların anlatımı ile devam ederek 15 Haziran 1826'da Vak'a-i Hayriyye sırasında bulunduğu yerden dışarıya çıkarılan sancak-ı şerifin seksen gün sonra tekrar yerine konulması ile son bulur. Müellif bu eserinde bizzat kendisinin şahit olduğu olayları kaleme alarak II. Mahmud'a takdim etmiştir. Kitap, konu paralelliği olan Sahaflar Şeyhizâde Esad Efendi'nin Üss-i Zafer ve Şirvanlı Fâtih Efendi'nin Gülzâr-ı Fütûhât adlı eserlerine nisbetle çok sade bir üslûpla yazılmış, yer yer konuyla alâkalı belgeler de kullanılmıştır. Eserin ulaşılabilen tek nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde kayıtlı olup (TY, nr. 6006) yayımlanmıştır (bk. bibl.). 2. Sefâretnâme-i Şâhî. Müellif bu eserinde, II. Mahmud'un 22 Zilhicce 1246'da (3 Haziran 1831) çıktığı, otuz üç gün süren Gelibolu-Çanakkale-Edirne gezisini günü gününe anlatmaktadır. Mehmed Dâniş Bey seyahate katılmadığı halde seyahat sırasında geçen olayları "sem'an ve tahkîken" kaleme aldığını belirtir. Bu eserini de II. Mahmud'a takdim etmiştir. Sefâretnâme-i Şâhî'nin bilinen tek nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (TY, nr. 5082); eser Şamil Mutlu tarafından yayımlanmıştır (bk. bibl.). 3. Divan. Tek nüshası Fahri Bilge'nin özel kütüphanesinde iken bu şahsın ölümünden sonra kitapları arasında

satılmıştır (Ergun, III, 1134).

BİBLİYOGRAFYA

BA, Ali Emîrî-II. Mahmud, nr. 5454, 8756; BA, Cevdet-Maliye, nr. 22428; BA, HH, nr. 41818-A, 58419/56; BA, MAD, nr. 9010, s. 6; BA, Sicill-i Ahvâl Defterleri, nr. 99/425; Tevcîhât Defteri, İÜ Ktp., TY, nr. 527, vr. 16a, 52b, 63a, 79a; Hâcegân Defteri, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet, nr. K. 191, vr. 11b; K. 184, vr. 15; Yeniçeri Ocağı'nın Kaldırılışı ve II. Mahmud'un Edirne Seyahati: Mehmed Dâniş Bey ve Eserleri (haz. Şamil Mutlu), İstanbul 1994; Mehmed Rezmî, Divan, İÜ Ktp., TY, nr. 5499, vr. 99b; Cevdet, Târih, VI, 227; Sicill-i Osmânî, I, 48; II, 197, 323; IV, 696; Sadettin Nüzhet Ergun, Türk Şairleri, İstanbul 1945, III, 1134; M. Çağatay Uluçay, Padişahların Kadınları ve Kızları, Ankara 1980, s. 56; Babinger (Üçok), s. 380-381; Kemal Beydilli, "Şehzade Elçisi Safiyesultanzâde İshak Bey", İslâm Araştırmaları Dergisi, sy. 3, İstanbul 1999, s. 73-81.

Şamil Mutlu

MEHMED EFENDİ, Bostanzâde

(bk. BOSTANZÂDE MEHMED EFENDİ).

MEHMED EFENDİ, Çivizâde

(bk. ÇİVİZÂDE MEHMED EFENDİ).

MEHMED EFENDİ, Debbağzâde

(bk. DEBBAĞZÂDE MEHMED EFENDİ).

MEHMED EFENDİ, Divitçizâde

(ö. 1090/1679)

Celvetî şeyhi, şair ve bestekâr.

Üsküdar'da doğdu. Celvetî şeyhlerinden Devâtî (divitçi) Mustafa Efendi'nin oğludur. Şiirlerinde kullandığı Tâlib mahlası ve Divitçizâde lakabıyla tanınmıştır. Mehmed Efendi, seyrü sülûkünü babasının halifelerinden Fidancı Şeyh Mehmed Efendi'nin yanında tamamlayarak hilâfet aldı. Hüseyin Vassâf ise onun Aziz Mahmud Hüdâyî'nin halifelerinden Ehl-i Cennet Mehmed Fenâî Efendi'ye intisap ettiğini belirtir. Öte yandan medrese tahsilini de tamamlayan Mehmed Efendi, bir süre müderrislik yaptıktan sonra ilmiye mesleğinden ayrılarak Üsküdar'da Bülbülderesi civarında babası tarafından kurulan Şeyh Camii Tekkesi'ne (bugün Şeyh Devâtî Mustafa Efendi Camii) babasının vefatı üzerine (1070/1660) postnişin tayin edildi.

Sadettin Nüzhet Ergun'un onu bu tekkenin bânisi olarak göstermesi yanlıştır. 1078 (1667) yılında Gafûrî Mahmud Efendi vefat edince Aziz Mahmud Hüdâyî Âsitânesi şeyhi olan Mehmed Efendi bu vazifesini sürdürürken Receb 1090 (Ağustos 1679) tarihinde vefat etti ve Şeyh Camii hazîresinde babasının kabrinin yanına defnedildi.

Devrinin tasavvufî şahsiyetleri arasında önemli bir yeri bulunan Mehmed Efendi şiirleri ve dinî besteleriyle de bu sahalardaki kudretini ortaya koymuştur. Şiirlerinin bir divanda toplandığı kaydedilmektedir. Güftesi kendisine ait, "Yandım kül oldum aşk meydânında" mısraıyla başlayan ilâhisi, daha sonraki dönemlerde başka bestekârlar tarafından da bestelenmiştir. Güfte mecmualarında bestelediği ilâhilere rastlanmaktaysa da bunların hiçbirinin notası günümüze ulaşmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Uşşâkīzâde İbrâhim, Zeyl-i Şekāik (nşr. H. J. Kissling), Wiesbaden 1965, s. 561; Safâî, Tezkire, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2549, vr. 167a; Şeyhî, Vekāyiu'l-fuzalâ, III, 56, 366, 565, 575; Hasîb Üsküdârî, Vefeyât-ı Ekâbir-i İslâmiyye, Millet Ktp., Ali Emîrî, Tarih, nr. 620, vr. 20a; Hüseyin Ayvansarâyî, Vefeyât, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1375, vr. 30b-31a; Müstakimzâde, Mecmûa-i İlâhiyyât, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3397, vr. 29a; Sicill-i Osmânî, IV, 183; Hüseyin Vassâf, Sefîne, III, 19; Sadettin Nüzhet Ergun, Türk Musikisi Antolojisi, İstanbul 1942, I, 40, 76; Zâkir Şükrü, Mecmûa-i Tekâya (Tayşi), s. 25, 73.

Nuri Özcan

MEHMED EFENDİ, Eğrikapılı

(1847-1917)

Son dönem zâkirbaşılarından, dinî eserler bestekârı.

İstanbul'un Eyüp semtinde doğdu. Çulha kâhyası Ahmed Efendi'nin oğludur. Rüşdiye tahsilini tamamladıktan sonra Evkaf Nezâreti Evâmir Kalemi'nde memuriyete başladı (1868) ve uzun yıllar burada çalıştı. Mümeyyizlik görevinde iken emekliye ayrıldı. Mehmed Efendi, Otakçılar'da Sertarikzâde Cerrâhî Tekkesi şeyhi Ali Rızâ Efendi'ye intisap etti. Güzel sesi ve zikir idare etmedeki kabiliyetiyle dikkati çekerek Sertarikzâde Tekkesi'nin zâkirbaşısı oldu. Bu tekke ile Eyüp'teki Hatuniye Tekkesi ve Nûreddin Cerrâhî Tekkesi başta olmak üzere birçok tekkede zâkirbaşılık yaptı. Ayrıca seyrü sülûkünü tamamlayıp hilâfet alan Mehmed Efendi 26 Temmuz 1917 tarihinde vefat etti ve Eyüp'te Dâvud Ağa Camii hazîresine defnedildi. Emîr Buhârî Tekkesi şeyhi Mesud Efendi'nin kız kardeşi Zeyneb Hanım'la evli olan Mehmed Bey bestekâr Ali Rıza Şengel'in babasıdır.

Mehmed Efendi, zâkirbaşılıktaki şöhretinin yanında dinî eser bestekârı olarak da tanınmıştır. Bolâhenk Nûri Bey'le Hatuniye Tekkesi şeyhi Mehmed Rızâ Efendi'den yüzlerce ilâhi ve tevşîh meşkederek bu konuda kendini yetiştirmiş, ayrıca neyzen Baba Râşid Efendi'den Hamparsum notasını ve Zekâi Dede'den pek çok dinî ve din dışı eser öğrenerek mûsiki bilgilerini geliştirmiş ve repertuvarını genişletmiştir. Mehmed Efendi'nin tevşîh ve ilâhi formundaki yedi eserinin notası günümüze ulaşmıştır. Bunlardan güftesi Yûnus Emre'ye ait, "Hâlet ile bana bir hal göründü" mısraıyla başlayan nevâ ilâhisiyle güftesi Erzurumlu İbrâhim Hakkı'ya ait, "Hak şerleri hayr eyler" mısraıyla başlayan hüseynî ilâhisi zamanımızda da okunan eserlerindendir. Haftanın belirli gecelerinde evinde tertiplediği mûsiki toplantılarıyla dönemin ünlü mûsikişinaslarını bir araya getiren Mehmed Efendi aynı zamanda pek çok talebe yetiştirmiştir. Bunlar arasında oğlu Ali Rıza Şengel ile İzzettin Hümâyi Bey (Elçioğlu) özellikle

zikredilmelidir.

BİBLİYOGRAFYA

Sadettin Nüzhet Ergun, Türk Musikisi Antolojisi, I, 659-660; Mustafa Rona, Yirminci Yüzyıl Türk Musikisi, İstanbul 1970, s. 220; Şengel, İlâhîler, I, 26-27; II, 19; III, 164; Töre, İlâhîler, VI, 6-7, 108-109; VIII, 6-7; IX, 18; Mehmet Nermi Haskan, Eyüp Tarihi, İstanbul 1993, I, 23, 40; Ahmet Hatipoğlu, Besteleriyle Yunus Emre İlahileri, Ankara 1993, s. 63, 186; Özalp, Türk Mûsikîsi Tarihi, II, 339; Öztuna, BTMA, II, 40.

Nuri Özcan

MEHMED EFENDİ, Hanefî

(bk. HANEFÎ MEHMED EFENDİ).

MEHMED EFENDİ, Hocazâde

(ö. 1024/1615)

Osmanlı şeyhülislâmı.

28 Şâban 975 (27 Şubat 1568) tarihinde Bursa'da doğdu. Babası Osmanlı tarihçisi ve âlimi Hoca Sâdeddin Efendi'dir. İlk eğitimini babasından aldı. Ayrıca Molla Tevfik'ten ve başka hocalardan özel dersler gördü. Kısa ve parlak bir tahsil hayatından sonra yine babasından mülâzemet aldı ve onun nüfuzu ile ilmiye derecelerini birbiri ardınca aştı. Mevcut teamülleri zorlayan bu yükseliş, babasının hocalık yaptığı III. Murad dahil olmak üzere birçok kimseyi rahatsız etti ve tenkitlere yol açtı. 994 Cemâziyelevvelinde (Mayıs 1586) İsmihan Sultan Medresesi müderrisliği pâyesiyle ilmiye mesleğinde göreve başladı. Cemâziyelâhir 997'de (Nisan 1589) Sahn-ı Semân müderrisliği pâyesini aldı. Rebîülâhir 999'da (Şubat 1591) Yavuz Sultan Medresesi'ne, aynı yıl içinde Süleymaniye Medresesi'ne müderris oldu.

Şevval 1000'de (Temmuz 1592) Mekke kadılığına getirildi (Selânikî, s. 278). Cemâziyelâhir 1001 (Mart 1593) tarihinde istifa etti ve kendisine 120 akçe emekli maaşı bağlandı. Ardından Cemâziyelevvel 1004'te (Ocak 1596) İstanbul kadısı, iki ay sonra Damad Efendi yerine Anadolu kazaskeri oldu. Aynı yıl başlayan III. Mehmed'in Eğri seferine babasıyla birlikte katıldı ve padişahın yakınında yer aldı. Daha sonra İstanbul'daki törenlerde çok defa babasının yanında kardeşleri Esad ve Aziz efendilerle beraber bulundu (Selânikî, s. 691, 812). Babası siyasî çekişme içinde olduğu rakiplerinin tesiriyle gözden düşüp 9 Cemâziyelâhir 1005'te (28 Ocak 1597) padişah hocalığından alındığında o da kazaskerlikten azledildi. Hoca Sâdeddin'in yeniden güç kazanıp 1006'da (1598) şeyhülislâmlık makamına getirilmesi üzerine Zilkade 1007'de (Haziran 1599) Rumeli kazaskeri oldu. Babasının 12 Rebîülevvel 1008'de (2 Ekim 1599) vefatının ardından 20 Ramazan 1009'da (25 Mart 1601) görevden alınınca inzivaya çekildi. 2 Safer 1010'da (2 Ağustos 1601) Sun'ullah Efendi'nin yerine şeyhülislâm olduysa da 22 Receb 1011'de (5 Ocak 1603) azledildi ve Sun'ullah Efendi

tekrar şeyhülislâmlığa getirildi. 20 Safer 1017'de (5 Haziran 1608) dördüncü defa mâzul olan Sun'ullah Efendi'nin yerine şeyhülislâmlığa tayin edildi ve ölümüne

kadar bu makamda kaldı. 5 Cemâziyelâhir 1024'te (2 Temmuz 1615) vebadan ölen Mehmed Efendi'nin mezarı Eyüp'te babasının türbesi içerisindedir. Toplam şeyhülislâmlık süresi sekiz buçuk yıldır. Rumeli kazaskerliği zamanında çeşitli vesilelerle mülâzemet verilen 166 ilmiye adayı ile ilgili müstakil bir rûznâmçe defteri bulunmaktadır (İstanbul Şer'iyye Sicilleri Arşivi, Rumeli Kazaskerliği Rûznâmçeleri, nr. VII).

Şeyhülislâmlığı döneminde çeşitli idarî ve siyasî hadiselerde etkili olan Mehmed Efendi'nin babasının siyasetini sürdürdüğü, devlet erkânı arasında özellikle Nasuh Paşa ile anlaşmazlığa düştüğü kaynaklarda zikredilir. Bayramlarda sadrazamların şeyhülislâmı ziyareti âdet olduğu halde Sadrazam Nasuh Paşa'nın onun ziyaretine gitmediği, durumdan haberdar olan I. Ahmed'in emri üzerine Nasuh Paşa'nın kıyafet değiştirip bir kayıkla Mehmed Efendi'nin yalısına gidip hiç oturmadan bayramını tebrik ederek ayrıldığı belirtilir. Onun Nasuh Paşa ile olan çekişmesinde sadrazamın ilmiye mensuplarının tayin işine karışmasının etkili olduğu anlaşılmaktadır. Nasuh Paşa bazı medrese ve kadılıkları padişaha re'sen arzedince I. Ahmed, "Şeyhülislâmın göreceği işe niçin müdahale ediyorsun?" demiş, bunun üzerine sadrazam, Ebüssuûd Efendi'nin tezkiresini göstererek, "Bu benim vazifemdir, selefte vüzerâ göregelmiştir" diyerek izin almışsa da bu müdahale sadece onun zamanına münhasır kalmıştır (Uzunçarşılı, İlmiye Teşkilâtı, s. 179).

Mehmed Efendi'nin ilmiye derece ve makamlarına hızla gelişinde babasının rolü dönemin bazı şairleri tarafından eleştirilmiştir. Ulemâ çocuklarına ayrıcalık tanınması ve onların daha küçük yaşlarda üst makamlara yükselmelerinin sistemleşmesinde Hoca Sâdeddin Efendi'nin oğulları örnek olarak gösterilmiştir. Hoca Sâdeddin'in Mehmed Efendi'yi yirmi dört yaşında Mekke kadısı, arkasından İstanbul kadısı tayin ettirmesi üzerine bir şair, "... Oldu kādî-i şehr-i İstanbul / On ikide on üçte bir çelebi / Şimdi oğlancık oyununa döndü / Hizmeti muktezâ-i şer'-i nebî / Saldı oğluyla dehre bir âteş / Gör babası olan Ebû Leheb'i" diyerek ağır eleştiride bulunmuştur. Yine III. Mehmed'in Hoca Sâdeddin'e güvendiğini, fakat

onun genç oğlu Mehmed'i Anadolu kazaskerliği, küçük oğlu Esad'ı Edirne kadılığı için arzetmekle ulemâ arasında sultanı mahcup, kendisini rezil ettiğinden yakındığı belirtilir (Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, III/1, s. 124).

Bu tür suçlamalara rağmen Mehmed Efendi'nin iyi yetişmiş bir âlim olduğu, Türkçe, Arapça ve Farsça şiir ve nesirleri bulunduğu bilinmektedir. Babasının Tâcü't-tevârîh adlı eserinin zeyli durumundaki İbtihâcü't-tevârîh'in üçte ikisini kendisi hazırlamış, fakat Kanûnî Sultan Süleyman dönemini ihtiva eden bu eser tamamlanamamıştır. Mehmed Efendi kitabın girişinde babasının notlarını düzenlediğini ve kardeşiyle birlikte yer yer ilâvelerde bulunduğunu ifade eder. Ahmet Akgün tarafından eser üzerinde bir doktora tezi hazırlanmıştır (bk. bibl.). Mehmed Efendi'nin ayrıca döneminde yazılmış bazı eserlerin başında takrizleri vardır. III. Murad'ın emri üzerine Abdülkādir-i Geylânî'nin menâkıbını tercümeye girişen Hoca Sâdeddin, oğulları Mehmed ve Esad efendilerin yardımı ile bunu altı ayda tamamlamıştır (Peçuylu İbrâhim, II, 451-452). İlmiyye Salnâmesi'nde yedi özgün fetvası ve imzası bulunmaktadır (s. 428-431).

BİBLİYOGRAFYA

İstanbul Şer'iyye Sicilleri Arşivi, Rumeli Kazaskerliği Rûznâmçeleri, nr. VII; Hocazade Mehmed Efendi'nin İbtihâcü't-tevârîhi (haz. Ahmet Akgün, doktora tezi, 1995), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Selânikî, Târih, tür.yer.; Peçuylu İbrâhim, Târih, II, 451-452; Atâî, Zeyl-i Şekāik, s. 575-577; Kâtib Çelebi, Fezleke, I, 372; Naîmâ, Târih, I-II, tür.yer.; İlmiyye Salnâmesi, s. 426-431; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, III/1, s. 123-124; III/2, s. 459, 460; a.mlf., İlmiye Teşkilâtı, s. 73, 179-180; Danişmend, Kronoloji, III, 527, 528; Mehmet İpşirli, "Osmanlı İlmiye Teşkilatında Mülazemet Sisteminin Önemi ve Rumeli Kadıaskeri Mehmed Efendi Zamanına Ait Mülazemet Kayıtları", GDAAD, sy. 10-11 (1983), s. 221-231.

Mehmet İpşirli

MEHMED EFENDİ,

İmâm-ı Sultânî (ö. 1141/1728) Osmanlı şeyhülislâmı.

O dönemde Amasya sancağına bağlı olan Lâdik kazasında doğdu. Babası Mustafa Efendi'dir (Şeyhî, III, 651). Kıraat ilmindeki mahareti ve güzel sesiyle dikkat çekerek eski Mısır valisi Canbolatzâde Hüseyin Paşa'ya imam oldu ve "Canbolatzâde imamı" diye şöhret kazandı. Ardından Minkārîzâde Yahyâ Efendi'ye mülâzım oldu. Bir süre müderrislik yaparak 40 akçelik medreseden sonra sırasıyla 1080'de (1669) Hüsrev Kethüdâ Medresesi haricine, 1081'de (1670) ibtidâ-i dâhil rütbesiyle Cedîd İbrâhim Paşa, ertesi yıl mûsıle-i Sahn itibariyle Karaçelebizâde Mahmud Efendi Medresesi'ne tayin edildi.

IV. Mehmed tarafından sesi beğenildiği için 1081'de (1670) padişahın üçüncü imamı olunca "imâm-ı sultânî" diye anılmaya başlanan Mehmed Efendi 1083'te (1672) Sahn-ı Semân müderrisliğine, ertesi yıl ibtidâ-i altmışlı derecesiyle Zâl Mahmud Paşa Sultânî, mûsıle-i Süleymâniyye derecesiyle Ebû Eyyûb el-Ensârî ve 1085'te (1674) Süleymaniye medreseleri müderrisliğine getirildi. 1086'da (1675) hacca giden Ali Efendi'nin yerine IV. Mehmed'in ikinci imamı oldu ve Sultan Ahmed Medresesi'ndeki müderrisliğini de sürdürdü (Çelebizâde Âsım, s. 596).

1087'de (1676) Şam kazası pâyesiyle Yenişehir kadılığına getirilen, ancak imâm-ı sânîlik görevi devam ettiğinden bu vazifesini nâibi vasıtasıyla yürüten Mehmed Efendi ertesi yıl görevinden alındı. 1091'de (1680) Edirne, ardından İstanbul

pâyeleriyle taltif edildi; 1 Zilhicce 1092'de (12 Aralık 1681) fiilen İstanbul kadısı oldu. Bir yıl kadar süren bu görevinin ardından kendisine 1095'te (1684) Anadolu kazaskerliği pâyesi verildi, 14 Cemâziyelevvel 1099'da (17 Mart 1688) Rumeli kazaskerliğine getirildi. İki yıl kadar sonra görevinden alındıysa da 1105'te (1694) Sadreddinzâde Sâdık Mehmed Efendi'nin yerine ikinci defa aynı makama tayin edildi. 4 Şâban 1106'da (20 Mart 1695) şeyhülislâm oldu. Ancak II. Mustafa, kendi hocası Erzurumlu Seyyid

Feyzullah Efendi'yi şeyhülislâmlığa getirmek istediğinden iki ay altı gün şeyhülislâmlık yaptıktan sonra azledildi ve Edirne Vak'ası'na kadar Kanlıca'daki yalısında oturdu.

Seyyid Feyzullah Efendi'nin yakınlarına iltiması ve idare tarzı sebebiyle ortaya çıkan hoşnutsuzluk neticesinde yeniçerilerin II. Mustafa'ya karşı ayaklanmasıyla başlayan ve III. Ahmed'in tahta çıkarılmasıyla sonuçlanan Edirne Vak'ası esnasında yeniçeriler tarafından ikinci defa şeyhülislâmlığa getirildi (11 Rebîülevvel 1115 / 25 Temmuz 1703) ve III. Ahmed tahta geçince şeyhülislâmlığı tasdik edildi. Mehmed Efendi'nin Sultan Mustafa'nın hal'ine dair fetvanın hazırlayıcısı olduğu nakledilmektedir (Defterdar Sarı Mehmed Paşa, s. 809). İkinci şeyhülislâmlığı beş ay sürmüştür. Cülûsunun ardından III. Ahmed ihtilâlcileri tasfiye ederken onlar tarafından şeyhülislâmlık makamına getirilmesi ve fitneye yol açma ihtimali bulunması sebebiyle Mehmed Efendi'yi de görevinden aldı (18 Ramazan 1115 / 25 Ocak 1704). Mecburi ikamet etmek üzere Bursa'ya gönderilen Mehmed Efendi burada tedrîsle meşgul oldu ve Safer 1141 (Eylül 1728) tarihinde vefat etti.

Yumuşak mizaçlı, zâhid ve sâlih bir kimse olduğu belirtilen Mehmed Efendi'nin idarecilik kabiliyetinden yoksun olması, başkalarını rahatsız edecek sözler söylemesi ve makamını muhafaza için âsilerle birlik olması azlinin başlıca sebebidir. Yeniçeriler tarafından şeyhülislâm tayin edilişi anlatılırken bu nevi zaafları sebebiyle kendisinden "Kizbî" lakabıyla bahsedilmektedir (a.g.e., s. 797).

BİBLİYOGRAFYA

Mahmud Celâleddin Paşa, Ravzatü'l-kâmilîn (Şerh-i Şefiknâme), İstanbul 1290, tür.yer.; Anonim Osmanlı Tarihi: 1099-1116/1688-1704 (haz. Abdülkadir Özcan), Ankara 2000, s. 108, 234-235, 238, 248, 261, 271, 280; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, Zübde-i Vekāyiât (haz. Abdülkadir Özcan), Ankara 1995, s. 484, 520, 534, 543-544, 797, 809, 816, 833; Silâhdar, Nusretnâme, I, 31; Şeyhî, Vekāyiu'l-fuzalâ, III, 651-653; Râşid, Târih, III,

32, 120-121; Çelebizâde Âsım, Târih, İstanbul 1282, s. 596; Devhatü'l-meşâyih, s. 78-79; Mustafa Nûri Paşa, Netâyicü'l-vukūât (nşr. Mehmed Gālib Bey), İstanbul 1327, III, 17-19; Sicill-i Osmânî, IV, 223; İlmiyye Salnâmesi, s. 496; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, III/2, s. 489; IV/1, s. 28, 44-45; Danişmend, Kronoloji2, V, 132, 134.

Tahsin Özcan

MEHMED EFENDİ, Kalburîzâde

(ö. 1822)

Celvetî zâkiri ve dinî eserler bestekârı.

Asıl adı Mehmed Emin'dir. Lakabından Kalburcu esnafından birinin oğlu olduğu anlaşılmaktadır. Hayatının büyük bir kısmını Bursa'da geçirdi. Burada Celvetiyye tarikatına intisap ettikten bir müddet sonra tarikatın ileri gelenleri arasında anılmaya başladı. Sesinin güzelliğiyle de dikkati çeken Mehmed Efendi bu arada İstanbul'a giderek dönemin üstatlarından mûsiki öğrendi ve pek çok eser meşk etti. Bursa'da devam ettiği İsmâil Hakkı Dergâhı'nda zâkirler arasına alındı. Tekkenin şeyhi reîsülmeşâyih Hikmetîzâde Mehmed Emin Efendi'ye damat oldu ve kırk yılı aşkın kayınpederinin sohbetlerinde ve hizmetinde bulundu. Tekkede okunan mevlidlerde tevşîhhanlara reislik yapan, aynı zamanda tıp ilmiyle de meşgul olan Mehmed Efendi, yetmiş üçyetmiş dört yaşlarında 1237'de (1822) vefat etti (Mehmed Fahreddin, vr. 341b) ve adı geçen dergâhın hazîresine defnedildi. Onun vefatına tarih olarak Yılmaz Öztuna'nın 1720, Gültekin Oransay'ın ise 1765 yılını göstermesi yanlıştır. Eski kaynaklarda Kalburîzâde olarak kaydedilen aile adını Suphi Ezgi'nin Nalburîzâde şeklinde zikretmesinin sebebi anlaşılamamıştır. Rûşen Efendi'nin Mecmûa-i İlâhiyyât'ı ile Abdülkadir Töre'nin eserinde ondan "şeyh" olarak söz edilmesi yanlıştır.

Döneminin önemli zâkirlerinden biri olduğu kaydedilen Mehmed Efendi yaşadığı devirde bestekârlık yönüyle ve özellikle dinî mûsiki sahasındaki besteleriyle de tanınmıştır. Güftelerini daha çok İsmâil Hakkı Bursevî'nin şiirlerinden seçtiği bazı güfte mecmualarında rastlanan eserlerinden anlaşılmaktadır. Sadettin Nüzhet Ergun onun durak, tevşih ve ilâhi formundaki on iki bestesinin sözlerini antolojisinde neşretmiş, bunlardan ancak üçünün notası zamanımıza ulaşmıştır. Güftesi İsmâil Hakkı Bursevî'ye ait, "Düştü cânâ âkıbet sevdâ-yı aşk" mısraıyla başlayan hümâyun ilâhisiyle güftesi Erzurumlu İbrâhim Hakkı'ya ait, "Merhabâ ey mevlidi Peygamberî" mısraıyla başlayan rast tevşihi günümüzde de okunan

eserlerindendir.

BİBLİYOGRAFYA

Müstakimzâde, Mecmûa-i İlâhiyyât, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3397, vr. 90b; Mehmed Fahreddin, Gülzâr-ı İrfân, Âtıf Efendi Ktp., nr. 1923, vr. 341a-b; Mehmed Rûşen Efendi, Mecmûa-i İlâhiyyât, Hacı Selim Ağa Ktp., Hüdâyî, nr. 1804, vr. 20a, 32b, 125b; Türk Musikisi Klasiklerinden İlâhîler: Mevlut Tevşihleri (İstanbul Konservatuvarı Neşriyatı), İstanbul 1931, I, 22-23; Sadettin Nüzhet Ergun, Türk Musikisi Antolojisi, İstanbul 1942, I, 382-386; Suphi Ezgi, Türk Musikisi Klasiklerinden Temcit-Na't-Salât-Durak, İstanbul 1945, s. 43-44; a.mlf., Nazarî-Amelî Türk Musikisi, İstanbul, ts., III, 76-77; Töre, İlâhîler, VI, 70; Gültekin Oransay, "Yayınlanmış Türk Din Musikisi Sözlü Anıtlarının Ezgileyicileri", AÜ İlâhiyat Fakültesi İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi, III, Ankara 1977, s. 167; Öztuna, BTMA, II, 38-39.

Nuri Özcan

MEHMED EFENDİ, Koğacızâde

(ö. 1026/1617)

Halvetî şeyhi, dinî eserler bestekârı.

Hayatı hakkında yeterli bilgi bulunmamaktadır. 1006 (1598) yılında Fatih'in Sofular semtinde bulunan ve Şeyh Ekmeleddin Efendi'ye nisbetle Ekmel Tekkesi diye anılan Halvetî tekkesinin (bugün Kur'an kursu binası) şeyhi olan Mehmed Efendi bu tekkede yirmi yıl kadar irşad faaliyetinde bulunduktan sonra 1026'da (1617) vefat etti. Mehmed Efendi, tasavvufî kişiliğinin yanı sıra dinî mûsiki sahasındaki eserleriyle de şöhret kazanmıştır. Nev'îzâde Atâî, onun mûsiki ilmi sahasında zamanın otoriteleri arasında yer aldığını ve o devirde tekkelerde okunan dinî eserlerin büyük kısmının Mehmed Efendi'nin besteleri olduğunu belirtir, ayrıca dönemin bir diğer dinî eserler bestekârı Hatîb Zâkirî Hasan Efendi ile aralarında bir rekabetin bulunduğunu söyler. El yazması bazı güfte mecmualarında Koğacızâde adına kayıtlı dinî eserlere rastlanmaktadır. Ancak hiçbir eserinin notası günümüze ulaşmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Atâî, Zeyl-i Şekāik, s. 622; Hasîb Üsküdârî, Vefeyât-ı Ekâbîr-i İslâmiyye, Millet Ktp., Ali Emîrî, Tarih, nr. 620, vr. 19a; Müstakimzâde, Mecmûa-i İlâhiyyât, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3397, vr. 85a; Mecmûa, TSMK,

Bağdat Köşkü, nr. 402, vr. 50b; Sadettin Nüzhet Ergun, Türk Mûsikîsi Antolojisi, İstanbul 1942, I, 27, 57-58; Zâkir Şükrü, Mecmûa-i Tekâyâ (Tayşi), s. 20; Necdet Yılmaz, Osmanlı Toplumunda Tasavvuf, İstanbul 2001, s. 240.

Nuri Özcan

MEHMED EFENDİ, Kömürcüzâde

XIX. yüzyıl Türk mûsikisi bestekârı ve icracısı.

Doğum ve ölüm tarihleri bilinmemektedir. M. Nazmi Özalp İstanbul’da doğup 1885’te yine burada vefat ettiğinin sanıldığını, Yılmaz Öztuna ise 1835 dolaylarında ölmüş olabileceğini kaydetmektedir. Dönemin ünlü mûsikişinaslarından Şehlevendim Abdullah Ağa’nın kardeşidir. Saraya alınarak Enderun’da hıfzını tamamladı, burada öğrenim gördü ve kendini yetiştirdi. Sesinin güzelliğiyle dikkat çekince Enderun hânendeleri arasına alındı, daha sonra musâhib-i şehriyârîliğe yükseltildi. III. Selim devrinin (1789-1807) zengin sanat ortamında başlayan görevleri II. Mahmud döneminde de (1808-1839) devam etti. Zaman zaman IV. Mehmed devrinin (1648-1687) bestekâr ve hânendelerinden Hâfız Kömür Efendi ile karıştırılan Kömürcüzâde Hâfız Mehmed Efendi, nazarî bilgilere hâkimiyeti ve güçlü besteleriyle dönemin önemli bir mûsikişinası olarak tanındı ve küme fasıllarının vazgeçilmez hânendeleri arasında yer aldı. Hamâmîzâde İsmâil Dede Efendi, Dellâlzâde İsmâil Efendi, Şâkir Ağa, Çilingirzâde Ahmed Ağa, Suyolcuzâde Sâlih Efendi, Basmacı Abdi Efendi, Sermüezzin Rifat Bey, Kemânî Mustafa ve Ali ağalar, Neyzen Mustafa İzzet Efendi (Kazasker), Tanburî Nûman Ağa ve oğlu Tanburî Zeki Mehmed Ağa, Tanburî Necib Ağa, Tanburî Keçi Ârif Ağa gibi hânende ve sâzendelerle beraber hükümdar huzurunda icra edilen fasıllara katıldı.

Muhtelif güfte mecmualarında Kömürcü Hâfız veya Hâfız Efendi adıyla eserlerine rastlanan sanatkârın bestelerinde parlak bir üslûp görülmektedir. İsmâil Dede Efendi ile birlikte neveser, hüzzam ve şevkefzâ fasıllarını bestelemiş, şevkefzâ faslı makamın mûcidi olan III. Selim’e takdim edilmiştir. Ancak sanatkârın hüzzam faslındaki ağır semâisi bugün unutulmuştur. Ayrıca pesendîde faslının beste ve aksak semâilerinin Kömürcüzâde, diğer eserlerin III. Selim ve İsmâil Dede tarafından bestelenmesi onun bu alandaki gücünü göstermektedir. Hüzzam faslındaki, “Aldım hayâl-i perçemin ey mâh dîdeme” mısraıyla başlayan ağır remel bestesi, beste formunun Türk mûsikisi repertuvarındaki en sanatlı eserleri arasında gösterilmektedir.

Çeşitli makam ve terkiplerde murabba, semâi ve şarkı formlarında yaklaşık yetmiş eser bestelediği söylenmekteyse de bunlardan pek azının notaları günümüze ulaşabilmiştir. Zamanımıza kadar gelen eserlerinin sayısı Yılmaz Öztuna'ya göre on beş, M. Nazmi Özalp'a göre ise on yedidir. Türkiye Radyo Televizyon Kurumu repertuvarında on iki eseri kayıtlıdır. Aynı zamanda iyi bir mûsiki hocası olan Mehmed Efendi'nin yetiştirdiği talebeler arasında, bilhassa dinî sahada pek çok ilâhi ve na‘t meşkettiği Kazasker Mustafa İzzet Efendi özellikle zikredilmelidir. II. Mahmud'un Mustafa İzzet Efendi için idam emri verdiği günlerde, padişahı ikna ederek onun affedilip tekrar saraya alınmasıyla sonuçlanan olaylarda Kömürcüzâde'nin önemli rolü olmuştur (Tayyarzâde Atâ, III, 18-20). Hâfız mahlasıyla şiirler yazan sanatkârın, "Dil mest olur hoşyâr iken" mısraıyla başlayan bir manzumesi Ketânî Mehmed Efendi tarafından dügâh makamında bestelenmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Hızır İlyas, Târîh-i Enderûn, İstanbul 1276, s. 14, 279; Tayyarzâde Atâ, Târih, İstanbul 1293, III, 16-20; IV, 304; Ali Rıza Bey, Eski Zamanlarda İstanbul Hayatı (nşr. Ali Şükrü Çoruk), İstanbul 2001, s. 170, 173; Subhi Ezgi, Nazarî-Amelî Türk Musikisi, İstanbul 1935-53, II, 37, 54-55; V, 402-404; Sadettin Nüzhet Ergun, Türk Musikisi Antolojisi, İstanbul 1943, II, 433; TSM Sözlü Eserler, s. 2, 11, 102, 112, 113, 215, 252, 282, 286, 293, 326, 329, 338; Türk Musikisi Klasikleri: Dârülelhân Külliyâtı, İstanbul, ts. (İstanbul Konservatuvarı neşriyatı), nr. 61, 62, 110, 111; Özalp, Türk Mûsikîsi Tarihi, I, 581; Hayri Yenigün, "Hâfız Kömür ve Kömürcü Hâfız", MM, sy. 208 (1965), s. 103; Öztuna, BTMA, I, 318.

Nuri Özcan

MEHMED EFENDİ, Küçük İmam

(ö. 1085/1674)

Türk mûsikisi bestekârı, hânende.

İstanbul’da doğdu ve orada yaşadı. Hayatıyla ilgili bilgilerin çoğunun elde edildiği Atrabü’l-âsâr’ın iki nüshasında (bk. bibl.) ismi Ahmed olarak kaydedilmiştir. Küçük yaşta sesinin güzelliğiyle dikkat çekince devrin üstatlarından ders almak suretiyle kendini yetiştirip döneminin önemli hânendeleri arasında yer aldı. Evliya Çelebi, Seyahatnâme’sinde “nevzuhur hânendeler” başlığı altında o yılların yeni hânendelerini sayarken ondan Küçük İmam Çelebi olarak söz etmektedir. Eminönü’ndeki Yeni Vâlide Camii’nde (Yenicami) na’t-hanlık yaptığı için “Vâlide Camii na‘thanı” olarak da anılmaktaydı. Ancak Hâfız Post’un Mecmûa’sındaki kayıtta (vr. 135b) “Mahmudpaşa hatibi” unvanıyla zikredilmektedir. Çağdaşı Buhûrîzâde Mustafa Itrî Efendi ve Hezargradlı Behçetî’nin tarih manzumesinden sanatkârın 1085’te (1674) vefat ettiği anlaşılmaktadır; Yılmaz Öztuna ise kaynak vermeden ölüm tarihini 7 Mart 1675 olarak gösterir.

Mehmed Efendi hânendeliğinin yanı sıra özellikle bestekârlığıyla tanınmıştır. Atrabü’l-âsâr’da okuyuşunun gayet zarif ve dinleyenleri vecde getiren bir güzellikte olduğu, mûsiki nazariyatına vukufu dolayısıyla eserlerinde çoğunlukla pek işitilmemiş nağmelere yer verdiği, bu sebeple kendisine “imâm-ı fen” (mûsiki ilminin önderi) unvanının lâyık görüldüğü kaydedilmektedir. Atrabü’l-âsâr’da kaydedildiğine göre Mehmed Efendi’nin kâr, beste, semâi, şarkı ve ilâhi gibi formlarda 500’ün üzerinde bestesi vardır. Yazma güfte mecmualarında pek çok eserine rastlanmaktaysa da Yılmaz Öztuna onun kâr, beste ve ilâhi formlarında beş bestesinin zamanımıza ulaştığını belirtmektedir. Bunlar arasında, “Tâ bekey sûz-i gamınla dertli sînem dağlayım” mısraıyla başlayan hicaz bestesiyle, “Sînede her gamze-i şemşîrden bir yâre var” mısraıyla başlayan bayatî bestesi günümüzde de okunan eserlerindendir.

BİBLİYOGRAFYA

Ali Ufkî Bey, Mecmûa-i Sâz ü Söz (nşr. Şükrü Elçin), Ankara 2000, s. 146; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, 634; Hâfız Post, Mecmûa, TSMK, Revan Köşkü, nr. 1724, vr. 25a, 28a, 33b, 34a, 36b, 44b, 45a, 58b, 64a, 67b, 81b, 117b, 129b, 130a, 135b, 138b, 143b; Esad Efendi, Atrabü'l-âsâr, İÜ Ktp., TY, nr. 6204, vr. 27b-28a; a.e., TSMK, Hazine, nr. 1298; Müstakimzâde, Mecmûa-i İlâhiyyât, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3397, vr. 70a; Subhi Ezgi, Nazarî-Amelî Türk Musikisi, İstanbul 1935-40, II, 171-173, 184; IV, 25-26; Sadettin Nüzhet Ergun, Türk Musikisi Antolojisi, İstanbul 1942, I, 38-39, 74, 128-129; Vural Sözer, Müzik ve Müzisyenler Ansiklopedisi, İstanbul 1964, s. 235; Ruşen Ferid Kam, "Rahmetli Üstadım Necati Lugal ve Büyük Bestekârımız Itrî Hakkında", Necati Lugal Armağanı, Ankara 1968, s. 63; TSM Sözlü Eserler, s. 338, 355; Özalp, Türk Mûsikîsi Tarihi, I, 382-383; Hüseyin Sadettin Arel, "Türk Bestekârlarının Tercemeihalleri", MM, sy. 18 (1949), s. 19; Öztuna, BTMA, II, 39.

Nuri Özcan

MEHMED EFENDİ, Küçük Müezzin

(ö. 1129/1717)

Hânende ve Türk mûsikisi bestekârı.

İstanbul'da doğdu. Sadettin Nüzhet Ergun kendisinden İstanbullu Mehmed olarak söz eder. Küçük yaşta saraya alındı ve Enderun'da yetişti. Burada sesinin güzelliğiyle dikkati çekerek Enderûn-ı Hümâyun müezzinleri arasına girdi. Sonraları padişah huzurunda icra edilen küme fasıllarının hânendeleri içerisinde yer aldı. II. Mustafa'nın tahta geçmesi üzerine (1695) önce musâhib-i şehriyârî oldu, ardından Anadolu muhasebeciliğine tayin edildi (1107/1695). Mehmed Efendi'nin II. Mustafa ile beraber Edirne sarayında bulunduğu bir sırada Sadrazam Amcazâde Hüseyin Paşa'nın kendisini padişaha şikâyet etmesi yüzünden saraydan uzaklaştırıldı. Anadolu muhasebeciliğinden de azledilen Mehmed Efendi İstanbul'a gönderildi ve evinde ikamete mecbur edildi. Bundan sonraki hayatını da mûsiki toplantılarının saygın bir kişisi olarak devam ettirdi ve Edirne'de vefat etti. Rindmeşrep ve hoşsohbet bir kişi olarak İstanbul'da ve Edirne'de tanınan Mehmed Efendi II. Mustafa devrinde (1695-1703) şöhret kazanmıştır. Dönemin şairlerinden Arpaeminizâde Mustafa Sâmi Efendi onun vefatı münasebetiyle yazdığı tarihte Mehmed Efendi'nin özelliklerini sanatkârane bir dille ifade etmiştir.

Parlak sesi ve ustaca okuyuşuyla döneminin üslûp sahibi bir hânendesi olarak tanınan Mehmed Efendi, Enderun'da aldığı ilk mûsiki bilgilerini devrinin diğer mûsiki üstatlarının dersleriyle pekiştirerek kendini yetiştirmiş, nazarî mûsiki bilgisinin çok kuvvetli olmamasına rağmen zamanın bestekârları arasında yer edinmiştir. Dimitri Kantemir, dönemin ünlü mûsikişinaslarından Kasımpaşalı Koca Osman'ın talebelerinden bahsederken hânendeler arasında Mehmed Efendi'yi de sayar. Râşid, Târih'inde ondan mûsiki ilminde ikinci hoca (hâce-i sânî) ve büyük kâr üstadı olarak söz eder. Mehmed Efendi, birtakım dinî eserler de bestelemesine rağmen daha çok din dışı sahadaki eserleriyle bilinmektedir. Ebûishakzâde Esad Efendi Atrabü'l-âsâr'ında onun on beş civarında bestesi

olduğunu kaydeder. El yazması güfte mecmualarında bazı eserlerine rastlanmaktaysa da Yılmaz Öztuna onun beste ve semâi formunda sadece üç eserinin zamanımıza ulaştığını söyler.

BİBLİYOGRAFYA

D. Kantemir, Osmanlı İmparatorluğunun Yükseliş ve Çöküş Tarihi (trc. Özdemir Çobanoğlu), Ankara 1979, II, 242; Râşid, Târih, II, 355; Esad Efendi, Atrabü'l-âsâr, İÜ Ktp., TY, nr. 6204, vr. 28b-29a; Müstakimzâde, Mecmûa-i İlâhiyyât, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3397, vr. 59b, 76b, 106b; Mecmûa, Millet Ktp., Ali Emîrî, Manzum, nr. 637, vr. 89b; Mecmûa, Millet Ktp., Ali Emîrî, Manzum, nr. 650, vr. 74b; Mecmûa, TSMK, Bağdat Köşkü, nr. 402, vr. 38a, 192a, 280a; Sadettin Nüzhet Ergun, Türk Musikisi Antolojisi, İstanbul 1942, I, 144-146, 298-300; Türk Musikisi Klasiklerinden: Tahir Faslı (İstanbul Belediye Konservatuvarı neşriyatı), İstanbul 1956, s. 6-7; M. Nazmi Özalp, Türk Sanat Musikisinin Yakın Tarihçesi ve Rûşen Ferit Kam, Ankara [1982], s. 110; a.mlf., Türk Mûsikîsi Tarihi, İstanbul 2000, s. 473-475; TSM Sözlü Eserler, s. 32, 242; Ruşen Ferit Kam, "Küçük Müezzin Çelebi", Radyo, sy. 66, Ankara 1947, s. 5; Hüseyin Sadettin Arel, "Türk Bestekârlarının Tercemeihalleri", MM, sy. 18 (1949), s. 19; Hayri Yenigün, "Küçük Müezzin Çelebi", a.e., sy. 105 (1956), s. 326-328, 344; Öztuna, BTMA, II, 39.

Nuri Özcan

MEHMED EFENDİ, Lâlezârî

(ö. 1149/1736-37)

III. Ahmed döneminde çiçekçiler şeyhi ve Mîzânü'l-ezhâr adlı risâlenin yazarı.

Tefsîrî Ahmed Efendi'nin oğlu olup hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Osmanlı tarihinde bir dönem çok ilgi çeken lâlenin yetiştirilmesindeki bilgi ve becerisinden dolayı kendisine Lâlezârî unvanı verilmiştir. III. Ahmed tarafından 1137'de (1724-25) serşükûfeciliğe tayin edildiği ve aşırı talep sebebiyle artan lâle fiyatlarının düzenlenmesi görevinin kendisine verildiği bilinmektedir. İstanbul kadısı Kethüdâzâde Mehmed Efendi'ye gönderilen bir fermanla bütün şükûfecilerin Mehmed Lâlezârî tarafından düzenlenen narha uymaları, narhtan fazla fiyatla alışverişe cesaret edenlerin çiçeklerinin müsadere edilip kendilerinin sürgüne gönderileceği bildirildi. 27 Şevval 1138'de (28 Haziran 1726) düzenlenen bu narhla ilgili kayıtlar İstanbul kadılığına ait sicil defterlerinde bulunmaktadır. Defterde 239 adet lâle ismi yer almakta ve lâleler en pahalısından başlanarak kıymetlerine göre sıralanmaktadır. Bu listeye göre lâle fiyatları 6 akçe ile 50 kuruş arasında değişmektedir. Lâlezârî Mehmed Efendi İstanbul'da vefat etti. Mezarı babası tarafından tamir ettirilen, kendisinin de minberini yaptırdığı Lâlezâr Mescidi'nin hazîresindedir. Mehmed Efendi'nin tesbit ettiği lâle cinslerinin sayısının 100'den fazla olduğu ve bunlardan bir kısmının isimlerinin bizzat Sadrazam Nevşehirli Damad İbrâhim Paşa tarafından konulduğu kaydedilmektedir.

Mehmed Efendi Risâle-i Lâle el-Müsemmâ bi-Mîzâni'l-ezhâr adlı bir eser kaleme almıştır. İyi bir lâlenin nasıl yetiştirileceğini anlatan risâlede bir lâlede bulunması gereken yirmi kadar vasıf sayılmakta, lâlenin ekiminin nasıl yapılacağı ve toprağının sahip olması gereken nitelikler kaydedilmektedir. Eserin çeşitli yazma nüshaları mevcuttur (Âtıf Efendi Ktp., nr. 2127; Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, Tabîiyye, nr. 163, 174; İÜ Ktp., TY, nr. 9853; Köprülü Ktp., Mehmed Âsım Bey, nr. 481; Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 1272). Mîzânü'l-ezhâr Heinrich Friedrich von Diez tarafından

Almanca'ya tercüme edilmiş (Tulpen und Narcissen-Bou in der Turkey, Halle-Berlin 1815), W. S. Murray tarafından Almanca'dan İngilizce'ye çevrilip kısaltılarak The Habit of Flowers adıyla yayımlanmıştır (Baytop, s. 4, 14).

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 134, s. 190; Çelebizâde Âsım, Târih, İstanbul 1282, s. 415-416; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', I, 190; Ahmed Refik Altınay, Lâle Devri (s.nşr. Dursun Gürlek), İstanbul 1997, s. 44; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, IV/1, s. 168-169; Turhan Baytop, İstanbul Lalesi, Ankara 1992, s. 4, 14; Feyzullah Dayıgil, "İstanbul Çinilerinde Lâle", VD, I (1938), s. 83-90; M. Münir Aktepe, "Damad İbrahim Paşa Devrinde Lâle", TD, sy. 7 (1952), s. 85-126; sy. 8 (1953), s. 85-104; sy. 9 (1954), s. 23-38; a.mlf., "Mehmed Efendi", İA, VII, 579.

Tahsin Özcan

MEHMED EFENDİ, Mâlûlzâde

(ö. 993/1585)

Osmanlı şeyhülislâmı.

940 (1533) yılında doğdu. Babası Kanûnî Sultan Süleyman dönemi kazaskerlerinden Mâlûl Mehmed Emin Efendi'dir. Nakîbüleşraflık yaptığından dolayı "nakîb" lakabıyla da anılır. Uzun müddet Ebüssuûd Efendi'nin mülâzımlığını yaptıktan sonra ona damat olan Mehmed Efendi, önce Bursa'da Emirsultan'da Kasım Paşa Medresesi'nde günlük 30 akçe ile müderrislik yaptı. Ardından 40 akçe yevmiye ile İstanbul'da Pîrî Paşa Medresesi'ne müderris oldu. Zilkade 963'te (Ekim 1556)

Manav Seyyidî'nin yerine Edirne'de Halebiye haricine, Cemâziyelevvel 966'da (Şubat 1559) Dülgerzâde'nin yerine Bursa'da Sultânî pâyesine nâil oldu. Rebîülâhir 969'da (Aralık 1561) Müftîzâde Ahmed Çelebi'nin yerine Sahn-ı Semân'a, Cemâziyelâhir 970'te (Şubat 1563) Karamânî Ahmed Çelebi'nin yerine Sultan Selim Medresesi'ne tayin edildi. Ardından kadılığa geçti ve sırasıyla Halep (Şevval 973 / Mayıs 1566), Şam (Zilhicce 974 / Haziran 1567), Mısır (Muharrem 977 / Haziran-Temmuz 1569), Bursa (Cemâziyelâhir 978 / Kasım 1570) ve Edirne (Ramazan 979 / Ocak-Şubat 1572) kadılıklarında bulundu. Muharrem 981'de (Mayıs 1573) Anadolu kazaskeri oldu, ancak 983 Recebinde (Ekim 1575) bu görevden ayrılarak "vazîfe-i emsâl ile" uzlete çekildi, yerine Çivizâde Mehmed Efendi geçti. Rebîülâhir 984'te (Temmuz 1576) Bağdâdîzâde Hasan Çelebi'nin yerine nakîbüleşraflığa, Safer 987'de (Nisan 1579) Çivizâde Mehmed Efendi'nin yerine Rumeli kazaskerliğine getirildi. Bir yıl sonra da Kadızâde Ahmed Şemseddin Efendi'nin vefatı üzerine şeyhülislâmlığa tayin edildi (10 Rebîülâhir 988 / 25 Mayıs1580). Günlük işlerin telâşından uzaklaşmak amacıyla 26 Zilhicce 989'da (21 Ocak1582) kendi isteğiyle şeyhülislâmlıktan ayrıldı. İstifaya zorlandığı veya azledildiği de rivayet edilir (Danişmend, V, 117). Peçuylu İbrâhim, Hoca Sâdeddin Efendi'nin Mâlûlzâde'nin bazı fetvalarının yanlış olduğunu padişaha bildirerek azline yol açtığını belirtir (Târih, II, 32). Bir yıl yedi ay yirmi yedi gün süren

şeyhülislâmlıktan ayrıldıktan sonra da nakîbüleşraflık vazifesini sürdürdü. Selânikî, 990 yılı Recebindeki (Ağustos 1582) olayları anlatırken onu “müftilenâm” olarak zikreder (Târih, I, 135). Mâlûlzâde, oğlu İshak Efendi’nin 992 Muharreminde (Ocak 1584) vefatından dolayı bir hayli sarsıldı ve acısına dayanamayarak 12 Muharrem 993’te (14 Ocak 1585) vefat etti, babasının Edirnekapı semtinde bulunan dârü’l-kurrâsının hazîresine defnedildi.

Kaynaklarda ulemâ arasında olgun kişiliği, iyi ve düzgün konuşmasıyla tanındığı belirtilen Mâlûlzâde Mehmed Efendi’nin eseri bulunduğuna dair bir bilgi yoktur. Selânikî, onun yetkisini kötüye kullanarak mal sahibi olan görevlilerin mallarının beytülmâle ait olduğuna dair fetva verdiğini kaydeder (a.g.e., I, 428-429).

BİBLİYOGRAFYA

Selânikî, Târih (İpşirli), I, 67, 85, 135, 155, 428-429; Atâî, Zeyl-i Şekāik, s. 281-282; Peçuylu İbrâhim, Târih, II, 32; Devhatü’l-meşâyih, s. 29-30; Sicill-i Osmânî, IV, 125; İlmiyye Salnâmesi, s. 399-401; Danişmend, Kronoloji2, V, 116-117; Abdülkadir Altunsu, Osmanlı Şeyhülislâmları, Ankara 1972, s. 39.

Tahsin Özcan

MEHMED EFENDİ, Mekkî

(bk. MEKKÎ MEHMED EFENDİ).

MEHMED EFENDİ, Şâbanzâde

(ö. 1120/1708)

Osmanlı âlimi ve hattatı.

İstanbul'da doğdu. Bostancılar'dan Bosnalı Hürrem Ağa'nın oğludur. Sultan IV. Mehmed'in kazaskerlerinden olan amcası Şâban Efendi'nin yanında yetiştiği için Şâbanzâde diye tanındı. Eserlerinde bizzat kendisi adını Mehmed Şâbanzâde olarak kaydeder. Bazı kaynaklarda onun "muhteşem" lakabıyla da anıldığı belirtilmektedir. Hat sanatını Karakız diye meşhur olan Hocazâde Mehmed Efendi'den öğrenmiş ve ondan sülüsnesih meşketmiştir. Öğrenimini tamamlayınca Şeyhülislâm Zekeriyyâzâde Yahyâ Efendi'den mülâzım oldu ve 40 akçe yevmiyeli bir medresede müderrisliğe başladı. Buradan azledildikten sonra Şâban 1064'te (Haziran 1654) Küseç (Köseç) Ali Bey, Şevval 1066'da (Ağustos 1656) Tûtî Latif, Muharrem 1069'da (Ekim 1658) Hâfız Paşa, Safer 1070'te (Ekim 1659) İbrâhim Paşa-yı Atîk ve Şâban 1071'de (Nisan 1661) Murad Paşa-yı Atîk medreselerine tayin edildi. Receb 1073'te (Şubat 1663) Mollazâde Hasan Efendi'nin yerine Sahn müderrisi oldu. Cemâziyelâhir 1074'te (Ocak 1664) Hatice Sultan, 1076'da (1665-66) Ali Paşa-yı Cedîd ve Rebîülevvel 1079'da (Ağustos 1668) Haseki Sultan medreselerine, 1080'de de (1669) Hâkāniyye-i Vefâ Dârülifâdesi'ne tayin edildi. Burada üç yıl müderrislik yaptıktan sonra kadılık mesleğine geçti ve Rebîülevvel 1083'te (Temmuz 1672) Yenişehir kadısı, 1089'da (1678) Bursa kadısı, Cemâziyelevvel 1091'de (Haziran 1680) Mekke kadısı, Rebîülevvel 1094'te (Mart 1683) İstanbul kadısı, Zilkade 1098'de (Eylül 1687) Şam kadısı oldu. 1099'da (1688) emekliye ayrıldı. Bilinmeyen bir sebepten dolayı Şâban 1102'de (Mayıs 1691) Kıbrıs adasına sürüldü. 1103'te (1691-92) affedildi ve İstanbul'da Ayasofya Çeşmesi'nin karşısında bulunan evine yerleşti. Muharrem 1104'te (Eylül 1692) Hocazâde Seyyid Osman Efendi'nin yerine Anadolu kazaskeri oldu. Risâle-i Tîğ u Kalem adlı eserinin Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki (Esad Efendi, nr. 2719) bir nüshasının iç kapağına dostu olan İstanbul kadısı Şeyhzâde Abdülganî Efendi tarafından düşülen notta onun şıkk-ı sânî defterdarlığı yaptığı, Müstakimzâde'nin Tuhfe'sinde de (s.

415) hayatının sonlarına doğru şıkk-ı sâlis defterdarlığına getirildiği belirtilmiştir.

Şâbanzâde, Muzhirü'l-işkâl adlı eserinin girişinde Mevlânâ'nın Meşnevî'si başta olmak üzere meşâyihin eserlerini çokça okuduğunu belirtmişse de bir tarikata intisabından söz etmemiştir. İstanbul'daki evine yerleştikten sonra kitâbetle daha çok meşgul olduğu belirtilmektedir. Edirne'de vefat eden Şâbanzâde, Selçuk Hatun Mescidi Mezarlığı'na defnedildi. Vefatıyla ilgili olarak kaynakların çoğunda verilen 1104 (1692-93) tarihinin doğru olmadığı anlaşılmaktadır. Zira onun Süleymaniye Kütüphanesi'nde 1111, 1112, 1113 (1701) yıllarında istinsah ettiği eserleri bulunmaktadır (aş. bk.). Bu durumda Müstakimzâde'nin kaydettiği "kesret" kelimesinin karşılığı olan 1120 (1708) tarihinin doğruluğu ortaya çıkmaktadır.

Eserleri. 1. Risâle-i Tîğ u Kalem. Sultan II. Mustafa zamanında yazılan eserde seyfiyeyi temsil eden kılıçla ilmiyeyi temsil eden kalemin mücadelesi ve birbirlerine karşı üstünlükleri mecazi bir anlatımla ele alınmış, tarafların bir sonuca varamaması üzerine hakem olan "akl-ı âdil" kalemin üstün olduğuna karar vermiştir.

Muhtevasından dolayı eserin ismi bazı nüshalarında Mübâhase-i Seyf ü Kalem ve Münâzara-i Tîğ u Kalem şeklinde de kaydedilmiştir. Kitapta müellife ait Farsça beyitler de bulunmaktadır. Birçok yazması bulunan eserin müellif tarafından istinsah edilmiş iki nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Esad Efendi, nr. 3815; Zühdü Bey, nr. 500). 2. Muzhirü'l-işkâl. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin Meşnevî'sindeki anlaşılması zor nâdir kelimelerin Türkçe'ye yapılan açıklamalı tercümesidir. Alfabetik olarak sıralanan kelimelerin anlamları için yer yer şahit olarak beyitler yazılmış, zaman zaman uzun açıklamalara ve kıssalara yer verilmiştir. Birçok nüshası bulunan eserin müellif tarafından Rebîülevvel 1111 (Eylül 1699), Rebîülevvel 1112 (Ağustos 1700) ve Rebîülâhir 1113'te (Eylül 1701), istinsah edilen nüshaları Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir (Şehid Ali Paşa, nr. 2690; Ayasofya, nr. 4774; Çorlulu Ali Paşa, nr. 295). 3. Âdâbü'l-hükkâm (Tercüme-i Tuhfe-i Mahmûd Muhteşem). Musannifek diye bilinen Fâtih Sultan Mehmed devri âlimlerinden Alâeddin Ali b. Muhammed el-Bistâmî'nin Sadrazam Mahmud Paşa için kaleme aldığı, devlet adamlarına birtakım nasihatleri

içeren Farsça Tuḥfe-i Maḥmûdiyye'nin çevirisidir. Bursalı Mehmed Tâhir iki adından dolayı bu tercümeyi iki ayrı eser olarak kaydetmiştir. Baş taraftaki ifadelerden eserin III. Ahmed döneminde tercüme edildiği anlaşılmaktadır. Müellif hattıyla yazılmış bir nüshası Nuruosmaniye Kütüphanesi'nde bulunan eser (nr. 4953) 1285'te (1868) İstanbul'da basılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Uşşâkīzâde İbrâhim, Zeyl-i Şekāik (nşr. H. J. Kissling), Wiesbaden 1965, s. 677-678; Şeyhî, Vekāyiu'l-fuzalâ, II, 73-74; Müstakimzâde, Tuhfe, s. 415; Sicill-i Osmânî, IV, 193; Osmanlı Müellifleri, II, 261-262; Îżâḥu'l-meknûn, II, 502.

Reşat Öngören

MEHMED EFENDİ, Vanî

(ö. 1096/1685)

Vâiz ve müfessir.

Van'ın Hoşap kasabasında dünyaya geldi. Babası Bistâm Efendi'dir. Doğduğu şehre nisbetle Vanî ve Hoşâbî nisbeleriyle anılmıştır. Bazı kütüphane kataloglarında ve bibliyografik eserlerde Vankulu Mehmed Efendi ile (ö. 1000/1592) karıştırılmıştır. Mehmed Efendi'nin tahsil hayatına ilişkin ayrıntılı bilgilere yalnızca Uşşâkîzâde'nin Hadâyiku'l-hakāyık fî Tekmileti'ş-Şekāyık Zeyli adlı eserinde rastlanır (vr. 269b). Onun belirttiğine göre Mehmed Efendi, Hoşap kasabasından küçük yaşlarda ayrılıp Van'a gelerek ilim tahsiline burada başlamış, ardından Tebriz, Gence ve Karabağ'a gitmiştir. Karabağ'da hocası Molla Nûreddin Efendi'nin yanında on yıla yakın bir zaman kaldıktan sonra Erzurum'a geçmiş ve İstanbul'a gidinceye kadar orada yaşamıştır.

Mehmed Efendi'nin Erzurum'da ilk görevi vâizliktir. Talebelerinden İshak b. Hasan Tokadî, Nazmü'l-ulûm adlı eserinde hocasını öğüt denizine benzetmiştir (vr. 66b). Vâizliğin yanı sıra ilim meclislerindeki sohbetleriyle de tanınan Mehmed Efendi, Zilhicce 1069'da (Eylül 1659) Erzurum beylerbeyi olarak şehre gelen Köprülüzâde Fâzıl Ahmed Paşa'nın takdirini kazandı. Fâzıl Ahmed Paşa sadrazam olunca (Rebîülevvel 1072 / Kasım 1661) onu İstanbul'a davet etti ve IV. Mehmed ile tanıştırdı. Mehmed Efendi kısa sürede padişahın yakın ilgisini kazandı. IV. Mehmed yanından ayırmadığı Mehmed Efendi'nin vaazlarını ve huzur derslerini dinler, her vesileyle ona izzet ve ikramlarda bulunurdu. Mehmed Efendi, 1076'da (1665) İstanbul'da Yenicami kürsü vâizliğine ve hâce-i sultânîlik görevine getirildi. Bu arada Şehzade Mustafa'nın hocalığını üzerine aldı ve kendisine hünkâr vâizi pâyesi verilince bu görevi damadı Seyyid Feyzullah Efendi'ye devretti.

1094'te (1683) II. Viyana Kuşatması'na ordu vâizi olarak katılan Mehmed Efendi, Teşrifatçıbaşı Ahmed Ağa'nın Viyana Seferi Rûznâmesi'ne göre

Viyana’yı kuşatan askerlerin siperlerini dolaşıp etkili sözlerle onları şevke getirmeye çalışmış ve bunda da başarılı olmuştur. Viyana Kuşatması’nın bozgunla sona ermesi Mehmed Efendi’yi de etkiledi.

Vezîriâzam Kara Mustafa Paşa, bu seferin gerçekleşmesini sağlayabilmek için onun da içinde bulunduğu bir gruba vaazlar verdirmişti. Mehmed Efendi, aslında bu işe pek taraftar olmayan padişahın ikna edilmesinde ve kamuoyu oluşturulmasında etkili olmuş, bu durum onu savaşın başlıca teşvikçileri arasına sokmuştu. Bu sebeple IV. Mehmed, kamuoyunda meydana gelen galeyanı hafifletmek üzere çok sevdiği hocasını görevlerinden uzaklaştırdı ve Bursa Kestel’e sürgüne göndermek zorunda kaldı. Sürgün olayı Mehmed Efendi’yi çok üzdü ve bundan az sonra 14 Zilkade 1096’da (12 Ekim 1685) vefat etti. Mezarı Kestel’de yaptırmış olduğu caminin girişinde bulunmaktadır.

Vanî Mehmed Efendi’nin tanınmış iki öğrencisi bulunmaktadır. Bunlardan biri, Edirne Vak‘ası’na yol açmasıyla tanınan damadı Şeyhülislâm Seyyid Feyzullah Efendi, diğeri şair İshak b. Hasan Tokadî’dir. Mehmed Efendi’nin Ahmed, Mahmud ve Selman isminde üç oğlu vardır. Adı kaynaklarda geçmeyen bir dördüncü oğlu da Bursa Çendik Medresesi’nde müderrislik yapmıştır. Oğullarından Ahmed Efendi İstanbul pâyelilerindendi, Selman Efendi de Haremeyn evkafı müfettişiydi. Edirne Vak‘ası’nda her ikisi de öldürülmüştür.

IV. Mehmed döneminin dinî ve siyasî alanda en etkili kişilerinden biri olan Mehmed Efendi, XVII. yüzyılın dinî hayatında önemli bir yer tutan mutasavvıf-fakih çekişmesinde fakihlerin yanında yer almıştır. Mutasavvıf şair Niyâzî-i Mısrî’nin Bursa’dan Limni adasına sürülmesi, Babaeski’de bulunan bir Bektaşî tekkesinin yıktırılması, Mevlevî ve Halvetî dergâhlarının kapattırılmasından sorumlu tutulmaktadır. Niyâzî-i Mısrî, Mehmed Efendi ile olan mücadelesini bir eserine yansıtmış ve onun aleyhinde bir âyeti te’vil etmiştir. Tâhâ sûresinin 42. âyetinde geçen “ve lâ teniyâ fî zikrî” ibaresindeki “venâ” fiilinden gelen kelimenin ism-i fâilini alarak, “Benim zikrimde gevşeklik göstermeyin” anlamındaki ifadeyi, “Benim zikrimde Vanî olmayın” şeklinde yorumlamıştır. Ayrıca ebced hesabına dayanarak Vanî’nin kendisine düşman olacağını, fakat sonunda kendisinin üstün geleceğini âyetlerden çıkarmaya çalışmıştır (Ateş, s. 239).

Mesihlik iddiasıyla ortaya çıkan Sabatay Sevi'nin Mehmed Efendi huzurunda sorgulanması da bu dönemin önemli olaylarından biridir.

Mehmed Efendi'nin bazı hayratı vardır. Eskiden Papaz Bahçesi, Papaz Korusu denilen Üsküdar yakınlarındaki bir semti IV. Mehmed hocasına bağışlamış ve Boğaziçi'nde bulunan bu semt daha sonraları onun ismiyle Vaniköy diye anılmıştır. Semtin imarında Mehmed Efendi'nin büyük katkıları olmuştur. 1076 (1665) yılında buraya Vaniköy Camii'ni yaptırmış, ayrıca evler ve caminin yanına bir medrese inşa ettirmiştir. Cami ve ona ait bir yalı bugün halen mevcuttur. Padişah, Mehmed Efendi'ye cizye ve gümrük muhasebelerinden 2000 akçe verdirmiş, Bursa'da Kestel Kalesi ve çevresindeki birçok köyü de ona temlik ettirmiştir. Mehmed Efendi Kestel'de mescid, medrese ve imaret yaptırmıştır. Kestel'deki cami sürgününden önce 1084 (1673) yılında yapılmıştır.

Eserleri. Mehmed Efendi dinî-siyasî içerikli konularla ilgili olarak birtakım risâleler kaleme almış ve o dönemde çok okunan bazı eserlere hâşiyeler yazmıştır. 1. Arâʾisü'l-Ḳurʾân ve nefâʾisi'l-Furḳān ve ferâdîsü'l-cinân. Mehmed Efendi'nin en önemli eseri olup Kur'an kıssalarının bir tefsiri mahiyetindedir. İki bölümden meydana gelen eserin birinci bölümünde, âlemin yaratılışından başlamak üzere Kur'an'da adı geçen peygamberlerin kıssalarını anlatan âyetlerin tefsiri yapılmakta, ikinci bölümde Hz. Peygamber'in doğumundan vefatına kadarki hayatı ilgili âyet, hadis ve rivayetlere dayanılarak anlatılmaktadır. Bu bölümün sonunda Hz. Ebû Bekir'in hilâfeti ve onun yalancı peygamberlerle mücadelesi söz konusu edilmektedir. Kayseri Râşid Efendi Kütüphanesi'nde bir (nr. 21525), Süleymaniye Kütüphanesi'nde dokuz, Beyazıt Devlet Kütüphanesi'nde de bir adet olmak üzere toplam on bir nüshası bilinmektedir. Brockelmann, bir yazmasının da Berlin Devlet Kütüphanesi'nde (nr. 1030) kayıtlı bulunduğunu söylemektedir (GAL, II, 581). 2. Aʿmâlü'l-yevm ve'l-leyl. Mehmed Efendi'nin sabah ve akşam yapmış olduğu, hadislerde yer alan dua ve zikirleri içeren bu risâlesinin Süleymaniye Kütüphanesi'nde bazı nüshaları bulunmaktadır (Lala İsmâil, nr. 727/4; Lâleli, nr. 164/1). 3. Tasavvufî Bid'atlardan Sakınmaya Dair Bir Risâle. Cehren zikir yapmanın mekruh olduğunu ortaya koyan eser Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Hacı Beşir Ağa, nr. 406/3). Risâle bazı nüshalarda Risâle fî kerâhiyyât el-cehr bi'z-zikr (Esad Efendi, nr. 3819/2; Lala İsmâil, nr. 685/1)

ve Risâle fî hakki'l-farz ve's-sünne ve'l-bid'a fî ba'zı aʿmâl (Kasîdecizâde, nr. 663/1) ve Risâle fî reddi ahvâli'l-mübtediîn (Hafîd Efendi, nr. 453/3) adıyla da kaydedilmiştir. 4. Münşeât. Mehmed Efendi'nin zamanın devlet büyüklerine yazmış olduğu mektupları ve bazı törenlerde yaptığı duaları içermektedir (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 4308). Onun çeşitli konularda birkaç varaktan oluşan bazı ta'likat ve risâleleri de vardır (Pazarbaşı, s. 56-59).

BİBLİYOGRAFYA

Vanî Mehmed Efendi, Arâʾisü'l-Ḳurʾân, Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 21525, vr. 1b; Keşfü'ẓ-ẓunûn, İstanbul 1943, II, 1131; İshak b. Hasan Tokadî, Nazmü'l-ulûm, Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 70, vr. 66b; Naîmâ, Târih, İstanbul 1147, II, 601; Uşşâkīzâde İbrâhim, Hadâyiku'l-hakāyık fî Tekmileti'ş-Şekāyik Zeyli, Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 949, vr. 269b-273a; Silâhdar, Târih, I, 757; Belîğ, Güldeste, s. 209; Râşid, Târih, İstanbul 1153, I, 90, 387; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', II, 168-169; Hammer, Osmanlı Devleti Tarihi (trc. Mehmed Atâ, nşr. Mümin Çevik - Erol Kılıç), İstanbul 1986, XI, 152; Sicill-i Osmanî, IV, 710, 718; Osmanlı Müellifleri, II, 50; Brockelmann, GAL, II, 581; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 299; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, IX, 102; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, III/1, s, 366, 417, 437; Süleyman Ateş, İşârî Tefsir Okulu, Ankara 1974, s. 239; Türkiye'de Vakıf Abideleri ve Eski Eserler, Ankara 1986, IV, 28-30; Erdoğan Pazarbaşı, Vânî Mehmed Efendi ve Arâisü'l-Kur'an, Ankara 1997; Abdülbaki Gölpınarlı, "Niyazi Mısrî", İA, IX, 305-307; İsmet Parmaksızoğlu, "Mehmed Efendi, Vânîzâde", TA, XXIII, 407.

Erdoğan Pazarbaşı

MEHMED EFENDİ, Yâkubzâde

(ö. 1077/1666)

Halvetî şeyhi, şair ve dinî eserler bestekârı.

Bursa'nın Karaağaç mahallesinde doğdu. Aynı mahalledeki Halvetî Tekkesi şeyhi Yâkub Efendi'nin oğludur. Kur'an kıraati ve hitabet sahalarında Bursa'nın en önemli kişisi olarak bilinen babasının yanında sülûkunu tamamladı ve ondan icazetnâme aldı. Bu arada dönemin diğer âlimlerinin derslerini takip ederek kendini yetiştirdi. Babasının 17 Cemâziyelevvel 1052'de (13 Ağustos 1642) vefatı üzerine adı geçen tekkenin şeyhliğine getirildi. Dinî eserler bestekârı Gülşenî Kefeli Derviş Abdi Bursa'ya geldiğinde Mehmed Efendi onu tekkesinde bir müddet misafir etmiş, bu sırada kabiliyet ve vukufunu görerek tekkenin zâkirbaşılığına tayin etmiştir. Yirmi dört yılı aşkın bir süre tekkede şeyhlik yapan Mehmed Efendi 17 Cemâziyelevvel 1077 (15 Kasım 1666) tarihinde vefat etti ve tekkenin hazîresinde babasının mezarının yanına defnedildi. Yerine oğlu İbrâhim Efendi postnişin oldu.

Mehmed Efendi, kaleme aldığı şiirlerinin yanında bestelediği eserlerle de dönemin tanınmış sanatkârları arasında yer almıştır. Şiirlerinde "Bîçâre" mahlasını kullanmış, ancak bugüne kadar bir divanına rastlanmamıştır. El yazması güfte mecmualarında bazı dinî besteleri görülmekteyse de günümüze sadece "Milk-i bekādan gelmişem" mısraı ile başlayan güftesi Yûnus Emre'ye ait bir ilâhisi ulaşmıştır. Güfte mecmualarında nevâ makamında kayıtlı olan bu eser zamanımızdaki bazı nota neşriyatında gerdâniye makamında yayımlanmıştır (Yunus İlâhîleri Güldestesi, s. 138-139; Hatipoğlu, s. 57-58). Mehmed Efendi ayrıca Tarîkatnâme-i Halvetiyye adlı bir eser kaleme almıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Belîğ, Güldeste, s. 138-139; Şeyhî, Vekāyiu'l-fuzalâ, II, 145, 562-563; Müstakimzâde, Mecmûa-i İlâhiyyât, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3397, vr. 30a, 33b; Mehmed Fahreddin, Gülzâr-ı İrfan, Âtıf Efendi Ktp., nr. 1923, vr. 162b-163a; Hüseyin Vassâf, Sefîne, V, 19-20; Mehmed Şemseddin, Bursa Dergâhları: Yâdigâr-ı Şemsî (haz. Mustafa Kara - Kadir Atlansoy), Bursa 1997, s. 604-605; Sadettin Nüzhet Ergun, Türk Musikisi Antolojisi, İstanbul 1942, I, 35, 51, 72-73; Yunus İlâhîleri Güldestesi, Ankara 1991, s. 54-55, 138-139; Ahmet Hatipoğlu, Besteleriyle Yunus Emre İlâhîleri, Ankara 1993, s. 57-58; Özalp, Türk Mûsikîsi Tarihi, I, 372-373; Necdet Yılmaz, Osmanlı Toplumunda Tasavvuf, İstanbul 2001, s. 164-165; Öztuna, BTMA, II, 40.

Nuri Özcan

MEHMED EFENDİ, Yirmisekiz Çelebi

(bk. YİRMİSEKİZ ÇELEBİ MEHMED EFENDİ).

MEHMED EMİN, Edib

(bk. EDİB MEHMED EMİN).

MEHMED EMİN AĞA

(ö. 1815)

Hassa başmimarı.

İnşaat defterlerinde Hâfız Mehmed Emin imzasını kullanmıştır. Onunla ilgili en önemli bilgiler, 2 Ocak 1802 tarihli Hassa Mimarları Ocağı mimar halifelerinin listesinde yer almaktadır (BA, Cevdet-Maarif, nr. 5481). Buna göre Hacı Ali oğlu Selânikli Hâfız Mehmed Emin, 2 "sağ akçe" yevmiye ile 7 Mart 1785 tarihinde mimar halifesi olarak tayin edildi. Mimar halifeliği süresince önemli işlere imza attı. 1795'te Kırım yakınlarındaki Anapa Kalesi'nin tamiratını (BA, Cevdet-Nafia, nr. 47), 10 Mayıs 1802'de Lârende'de medfun Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin annesinin türbe ve tekkesinin tamiratını (BA, Cevdet-Evkaf, nr. 11763) gerçekleştirdi. Bu arada 1802 yılında Hasköy Mühendishânesi'nde eğitim almaları sağlanan kırk altı mimar halifesinin arasında yer alarak bilgisini arttırdı (BA, Cevdet-Maarif, nr. 3964).

Mehmed Emin Ağa üç dönem Hassa başmimarlığı yaptı. İlk başmimarlığı 1807 ortalarından 1808 sonuna kadar sürdü. Bu dönemde 17 Ekim 1807'de Hasbahçe Kayıkhânesi'nin inşasını (BA, Cevdet-Saray, nr. 3063), 24 Ekim 1807'de Enderûn-ı Hümâyun Cebehânesi yanında Tüfenkhâne ve ambar inşasını (BA, Cevdet-Askeri, nr. 20704), 26 Aralık 1807'de Humbarahane Kışlası tamiratını (BA, D.BŞM, nr. 7482), 10 Şubat 1808'de Boğaziçi Yûşâ tepesinde tabya inşasını (BA, Cevdet-Askeri, nr. 14829), 15 Temmuz 1808'de dergâh-ı âli kapıcıbaşıları kışlalarının tamiratını (BA, Cevdet-Askeri, nr. 15915) ve 6 Eylül 1808'de Rumeliboğazı Feneri'nin tamiratını (BA, Cevdet-Askeri, nr. 45080) yaptı.

Halefi Seyyid Mustafa Ağa'nın 1808 yılı sonlarındaki birkaç aylık görevinin ardından 1809 ortalarına kadar yaptığı ikinci dönem başmimarlığında 7 Şubat 1809'da Sultanahmet'te Cebehâne Kışlası yanında bir yangın sonucu harap olan Abdurrahman Şâmî Türbesi ve türbedar odasının inşasını (BA, Cevdet-Evkaf, nr. 8352), 16 Şubat 1809'da Beşiktaş

Sahilsarayı'nda yeni bir kasır inşasını (BA, Cevdet-Saray, nr. 4431) ve 29 Mart 1809'da Haliç ve Boğaziçi'ndeki iskelelerin tamiratını (BA, Cevdet-Belediye, nr. 1766) gerçekleştirdi.

Seyyid Mustafa Ağa ile altı aya yakın bir görev değişikliğinden sonra 1810 yılı başlarında üçüncü defa Hassa başmimarı oldu. Ölümüne kadar devam eden bu dönemde Mart 1810'da Bâbıâli'de harem dairesinin yıkılan tavanının (BA, Cevdet-Dahiliye, nr. 1224), 28 Mayıs 1810'da yeniçeri kışlalarında eski odaların (BA, Cevdet-Askeri, nr. 12383), 10 Ağustos 1810'da Dâvud Paşa Sarayı'nda cami, mutfak ve birkaç kasrın (BA, Cevdet-Saray, nr. 3315), 30 Kasım 1810'da Enderûn-i Hümâyun Cebehânesi büyük kubbesinin (BA, Cevdet-Saray, nr. 2537), 2 Ağustos 1812'de Kasımpaşa ve Meyyit İskelesi ile Tatavla yakınındaki Kızılköprü'nün (BA, Cevdet-Belediye, nr. 3078), 10 Ağustos 1812'de Taksim Topçu Kışlası'nın (BA, Cevdet-Askeri, nr. 7070), 9 Ekim 1813'te Mîrâhur Kasrı yanındaki Karaağaç İskelesi'nin (BA, Cevdet-Saray, nr. 3688) ve 12 Aralık 1814'te Tophane'de Arabacılar Kışlası Zâbitan Dairesi, marangozhane ve ahırlarla Şehremini'de büyük araba ambarlarının (BA, Cevdet-Askeri, nr. 41631) tamiratını yaptı.

Mehmed Emin Ağa İstanbul'da vefat etti. Ölümü ve yerine Ali Rızâ Efendi'nin tayinine ilişkin, Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde yer alan 23.207 numaralı hatt-ı hümâyunun tarihi 1235 (1820) olarak kaydedilmişse de 29 Receb 1230 (7 Temmuz 1815) tarihli Cevdet Askerî 14.302 numaralı belgede kendisinden "müteveffa" olarak söz edilmesi sebebiyle hatt-ı hümâyunun tarihi 1230 (1815) olmalıdır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, HH, nr. 23207, 1230/1815; nr. 26752, 1230/1815; BA, Cevdet-Askeri, nr. 7070, 20 Receb 1227; nr. 12383, 23 Rebîülâhir 1225; nr. 14302, 29 Receb 1230; nr. 14829, 12 Zilhicce 1222; nr. 15915, 25 Cemâziyelevvel 1223; nr. 18526, 7 Muharrem 1217; nr. 20704, 21 Şâban 1222; nr. 41631,

19 Zilhicce 1229; nr. 45080, 15 Receb 1223; BA, Cevdet-Maarif, nr. 3964, 17 Ramazan 1216; nr. 5481, 27 Şâban 1216;

BA, Cevdet-Evkaf, nr. 8352, 21 Zilhicce 1223; nr. 11763, 17 Şevval 1218; BA, Cevdet-Saray, nr. 2537, 3 Zilkade 1225; nr. 3063, 14 Şâban 1222; nr. 3315, 9 Receb 1225; nr. 3688, 13 Şevval 1228; nr. 4431, gurre-i Muharrem 1224; BA, Cevdet-Belediye, nr. 1766, 12 Safer 1224; nr. 3078, 12 Receb 1227; BA, Cevdet-Dahiliye, nr. 1224, Safer 1225; BA, Cevdet-Nafia, nr. 47, 1210; BA, D.BŞM, nr. 7482, 25 Şevval 1222; Mustafa Cezar, "Sanatta Batıya Açılış Döneminde Mimarlar", 9. Milletlerarası Türk Sanatları Kongresi, Bildiriler, Ankara 1995, I, 479-488; Uğur Tanyeli, "19. Yüzyıl Türkiye'sinde Mimari Bilgi Alanının Yeniden Biçimlenişi", 19. Yüzyıl İstanbul'unda Sanat Ortamı, İstanbul 1996, s. 81-94; Ahmet Vefa Çobanoğlu, "Osmanlı'da Baş Mimarlar", Türk Dünyası Kültür Atlası: Osmanlı Dönemi, İstanbul 2002, IV, 250-326; a.mlf., "Mehmed Emin Efendi", Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi, İstanbul 1999, II, 134.

Selman Can

MEHMED EMİN ÂLÎ PAŞA

(bk. ÂLÎ PAŞA, Mehmed Emin).

MEHMED EMİN EFENDİ, Ankaravî

(ö. 1098/1687)

Osmanlı şeyhülislâmı.

1028'de (1619) Ankara'da doğdu. Doğum yerine nisbetle Ankaravî veya Engûrî diye anılır. Babası Ankara'da ticaretle uğraşan Hüseyin Efendi'dir. Ankara müftüsü Kırşehirli Mehmed Efendi'nin hizmetinde bulunarak ondan ilim tahsil etti. Ardından Şeyhülislâm Zekeriyyâzâde Yahyâ Efendi'ye mülâzım oldu. Bir süre küçük dereceli medreselerde görev yaptıktan sonra 1060 Şevvalinde (Ekim 1650) ibtidâ-i hâric derecesiyle Nallı Mescid yakınındaki Mehmed Ağa Dârülhadisi'nde görevlendirildi. Şevval 1066'da (Ağustos 1656) Pervîz Efendi, ertesi yıl Cezerî Kasım Paşa medreselerine tayin edildi ve fetva emaneti görevini üstlendi. Aynı yıl Sekban Ali, Şâban 1068'de (Mayıs 1658) Haydar Paşa ve Ayşe Sultan, iki yıl sonra Sahn-ı Semân, Safer 1072'de (Ekim 1661) Zâl Paşa Sultânî, Şevval 1072'de (Haziran 1662) İsmihan Sultan ve ertesi yıl Süleymaniye medreselerinde görev yaptı.

Daha sonra kadılık görevine geçen Mehmed Emin Efendi 1074 Rebîülevvelinde (Ekim 1663) Yenişehir kadısı oldu ve iki yıl sonra azledildi. İstanbul'a dönüşünde ikinci defa fetva eminliği vazifesine getirildi. 1076 Cemâziyelâhirinde (Aralık 1665) Pınarhisar ve Keşan kazaları arpalık olarak kendisine verildi. Şevval 1077'de (Nisan 1667) Bursa kadılığına tayin edildi, bu arada fetva eminliği görevini de sürdürdü. Ertesi yılın eylülünde Ankara arpalık olarak kendisine verildi. Receb 1080'de (Aralık 1669) Mısır, bir yıl sonra Mekke kadılığına tayin edildiyse de vazifeye başlamadan tekrar İstanbul'a çağrıldı ve Safer 1082'de (Haziran 1671) İstanbul kadılığına getirildi. Muharrem 1083'te (Mayıs 1672) Anadolu, Rebîülevvel 1084'te (Haziran 1673) Rumeli kazaskerliğiyle görevlendirildi. Bu sırada Şeyhülislâm Minkārîzâde Yahyâ Efendi'nin rahatsızlığı sebebiyle sekiz ay ona nâiblik yaptı ve fetva işlerinde yardımcı

oldu. 1087’de (1676) azledilerek Murtazââbâd, Yörükân-ı Ankara ve Çukurcuk kazaları ilâvesiyle Ankara kazası kendisine arpalık olarak verilen Mehmed Emin Efendi bu arada kitap telifiyle de meşgul oldu ve Tenvîrü’l-ebṣâr’a hâşiye yazdı. 1092’de (1681) Galata kazası arpalık olarak verildi. 1096 Cemâziyelevvelinde (Nisan 1685) ikinci defa Rumeli kazaskerliğine ve er-tesi yıl Çatalcalı Ali Efendi’nin yerine şeyhülislâmlığa getirildi (9 Zilkade 1097 / 27 Eylül 1686).

Şeyhülislâmlığı esnasında IV. Mehmed’i avcılığa olan düşkünlüğü, serhad boylarından gelen kötü haberler yüzünden ortaya çıkan dedikodular ve halkın infiali sebebiyle uyarıp devlet işleriyle ilgilenmeye ikna ederek ayaklanmanın önlenmesinde önemli rol oynadı. IV. Mehmed’in saltanatının son yılında ortaya çıkan karışıklıklar esnasında padişahın oğlu Mustafa’nın yerine kardeşi Süleyman’ın padişah olmasına destek verdiyse de onun cülûsunu göremeden 26 Zilhicce 1098’de (2 Kasım 1687) vefat etti ve Çarşamba semtinde Kovacı Dede Camii hazîresine defnedildi. Şeyhülislâmlığı bir yıl bir ay beş gün sürmüştür.

Mehmed Emin Efendi’nin ulemâ arasında seçkin bir yeri olup usul, fürû ve tefsir ilimlerinde mütehassıstı. Kaynaklarda vakur, doğru sözlü, iyilik sever, olgun ve müşfik bir kişi olarak nitelenir. Ankara’da bir cami ile bir dershane yanında yirmi dört çeşme, bir hamam, bir kervansaray ve bir mektep yaptırdığı gibi vasiyeti gereği vakıflarının zevâidiyle İstanbul’da Şehzadebaşı’nda varlığını günümüzde de sürdüren ve Belediye Sarayı ile Hoşkadem Mescidi arasında bulunduğundan Hoşkadem Medresesi adıyla da anılan bir medrese inşa ettirmiştir.

Eserleri. 1. Fetâvâ-yı Ankaravî*. Ulemâ arasında bir hayli kabul gören eser, şeyhülislâmların kendi fetvalarından oluşan mecmuaların aksine fıkhî meselelerde genellikle müftâbih olan görüşlerin toplandığı bir eserdir. Kütüphanelerde çok sayıda yazma nüshası bulunan kitap 1281 (1864) yılında Bulak’ta ve İstanbul’da iki cilt halinde basılmıştır. 2. Ḥâşiyetü Tenvîri’l-ebṣâr. Şemseddin Muhammed b. Abdullah et-Timurtaşî’nin 995’te (1587) tamamladığı fürûa dair Tenvîrü’l-ebṣâr ve câmiʿu’l-biḥâr adlı eserin Arapça hâşiyesidir. Mehmed Emin Efendi’nin 1087’de (1676) Rumeli kazaskerliğinden azledildikten sonra Ankara’da ikameti esnasında yazdığı bu hâşiyenin

nüshasına rastlanmamıştır. 3. Âyetü'l-kürsî Tefsiri. Bakara sûresinin 255. âyetinin tefsirinden ibaret olup Petersbourg'da kayıtlı bir nüshasının bulunduğu kaydedilmektedir (Brockelmann, GAL Suppl., II, 647).

BİBLİYOGRAFYA

Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 501; Muhibbî, Ḫulâṣatü'l-es̱er, IV, 314-315; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, Zübde-i Vekāyiât (haz. Abdülkadir Özcan), Ankara 1995, s. 22, 38, 73-74, 219, 245, 250, 259, 261, 263; Uşşâkīzâde, Zeyl-i Şekāik (nşr. H. J. Kissling), Wiesbaden 1965, s. 537-539; Silâhdar, Târih, II, 247, 288-289; Şeyhî, Vekāyiu'l-fuzalâ, I, 543-545; Râşid, Târih, I, 261, 294, 304, 331, 494, 524, 530-531; Devhatü'l-meşâyih, s. 72-73; Mehmed Şem'î, İlâveli Esmârü't-tevârîh, İstanbul 1295, s. 117; Mustafa Nûri Paşa, Netâyicü'l-vukūât (nşr. Mehmed Gālib Bey), İstanbul 1327, II, 86; Sicill-i Osmânî, IV, 188; İlmiyye Salnâmesi, s. 487-488; Osmanlı Müellifleri, II, 25; Serkîs, Muʿcem, I, 494-495; Brockelmann, GAL, II, 575-576; Suppl., II, 647; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 300; Ziriklî, el-Aʿlâm, VI, 335; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, III/1, s. 486, 489-490; Kehhâle, Muʿcemü'l-müʾellifîn, IX, 234; Danişmend, Kronoloji2, V, 130; Mübahat S. Kütükoğlu, 1869'da Faal İstanbul Medreseleri, İstanbul 1977, s. 25-27; Ali Uğur, The Ottoman 'Ulema in the Mid-17th Century: An Analysis of the Vakâ'i'u'l-Fuzalâ of Mehmed Şeyhi Efendi, Berlin 1986, s. 591-593; Ahmet Özel, Hanefi Fıkıh Âlimleri, Ankara 1990, s. 136; Cezzâr, Medâḫilü'l-müʾellifîn I, 115-116; İsmail Yakıt, "Şeyhülislâm Ankaravî Mehmet Efendi", TDA, sy. 51 (1987), s. 9-42; Kāmûsü'l-a'lâm, I, 439.

Tahsin Özcan

MEHMED EMİN EFENDİ, Hayâtîzâde

(ö. 1160/1747)

Osmanlı şeyhülislâmı.

IV. Mehmed devri hekimbaşısı olan yahudi mühtedisi Mustafa Fevzi Efendi'nin torunu ve müderris Ahmed Efendi'nin oğludur. Medrese tahsilinden sonra müderrislik ruûsunu elde edip ailesinin nüfuzu sayesinde süratle yükseldi. Önce Yenişehir kadılığına tayin edildi, 1147'de (1734) Edirne kadısı oldu, kardeşi Mustafa Fevzi Efendi'nin emekliye ayrılması üzerine Zilkade 1148'de (Mart 1736) Mekke pâyesiyle (İlmiyye Salnâmesi, s. 184) hekimbaşılığa getirildi, arkasından İstanbul kadılığı pâyesine ulaştı. 26 Zilkade 1150'de (17 Mart 1738) bilfiil İstanbul kadısı oldu. 1152'de (1739) kadılıktan alındı, 13 Zilkade 1152'de (11 Şubat 1740) Rumeli kazaskerliğine yükseldi. Örfî müddetini tamamlamasının ardından azledildi (16 Cemâziyelâhir 1154 / 29 Ağustos 1741). Bir süre mâzul olarak kaldıktan sonra Pîrîzâde Mehmed Sâhib Efendi'nin hastalığı sebebiyle azledilmesi üzerine I. Mahmud tarafından 13 Rebîülevvel 1159'da (5 Nisan 1746) şeyhülislâmlığa getirildi. Mehmed Emin Efendi, kısa süren şeyhülislâmlığı sırasında giderek yoğunlaşan Avrupa meseleleriyle ilgilenmiş, özellikle Fransa, Avusturya, Prusya ve Osmanlı siyasî münasebetleri ve müzakerelerinde Fransız siyaseti taraftarı olarak Humbaracı Ahmed Paşa ile birlikte hareket etmiştir (Uzunçarşılı, IV/2, s. 208).

Yedi ay kadar meşihatta kaldıktan sonra rahatsızlığı sebebiyle fetva vazifesini ve şeyhülislâmlıktaki idarî işleri takip edememesi, ayrıca çok gösterişli bir hayat yaşaması, ulemâya karşı sert muamelesi tepki çekmeye başladı ve bilhassa ulemânın huzursuzluğuna yol açtı. Bunun üzerine 9 Şevval 1159'da (25 Ekim 1746) azledilerek Bursa'da ikamete mecbur tutuldu. Kendi arzusu ve halefi Şeyhülislâm Mehmed Zeynî Efendi'nin işaretiyle Mekke kadılığına tayin edildiyse de Şam'da rahatsızlanarak

görevinden istifa etti. Yine Zeynî Efendi’nin teklifiyle Bursa’da ikamet etmesi için Ramazan 1160’ta (Eylül 1747) bir ferman çıkarıldı (BA, MD, s. 153, s. 117), fakat bu emir eline ulaşmadan Şam’da vefat etti. Hekimbaşılıktan şeyhülislâmlığa yükselen ilk âlim olan Hayâtîzâde’nin herhangi bir eseri olduğuna dair bir kayda rastlanmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, MD, nr. 153, s. 117; İzzî, Târih, İstanbul 1199, vr. 55a-b, 172a-b; Subhî, Târih, İstanbul 1199, vr. 121b, 162b, 201b; Devhatü’l-meşâyih, s. 84; Sicill-i Osmânî, I, 406; İlmiyye Salnâmesi, s. 184, 521-522, bir fetva örneğiyle birlikte; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, IV/2, s. 208, 475; Danişmend, Kronoloji, V, 140.

Mehmet İpşirli

MEHMED EMİN EFENDİ, Kazasker

(ö. 1196/1782)

Devlet adamı ve dinî eserler bestekârı.

1140 Şâbanı ortalarında (Mart 1728 sonları) İstanbul'da doğdu (Cevdet, II, 180). Dîvân-ı Hümâyun çavuşlarından bir zatın oğlu olduğundan Çavuşzâde diye de anılır (Sicill-i Osmânî, I, 412). Sesinin güzelliğiyle III. Osman'ın dikkatini çekmesi üzerine Safer 1170'te (Kasım 1756) saraya ikinci imâm-ı sultânî tayin edilerek müderrislik pâyesi verildi. 1171 yılı ortalarında (1758 başları) önce vekâleten, bir yıl sonra da asaleten birinci imam oldu (Cevdet, II, 180).

Mehmed Emin Efendi, Zilkade 1184'te (Şubat-Mart 1771) Selânik kadılığına tayin edildi. 1188'de (1774) Edirne, arkasından Mekke pâyelerini, Cemâziyelevvel 1189'da (Temmuz 1775) İstanbul pâyesini aldıktan sonra aynı yılın şâbanında (ekim) Anadolu pâyesine yükseltildi. 1 Zilhicce 1191'de (31 Aralık 1777) Anadolu kazaskeri oldu. Mehmed Süreyyâ bu göreve Cemâziyelevvel 1191'de (Haziran 1777) getirildiğini belirtmektedir (Sicill-i Osmânî, I, 412). Şâban 1194'te (Ağustos 1780) padişah başimamlığından ayrıldı. Mehmed Emin Efendi, Rumeli kazaskerliğine yükseltileceği sırada felç geçirdi ve 17 Zilkade 1196 (24 Ekim 1782) tarihinde vefat etti; bugün İstanbul'un Kadıköy ilçesinde yer alan Rasimpaşa mahallesindeki Ayrılık Çeşmesi Mezarlığı'na defnedildi.

Mehmet Suphi Ezgi, Nazarî-Amelî Türk Musikisi adlı eserinde Mehmed Emin Efendi'nin hayatı hakkında bilgi verirken onunla Şeyhülislâm Sâlihefendizâde Mehmed Emin Efendi'yi (ö. 1191/1777) karıştırmıştır. Bestelediği dinî eserlerle dönemin mûsikişinasları arasında yer alan Mehmed Emin Efendi'nin günümüze sadece ırak makamında bir durağı ulaşmıştır. Suphi Ezgi, onun mûsikideki kudretine bu eserin şahit olduğunu

söylemektedir (IV, 113-115; Irak makamındaki durağın notası da aynı sayfalarda yer almaktadır; durağın notası için ayrıca bk. a.mlf., Türk Musikisi Klasiklerinden Temcit-Na’t-Salat-Durak, s. 41-42).

BİBLİYOGRAFYA

Cevdet, Târih, II, 180; Sicill-i Osmânî, I, 411, 412; Subhi Ezgi, Nazarî-Amelî Türk Musikisi, İstanbul 1940, IV, 113-115; a.mlf., Türk Musikisi Klasiklerinden Temcit-Na’t-Salât-Durak, İstanbul 1945, s. 41-42; “Mehmed Emin Efendi, Kazasker”, TA, XXIII, 408; Öztuna, BTMA, II, 40-41.

Hasan Aksoy

MEHMED EMİN EFENDİ, Sâlihefendizâde

(ö. 1191/1777)

Osmanlı şeyhülislâmı.

1117'de (1705) Edirne'de doğdu. II. Mustafa'nın Anadolu kazaskerliği pâyesiyle imamı olan Topkapılı Sâlih Efendi'nin oğludur. Miyop olması sebebiyle gözlük kullandığı için Camgöz lakabıyla da anılır. Tahsilini medresede ve özel hocalardan tamamladıktan sonra on beş yaşında müderris oldu (1132/1720). Çeşitli müderrislik ve kadılıklarda bulundu. 1160'ta (1747) Selânik, 1166'da (1753) Şam, 1171'de (1758) Medine, 1174'te (1761) İstanbul kadısı oldu.

1181'de (1767) önce Anadolu kazaskerliği pâyesini aldı, 1184'te (1770) bilfiil kazaskerliğe getirildi. 1188'de (1774) Rumeli kazaskeri oldu. Bu görevdeyken 29 Cemâziyelevvel 1189'da (28 Temmuz 1775) İvazpaşazâde İbrâhim Beyefendi yerine şeyhülislâmlığa tayin edildi. Bir yıl dört ay bu görevde kaldıktan sonra idaredeki gevşekliği, hatta kendi maiyetindekilere bile söz geçirememesi sebebiyle 19 Şevval 1190'da (1 Aralık 1776) azledildi ve İstanbul'dan uzaklaştırılarak Bursa'ya gönderildi. 4 Muharrem 1191'de (12 Şubat 1777) vefat etti ve Emîr Buhârî Camii hazîresine defnedildi. Şem'dânizâde Süleyman Efendi, onun 130 mülâzımın müderrislik imtihanı sırasında azledilip Üsküdar'daki konağına nakledildiğini, azil sebebinin çok olduğunu, artık müsamaha gösterilir tarafı kalmadığını, adamlarının uygunsuz işler yaptıklarını ifade eder (Müri't-tevârîh, III, 43). Diğer kaynaklarda cömertliği, dostlarına ve fakirlere yardımı, ayrıca vefakâr tavırlarıyla anılır. Çarşamba'da Murad Molla Tekkesi'ne "nânbahâ" ve "hatm-i hâcegân" ücretleri, Topkapı'da evinin yakınındaki Ahmed Paşa Camii görevlilerine ücretler ve medresede kalanlara yine nânbahâ adıyla vakıflar tahsis ettiği bilinmektedir.

Bazı kaynaklarda yemek meraklısı olduğu, zaman zaman padişah için de

yemek hazırlatıp gönderttiği belirtilir. Devlet memurlarının ramazan ayında Bâbıâli'deki iftarlarının ertesi günü şeyhülislâm konağında iftara katılmaları onun döneminde âdet haline gelmiştir. Kendisinin oldukça muğlak ibareli on beş varaklık yazma halinde bir biyografi risâlesi bulunmaktadır (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3380). Kaynaklarda herhangi bir eserinden bahsedilmemektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Salihzâde Muhammed Emin Efendi Tercemei Hali, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3380; Şem'dânîzâde, Müri't-tevârîh (Aktepe), III, 43; Devhatü'l-meşâyih, s. 106; Cevdet, Târih, II, 48-49; İlmiyye Salnâmesi, s. 543-545 (iki fetva örneği); Danişmend, Kronoloji, V, 144.

Mehmet İpşirli

MEHMED EMİN PAŞA, Kıbrıslı

(1813-1871)

Osmanlı sadrazamı.

Kıbrıs'ın Baf kazasında doğdu. Babası Hazîne-i Hümâyun kethüdâsı Mehmed Emin Efendi'nin kardeşi Hüseyin Efendi'dir. Amcası sayesinde İstanbul'a giderek Enderun'da Hazine Odası'na kabul edildi. Hassa 4. Alayı'nın 2. Taburu'nda yüzbaşı olarak askerliğe başladı ve Mâbeyn-i Hümâyun Karakolu'na verildi. 1833-1834 yıllarında Londra ve Paris'te eğitimine devam etti. Dönüşünde kolağası oldu. Hassa Ordusu'nun 5. Alayı'nın 2. Taburu'nda binbaşı olarak görevlendirildi. Fakat öğrenimini tamamlamak ve Osmanlı talebelerine nezaret etmek için tekrar Paris'e gönderildi. Sultan Abdülmecid'in cülûsunda (1839) İstanbul'a geldi. Miralay rütbesine yükselerek Tophane'ye, oradan da mirlivâlıkla Tophane Meclisi üyeliğine getirildi (1839-1840). Başarılı hizmetleriyle sultanın dikkatini çekince Dâr-ı Şûrâ-yı Askerî'ye tayin edildi (1840). Burada iken bir süre redif askeri celbi için Sinop, Kastamonu, Bolu ve Ankara'ya gitti. Ancak 1843 tensîkatında mülkiye hizmetlerinde kullanılmak üzere mirlivâlık rütbesi mîr-i ümerâlığa dönüştürülünce altı ay kadar açıkta kaldı. Aralık 1844 tarihinde tekrar fiilî göreve çağrılarak Akkâ Kalesi kumandanlığına ve bir yıl sonra Kudüs mutasarrıflığına gönderildi. 1846'da mîr-i mîrânlık rütbesine yükseltildi. Fakat 1847'de azledilip altı aylık bir bekleme süresinin ardından rütbesiyle bağdaşmayan bir görev olan Tırnova kaymakamlığına tayin edilince istifa etti.

Tophane Müşiri Ahmed Fethi Paşa'nın himmetiyle oldukça önemli bir görev olan Belgrad muhafızlığına tayin edildiyse de bir ay gibi kısa bir süre sonunda bu görevinden alındı (1848). İki ay bekledikten sonra Tırhala mutasarrıflığına tayini çıktı. Ancak göreve başlamadan -yine Ahmed Fethi Paşa'nın yardımıyla-vezir rütbesiyle taltif edilerek Londra sefâretine gönderildi. Londra'da bulunduğu sırada Osmanlı Devleti'nin karşı karşıya geldiği Macar mültecileri sorununun çözümünde önemli rol üstlendi. Bu sırada Halep'te çıkan isyanın Mehmed Emin Paşa gibi tecrübeli bir asker

tarafından bastırılabileceği düşünüldüğünden merkeze çağrıldı ve Halep valiliğine gönderildi (1850). Burada isyanı bastırdı ve asayişi sağladı. Onu çekemeyenler tarafından Girit valiliğine tayin gerekçesiyle İstanbul'a davet edilince istifa etti. Ertesi yıl Şam civarında çıkan karışıklıkları bertaraf etmek için kendisine ihtiyaç duyulması üzerine tekrar aslî görevine çağrıldı ve Arabistan ordusu müşirliğine tayin edildi (1851). Böylece ordunun en üst rütbesine ulaşmış oldu. Ancak bütün iyi niyetine ve gayretlerine rağmen karışıklıkları önleyemeyince görevinden alındı (1853) ve birkaç ay bekledikten sonra Edirne valiliğine gönderildi. 1854 yılı başlarında cehaleti ve tedbirsizliği yüzünden Osmanlı donanmasının Sinop'ta Ruslar tarafından yakılmasına sebep olan Mahmud Paşa'nın

yerine kaptan-ı deryâlığa getirildi; dört ay bu görevde kaldı.

Mustafa Reşid Paşa'nın teklifiyle sadrazamlığa getirilen Mehmed Emin Paşa (29 Mayıs 1854), Kırım Harbi'ne karşı çıkması ve Hariciye Nâzırı Reşid Paşa ile anlaşmazlığa düşmesi yüzünden beş ay yirmi beş gün sonra görevinden alındı (23 Kasım 1854). 1855'te tekrar göreve çağrılarak Meclisi Âlî-i Tanzîmat reisi oldu. Sadrazam Âlî Paşa'nın Paris Konferansı'na katılması üzerine sadâret kaymakamlığına getirildi (1856). Aynı yıl Çar II. Aleksandr'ın cülûsunu tebrik etmek ve Rusya ile Kırım Harbi yüzünden kesilen ilişkileri tekrar başlatmak için Meclisi Tanzîmat reisliği uhdesinde olarak fevkalâde büyükelçi sıfatıyla Rusya'ya gönderildi. Rus başşehrinde çar tarafından kendisine "Karakartal" nişanının birinci rütbesi verildi. Saint Petersburg'da Osmanlı Devleti'nin dâimî büyükelçiliğini yeniden oluşturduktan ve müzakerelerde Osmanlı Devleti'nin isteklerini büyük ölçüde kabul ettirdikten sonra İstanbul'a döndü.

Mehmed Emin Paşa, yönetim kademelerindeki çekişmelerden ve özellikle Fransız taraftarı olarak İngiltere yanlısı Mustafa Reşid Paşa ile girdiği polemiklerden fazlasıyla zarar gördü. 1857 Ağustosundan itibaren iki yıl boyunca âdeta bir görevden diğerine sürgün edilerek yıpratılmaya ve zayıflatılmaya çalışıldı. Meclisi Tanzîmat reisliğinden Mecâlis-i Âliye, oradan tekrar Meclisi Tanzîmat reisliğine, oradan ikinci defa kaptan-ı deryâlığa ve tekrar Mecâlis-i Âliye'ye tayin edildi. Rakiplerinin kendisini İstanbul'dan uzaklaştırmak için büyükelçilikle Paris'e göndermeyi

düşündükleri ve bunu kendisine teklif ettikleri bir sırada ikinci defa sadârete getirildi (18 Ekim 1859). Padişah, Mehmed Emin Paşa'dan devletin içinde bulunduğu ekonomik buhranla bütçe açığı sorununu halletmesini bekliyordu. Ancak paşa, devlet memurlarının maaşını düşürmek ve rüşvetin kökünü kazımak gibi icraatlara başvurunca kendisine yönelik muhalefet arttı. Buna rağmen düşündüğü ıslahatı yapmak için kararlı ve ısrarlı bir şekilde görev yapmaktan çekinmedi. Hatta bu konuda padişahla tartışmaktan bile kaçınmayan paşanın padişahın o sırada hayatta olmayan validesini irtikâpla suçlaması altmış altı gündür yürüttüğü görevinden azledilmesine yol açtı (23 Aralık 1859). Ancak devlette işlerin iyice kötüye gitmesi, iktisadî ve siyasî buhranın kritik bir durum alması üzerine üçüncü defa sadârete getirildi (28 Mayıs 1860). Bu görevi sırasında Rumeli'de hıristiyanların zulme uğradığı yolundaki Rus iddialarını araştırmak amacıyla kurulan komisyonun müfettişliğini de uhdesine aldı. Batılılar'ın ısrarıyla başladığı teftiş görevini tamamlayarak İstanbul'a döndü. Abdülaziz'in cülûsundan (25 Haziran 1861) sonra da sadrazam olarak kaldı. Mehmed Emin Paşa, öncelikle idarî ve malî ıslahatın yapılmasına taraftar iken padişah asker tanzimi ve donanmanın ikmali işlerine öncelik vermek istiyordu. Fikirlerinin yeni padişahın görüşleriyle uyuşmaması yüzünden görevinden azledildi (7 Ağustos 1861) ve ikinci defa Edirne valiliğine gönderildi. Üç yıl kadar burada hizmet verdikten sonra Mecâlis-i Âliye'ye tayin edildi (1865). Ertesi yıl yeni kurulan Meclisi Âlî-i Hazâin'e, ardından Meclisi Ahkâm-ı Adliyye'nin başkanlığına getirildi. Bu görevi yürüttüğü sırada kendisine Murassa' Osmânî nişanı verildi. 1867'de Meclisi Vâlâ başkanlığından ayrılan paşa 9 Eylül 1871 tarihinde İstanbul'da vefat etti. Mezarı Sultan Mahmud Türbesi bahçesindedir.

Bilgili, gayretli, sadık, dürüst ve sözünü sakınmayan bir kişi olarak tanınan Mehmed Emin Paşa'nın Fransızca, İngilizce ve Rumca gibi Batı dilleri yanında Arapça da bildiği belirtilir. Devlet işlerinde ihmal ve disiplinsizliğe, ayrıca hediye kisvesi altında bile olsa rüşvet alınmasına tahammülü yoktu. Bunun yanında sert yaratılışlı, şüpheci ve sabırsız kişiliğiyle dikkati çeker. Önemli görevlerde bulunmasına rağmen servet sahibi olamamış, hatta borçlu ölmüştür. Osmanlı Devleti'ndeki iktisadî buhran ve siyasî meselelerin öncelikle idarî ve malî ıslahatlarla çözümlenebileceğine inanmış ve Fransa tecrübesini rehber edinmiştir. Bazı Batılı yazarlar onun reformcu değil tutucu bir kişi olduğunu söyler. Aslında bu kanaatin

oluşmasında onun aile hayatının rolü bulunmaktadır. Mehmed Emin Paşa, Paris'e ikinci gidişinde sonradan Melek adını alan Katolik bir dul hanımla evlenmişti. Tarihçiler Melek Hanım'ı konumunu "yarı Fransız, çeyrek Grek ve çeyrek Ermeni" menfaatleri için kullanmakta hayli ustalaşmış bir kadın olarak nitelendirmektedir. Melek Hanım, Mehmed Emin Paşa'dan boşandıktan sonra tekrar Katolikliğe dönmüş ve paşadan olma kızını da aynı yola sürüklemiştir.

Bir Kıbrıslı olarak doğduğu ada ile bağlarını koparmayan Mehmed Emin Paşa adanın kalkınması için bazı kararlar alınmasına vesile olmuştur. Bu hizmetleri arasında en önemlileri adayı özerk bir yapıya kavuşturarak Dîvân-ı Hümâyun'a bağlı bir mutasarrıflık haline getirtmesi ve tohumluk hububatın adadaki tahıl ambarlarından teminine yetki vermesidir. Ayrıca Kıbrıslı gençlerin askerliklerini adada ve valiliğe bağlı birliklerde yapmasını sağlamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, DUİT, nr. 75-1/6, lef 3; nr. 75-1/37, lef 2; nr. 75-1/64, lef 4; Sicill-i Osmânî, IV, 300-301; Cevdet, Ma'rûzât, tür.yer.; a.mlf., Tezâkir, I-III, tür.yer.; Mir'ât-ı Hakîkat (Miroğlu), s. 36, 177; Melek Hanım, Haremden Mahrem Hatıralar (trc. İsmail Yerguz), İstanbul 1996, tür.yer.; İbnülemin, Son Sadrıazamlar, I, 83-100; Enver Ziya Karal, Osmanlı Tarihi, Ankara 1947-54, V, 253; VI, tür.yer.; Mufassal Osmanlı Tarihi, İstanbul 1963, VI, 3101-3102; Danişmend, Kronoloji2, IV, tür.yer.; Reşat Kaynar, Mustafa Reşid Paşa ve Tanzimat, Ankara 1985, tür.yer.; S. L. Poole, Lord Stratford Canning'in Türkiye Anıları (trc. Can Yücel), Ankara 1988, s. 136, 144, 148, 160, 164, 165; R. H. Davison, Osmanlı İmparatorluğu'nda Reform: 1856-1876 (trc. Osman Akınhay), İstanbul 1997, I, 118-127; Abdullah Saydam, "Osmanlıların Siyasi İlticalara Bakışı ya da 1849 Macar-Leh Mültecileri Meselesi", TTK Belleten, LXI/231 (1997), s. 339-385; "Mehmed Emin Paşa, Kıbrıslı", TA, XXIII, 409.

Kemal Çiçek

MEHMED EMİN PAŞA, Yağlıkçızâde

(ö. 1183/1769)

Osmanlı sadrazamı.

Receb 1136'da (Nisan 1724) İstanbul'da Elvan Çelebi Camii civarında doğdu (Enverî Sâdullah Efendi Tarihi, vr. 69b). Babası ticaretle uğraşan, devrin önde gelen zenginlerinden yağlıkçı tüccarı Hacı Yûsuf Ağa'dır. Küçük yaşta babasının iş gezilerine katılarak Kâbe'yi ziyaret etti ve genç yaşta hacı oldu. 1157'de (1744) elçi olarak Hindistan'a gönderilen maliye tezkirecisi Trabzonlu Sâlim Mehmed Efendi'nin

maiyetinde (Şem'dânîzâde, I, 114) ticaret sebebiyle o tarafları bilen babasıyla birlikte yer aldı. Sâlim Efendi'nin yolda ölmesi üzerine elçilik görevini babası Yûsuf Ağa tamamladı. Hindistan ve Nâdir Şah idaresindeki İran arasında mevcut savaş sebebiyle altı yıl orada kalan ve Rebîülâhir 1163'te (Mart 1750) İstanbul'a dönebilen babasının yanında bulundu (a.g.e., I, 153-154; Vâsıf, II, 44). Dönüş sırasında Cidde'de Mısır'a gitmek üzere babasından ayrıldı, bindiği gemi Kızıldeniz'de battıysa da kendisi kurtuldu. Dönüşünde seyahatiyle ilgili olarak yazdığı takrirlerin beğenilmesinden ötürü Sadâret Mektûbî Kalemi'ne alındı (Enverî Sâdullah Efendi Tarihi, vr. 69a). Zengin bir ailenin mensubu olarak Sadâret Mektubî Kalemi'ne girmesi hayatının seyrini değiştiren bir tercih oldu. Hızla yüksek makamlara doğru çıktı. 10 Cemâziyelevvel 1171'de (20 Ocak 1758) Sadâret Mektûbî Kalemi başhalifesi, Safer 1175'te (Eylül 1761) sadâret mektupçusu, 22 Safer 1178'de (21 Ağustos 1764) kendisini takdir eden Sadrazam Köse Mustafa Paşa'nın tavsiyesiyle (Ahmed Resmî, Hulâsatü'l-i'tibâr, s. 22) reîsülküttâb oldu. Dokuz ay yedi gün kadar bu görevde kaldı. İyi bir eğitim görmüş olması işleri hemen kavrayarak göze girmesini sağladı. Bu sırada devrin padişahı III. Mustafa'nın dikkatini çekti ve 6 Zilhicce 1178'de (27 Mayıs 1765) vezâretle nişancılığa getirildi. Mora ve Aydın muhassıllığı da kendisine havale edildi. Bir ara on altı gün kadar

Tersane'de kaptanpaşa vekâletiyle görevlendirildi (Şem'dânîzâde, II-A, s. 95). 10 Şâban 1181'de (1 Ocak 1768) henüz daha çocuk yaşlarında olan Şah Sultan'a damad adayı olduğu ilân edildi, bu münasebetle saraya birçok kıymetli hediye sundu (a.g.e., II-A, s. 107-108), hemen ardından Halep eyaleti haslarına dahil edildi. Hiçbir hazırlık yapılmamış olarak Rusya ile savaşa kalkışılmasına taraftar olmayan Sadrazam Muhsinzâde Mehmed Paşa'nın azli ve yerine Aydın muhassılı Kayserili Hamza Paşa'nın tayini üzerine (23 Rebîülevvel 1182 / 7 Ağustos 1768) sadâret kaymakamlığına getirildi (Vâsıf, I, 214-215). Hamza Paşa'nın, 26 Cemâziyelevvel 1182'de (8 Ekim 1768) Rusya'ya ilân edilen savaşın (a.g.e., I, 319) yüküyle bunalması ve eskiden beri var olduğu ileri sürülen aklî zafiyetinin nüksetmesinden ötürü bir ay içinde azledilmesi üzerine sadrazam oldu (8 Cemâziyelâhir 1182 / 20 Ekim 1768). İhtirasla beklediği bu göreve kavuşan Mehmed Emin Paşa savaş halinin uzun sürmeyeceğini, silâhlı çatışmalara dahi gerek kalmadan Ruslar'ın kısa bir zaman içinde barışa yanaşacağını sanmakta, Rus elçisi Obreşkov ve divan tercümanı Nicolaus Drako da onu bu yönde kandırmaktaydı. Kendisinin askerî konular ve ordu sevkiyle ilgili herhangi bir bilgisi yoktu. Savaşın hedefi ve gidilecek istikamet belirlenmediği gibi ordunun takip edeceği yollar üzerinde hazır bulundurulması gereken mühimmat ve iâşe için de herhangi bir önlem alınmamıştı. Böylece ordu "sefer tasıyla geziye çıkar gibi" (Ahmed Resmî, Hulâsatü'l-i'tibâr, s. 27) yola çıktı. İsakça'ya varıldığında bu işlerin yabancısı olduğunu, sefer ahvaliyle ülfeti bulunmadığını, dolayısıyla ne yapılması gerektiğini ve hangi istikamete gidilmesi icap ettiğini sormaya başladı (Enverî Sâdullah Efendi Tarihi, vr. 13b-14a); orduyu Hantepesi ve Bender arasındaki yerlerde aylarca dolaştırıp durdu. İşlerin daha da kötü gitmesi üzerine sıhhatinin bozulup "dimağı muhtel olduğu" (Ahmed Resmî, Hulâsatü'l-i'tibâr, s. 30; Vâsıf, II, 33) gerekçesiyle birkaç defa istifaya teşebbüs etti (Enverî Sâdullah Efendi Tarihi, vr. 55a-b). Buna rağmen yerine rakip gördüğü Moldovancı Ali Paşa gibi başarı kaydeden kumandanlarla nefsaniyete düşmekten de geri durmadı. Erzak darlığı bahanesine sığınan ve Ruslar'la meydana gelen daha ilk vuruşmalarda kaçarak İstanbul'a gelen bir kısım askerin sadrazamı suçlaması İstanbul'da onun aleyhine bir hava yarattı (a.g.e., vr. 69a; Şem'dânîzâde, II-B, s. 9-10). Bunun üzerine azline karar verildi. İkinci Mîrâhor Fevzi Bey orduya gönderilerek elinden mühür alındı (9 Rebîülâhir 1183 / 12 Ağustos 1769) ve kendisine Mısır'da görev tevcih edildiği bildirilerek Edirne'ye yollandı (Enverî Sâdullah Efendi

Tarihi, vr. 55b; Vâsıf, II, 32-33). İstanbul'a kaçıp gelen askerlerin kendi gayretsizliklerini örtbas etmek için bu gibi söylentiler yaydıkları bilinmekle beraber seferin kötü gidişinin suçunu üstüne atmak ve kamuoyunda oluşan kızgınlığı gidermek amacıyla idamı kaçınılmaz görüldüğünden (Mustafa Nûri Paşa, IV, 123) Edirne'de boğularak öldürüldü (10 Cemâziyelevvel 1183 / 11 Eylül 1769). Mezarı Edirne'dedir. Mehmed Emin Paşa'nın 10 milyon akçelik muazzam servetine ve mallarına el kondu.

Mehmed Emin Paşa kaynaklara göre gayet vakur bir devlet adamıydı. Resmî işlemleri iyi bilmekle beraber zenginliğinin ve süratle yükselmesinin etkisiyle etrafına tepeden bakmaya başlamış, tevcih edilen valilikleri mütesellimler göndererek idare etmişti. Bu sebeple divan kalemlerindeki yazışma usul ve kaidelerine vâkıf olması dışında herhangi idarî bir tecrübesi yoktu. Çağdaşları onu "nev-zuhûr" olarak görmüş (Ahmed Resmî, Hulasatü'l-i'tibâr, s. 9), hatta kıskanarak "Yağlıkçıoğlu" diye aşağılamak istemiş (Şem'dânîzâde, II-B, s. 11-12), Hindistan'a yaptığı seyahatten kinaye ve kabarıp herkese tepeden bakan kendini beğenmişliğine işareten "hindi" lakabı ile de anılmıştır. Gülşen-i Hayâl adlı bir eser sahibi olan Mehmed Emin Paşa'nın (Enverî Sâdullah Efendi Tarihi, vr. 69a; Vâsıf, II, 45) Hindistan seyahatiyle ilgili risâlesi İsmet Miroğlu tarafından yayımlanmıştır (bk. bibl.). Üsküdar'daki Dedeler Mescidi'ne minber koydurmuştur (Uzunçarşılı, OT, IV/2, s. 409).

BİBLİYOGRAFYA

Ahmed Resmî, Hulâsatü'l-i'tibâr, İstanbul 1286, tür.yer.; a.mlf., Halîfetü'r-rüesâ, İstanbul 1269 → İstanbul 1992, s. 105-106, 151; Mehmed Hasîb Rûznâmesi (haz. Süleyman Göksu, yüksek lisans tezi, 1993), MÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, vr. 3a; Şem'dânîzâde, Müri't-tevârîh (Aktepe), I, 114, 153-154; II-A, s. 24, 42, 57, 77, 91, 95, 107-108, 110, 112, 114, 116, 118-126; II-B, s. 9-11, 12; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', II, 246; Enverî Sâdullah Efendi Tarihi (haz. Muharrem Saffet Çalışkan, doktora tezi, 2000), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, vr. 13b-14a, 55a-b, 68b-69b; Vâsıf, Târih, I, 214, 215, 319-320; II, 9-10, 32-34, 44-45; Şânîzâde, Târih, I, 187-189;

Mustafa Nûri Paşa, Netâyicü'l-vukūât (nşr. Mehmed Gālib Bey), İstanbul 1327, IV, 123-124; H. Friedrich von Diez, Wesentliche Betrachtungen oder Geschichte des Krieges zwischen den Osmanen und Russen in den Jahren 1768 bis 1774 von Resmi Ahmed Efendi. Aus dem türkischen übersetzt und durch Anmerkungen erläutert, Halle-Berlin 1813, tür.yer.; Hammer, GOR, IV, 556, 567, 576, 579, 593, 594; N. Jorga, Geschichte des Osmanischen Reiches, Gotha 1911, IV, 486; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, IV/1, s. 368 vd. ; IV/2, s. 405-409; Danişmend, Kronoloji2, IV, 63, 345; V, 43 vd.; Virginia Aksan, Savaşta ve Barışta Bir Osmanlı Devlet Adamı: Ahmed Resmi Efendi: 1700-1783 (trc. Özden Arıkan), İstanbul 1997, s. 132-133, 146; İsmet Miroğlu, "Hindistan Hakkında XVIII. Yüzyılda Yazılmış Küçük Bir Eser", TD, sy. 34 (1984), s. 539-554; Kemal Beydilli, "Küçük Kaynarca'dan Tanzimât'a Islâhât Düşünceleri", İlmî Araştırmalar, sy. 8, İstanbul 1999, s. 46.

Kemal Beydilli

MEHMED EMİN RAUF PAŞA

(1780-1860)

Osmanlı sadrazamı.

İstanbul'da doğdu. II. Mahmud döneminde iki, Abdülmecid devrinde üç olmak üzere toplam beş defa sadrazamlık yapmıştır. Babası çavuşbaşılık ve

nişancılık hizmetlerinde bulunan Said Efendi'dir. Sadâret Mektûbî Kalemi'nde yetişti. 1806'da serhalife, ertesi yıl sadâret mektupçusu oldu ve 1809'da bu vazifesine süvari mukabeleciliği ilâve edildi. İki yıl sonra rikâb defterdarlığına, 1814'te başdefterdarlığa (şıkk-ı evvel defterdarı) tayin edildi. 1 Nisan 1815'te Hurşid Paşa'nın azli üzerine sadârete getirildi (Şânîzâde, II, 240). 5 Ocak 1818'de devrin nüfuzlu şahsiyeti Hâlet Efendi'nin tesiriyle azledilip müsâdereye uğramaksızın Sakız adasına sürüldü. 1819'da vezâreti iade edilerek Bolu ve daha sonraları Teke ve Hamîd sancakları mutasarrıflığına, ertesi yıl maden emanetiyle birlikte Diyarbekir valiliğine tayin edildi (a.g.e., I, 206). 1821'de Şark seraskerliği rütbesiyle Erzurum valiliği kendisine verildiyse de buraya mütesellim yolladı. İran savaşı sebebiyle azledilip yerine Alâeddin Paşa gönderildi (Sahaflar Şeyhizâde Esad Efendi, s. 57). Savaş sonunda İran'la başlayan barış görüşmelerinde delege olarak bulundu (a.g.e., s. 240-241). 1824'te Kastamonu, 1827'de Halep, bir yıl sonra Kudüs sancağı ve hac emirliği ilâvesiyle Şam valiliğine getirildi. Mansûre ordusu masraflarının karşılanması için ihdas edilmiş olan ihtisab vergisinin tahsili esnasında çıkan karışıklıkları bastırmakla beraber bu olay gevşekliğine yorularak azledildi (Ağustos 1831), vezâreti tekrar kaldırılıp Bursa'ya mecburi ikamete yollandı (Lutfî, s. 685-686). Fakat aynı yıl vezâreti iade edildi, Karahisarısâhib ve Menteşe mutasarrıfı oldu. 1832'de Mısır ordusuna karşı yola çıkan Sadrazam Reşid Mehmed Paşa Konya'ya gelinceye kadar Anadolu valiliği göreviyle ordu kaymakamlığına tayin edildi. Sadrazamın Mısır kuvvetleri karşısında yenilmesi ve esir düşmesi üzerine ikinci defa sadârete getirildi (18 Şubat 1833).

Altı yıl dört ay kadar sadrazamlık görevinde kalan Mehmed Emin Rauf Paşa, II. Mahmud'un vefatının ardından azledildi. Meclisi Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliyye Reisi Koca Hüsrev Paşa, defin günü (1 Temmuz 1839) yağmur sebebiyle Köprülü Kütüphanesi'nde beklenirken sadâret mührünü sert bir şekilde ondan almış (a.g.e., s. 1071) ve ertesi gün (2 Temmuz 1839) resmen vazifeden uzaklaştırılmıştı. İkinci sadâreti esnasında 30 Mart 1838 tarihinden itibaren Dahiliye nâzırlığını da üstlenmiş olarak başvekil unvanını kullandığı bilinen Rauf Paşa (a.g.e., s. 925) azlinden sonra Meclisi Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliyye reisliğine getirildi. Bir yıl kadar sonra 8 Haziran 1840'ta Hüsrev Paşa'nın azli üzerine üçüncü defa sadrazam oldu. Bir buçuk yıl süren bu defaki görevinden 4 Aralık 1841'de alınarak yeniden Meclisi Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliyye reisliğine tayin edildi. 30 Ağustos 1842'de dördüncü defa sadrazam oldu ve 28 Eylül 1846'da görevinden azledildi. Beşinci ve son sadâreti bir ay dokuz gün sürdü (26 Ocak - 5 Mart 1852). Böylece toplam on beş yıl sadrazamlıkta bulunmuş oldu.

Rauf Paşa 28 Mayıs 1860'ta vefat etti; mezarı Eyüpsultan'dadır. Devrin kaynaklarına göre devlet imkânlarını kullanarak zenginleşmeye çalışmamış, Bebek'teki sahilhânesinden başka bir mülk edinmemiş (Abdurrahman Şeref, s. 9), bunun da masrafları saray tarafından karşılanmıştır (Mehmed Memduh Paşa, s. 7). Oğullarından Osman ve İbrâhim beyler Âmedî Kalemi'ne alınmış, diğer oğlu Mahmud Nedim Bey'e yeni ihdas edilen rütbe-i sânî nişanı verilmiştir (Lutfî, s. 1058, 1121, 1226).

İstanbul'da yetişmiş ve kalem terbiyesi görmüş, devletin iç ve dış işlerini bilen bir kişi olarak Rauf Paşa (Şânîzâde, II, 240) ilk sadâreti sırasında gayretli bir devlet adamı izlenimi vermiş, bununla birlikte perde arkasından devlet işlerini yürütmekte olan Hâlet Efendi ile kısa zamanda anlaşmazlığa düştüğünden etkili bir icraatta bulunamamıştır (Cevdet, Târih, X, 184). Hâlet Efendi onun azliyle yetinmeyip idamına çalışmışsa da II. Mahmud bunu engellemiş ve Sakız'a sürgüne göndermekle yetinmiştir (a.g.e., X, 235). Rauf Paşa ilk sadâretindeki bu olayı, azledilen sadrazamların idam edilmek üzere götürüldükleri sarayın balıkhanesine yollandığı, ancak Sultan Mahmud'un "uzun boylu ve yakışıklı simasında güzel bir görüntü veren kallâvîsine işareten" idamına izin vermediği şeklinde hikâye ederek aktarırdı (Memduh Paşa, s. 4; Abdurrahman Şeref, s. 1-2). Fakat bu hikâye muhtemelen doğru değildir. Azledilen sadrazamların deniz yoluyla sürgüne

gönderilmesinden ötürü balıkhaneye nakilleri söz konusu olmakla beraber idamlarının burada gerçekleştirildiğine dair bir örnek yoktur.

Rauf Paşa'nın diğer sadâretleri döneminde gevşeklik derecesinde, eylemsiz ve dönemin Hüsrev, Serasker Rızâ, Damad Mehmed Ali, Tophane Nâzırı Damad Fethi ve nihayet Mustafa Reşid paşalar gibi nüfuzlu şahsiyetlerinin dümen suyunda giden bir tavır ortaya koyduğu belirtilir. Sadâretleri esnasında hiçbir işe karışmadığını ifade eden Cevdet Paşa onun "bostan korkuluğu gibi" durduğundan söz eder (Tezâkir, I, 9) ve bu dönemlerde Bâbıâli "Bâbıhâlî" olarak anılır (Abdurrahman Şeref, s. 8). Sadrazam olarak böyle bir tutum içinde bulunmasını yadırgayanlara ise "kallâvî" hikâyesini hatırlatarak cevap verdiği ve gevşekliğini bu sözde hikâyenin bahanesine sığınarak izaha çalıştığı rivayet edilir. Nitekim Tanzimat'la başlayan, kendisinin üç defa daha sadârete getirildiği Abdülmecid döneminde artık ricâlin idamının söz konusu olmadığı düşünüldüğünde arkasına sığındığı böyle bir gerekçenin herhangi bir mesnedinin kalmamış olduğu anlaşılır (Mustafa Nûri Paşa, III, 123-124). İlk sadâreti Hâlet Efendi'nin entrikalarıyla etkisiz kalmakla birlikte zayıf şahsiyeti, devletin dizginlerini elinde tutan ve reformları muhalefetsizce yürütmeye çalışan II. Mahmud'a ve kendi ikbali için padişahın istediği şekilde davranan dönemin nüfuzlu şahsiyeti Hüsrev Paşa'ya uygun gelmiş olmalıdır. Yapılanlara asla karşı çıkmadığı, daha sonraki sadâretlerinde olduğu gibi en önemli meşveretlerde bile siyasî herhangi bir görüş beyanında bulunmadığı, hatta 1853'te Rus çarı tarafından gönderilen Prens Mençikof'un ağır talepleriyle ilgili olarak yapılan toplantıda bile ısrarlara rağmen ağzını açmadığı (Abdurrahman Şeref, s. 9) ve resmen azli söz konusu olmadığı halde elinden mührün zorla alınması örneğinde olduğu gibi her muameleyi sessizce kabullendiği görülmektedir. Gölgesinden korkar (Mustafa Nûri Paşa, III, 124), sorumluluktan kaçınır ve görüşlerinden ötürü birilerinin düşmanlığını çekebileceğinden endişelenirdi. Abdülmecid dönemindeki reform ve karşıtları arasında iktidar mücadelesi, bu anlamda oluşan hizipler, kendilerine karşı duracak siyasî bir şahsiyete ve haysiyete sahip birinin sadârete geçmesini uygun görmediğinden, herhangi bir hizbin yanında yer almaktan kaçınan, tarafsız, istenileni yerine getiren, devlet işlerine hariçten yön vermeye çalışanlara ses çıkarmayan bir devlet adamı olarak Rauf Paşa onlar için ideal bir sadrazam tipi oluşturmaktaydı. Belki de bu özelliğinden ötürü bir denge unsuru olarak düşünülmüş ve Tanzimat döneminde üç defa

sadârete getirilmesinde bu nitelikleri önemli rol oynamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Şânîzâde, Târih, İstanbul 1282, I, 206, 207; II, 240, 356; Sahaflar Şeyhizâde Esad Efendi, Târih (haz. Ziya Yılmazer), İstanbul 2000, s. 45, 57, 101, 240-241, 247, 388, 406; Mustafa Nûri Paşa, Netâyicü'l-vukūât (nşr. Mehmed Gālib Bey), İstanbul 1327, III, 123-124; Cevdet, Târih, X, 184, 235; a.mlf., Tezâkir, I, 9, 14, 46; II, 36, 97; IV, 18, 58; Lutfî, Târih (haz. Yücel Demirel), İstanbul 1999, s. 169, 174, 194, 212, 415, 416, 622, 659, 685-687, 714, 717, 722, 727-728, 734-737, 739-741, 925, 1012, 1054, 1058-1059, 1071, 1109, 1121, 1124-1125, 1196, 1226, 1227; Mehmed Memduh [Paşa], Esvât-ı Sudûr, İzmir 1328, s. 4-7; Abdurrahman Şeref, Târih Musâhabeleri, İstanbul 1339, s. 1-2, 5-9; Câbî Ömer Efendi, Târih (haz. Mehmet Ali Beyhan), Ankara 2003, II, 1016, 1048, 1052; Mufassal Osmanlı Tarihi, İstanbul 1963, V, 2937-2938; Danişmend, Kronoloji, s. 71, 74-76, 77-78.

Kemal Beydilli

MEHMED EMİN TOKADÎ

(ö. 1158/1745)

Nakşibendî-Müceddidî şeyhi.

1075'te (1664) Tokat'ta doğdu. Hayatı hakkındaki bilgilerin önemli bir kısmı, mensuplarından Seyyid Yahyâ'nın yazmaya başlayıp Hasib Üsküdârî'nin tamamladığı Menâkıbnâme'sine dayanmaktadır. Babası terzi Hasan Efendi, Nakşibendiyye tarikatının Urmeviyye kolunun pîri Aziz Mahmûd-ı Urmevî'nin müridiydi. Diyarbekir'de halkın büyük teveccühünü kazanan, IV. Murad'la birlikte Revan seferine katılıp padişahtan ilgi ve yakınlık gören Şeyh Urmevî sefer dönüşü idam edilince (1048/1639) Hasan Efendi Diyarbekir'den ailesiyle birlikte Tokat'a göç etmek zorunda kaldı. Gençlik dönemini Tokat'ta geçiren Mehmed Emin, 1110 (1698) yılında İstanbul'a gidip civarında hemşehrilerinin oturduğu Zeyrek'teki Pîrî Paşa Medresesi'ne yerleşti. Burada kaldığı yıllarda Şeyhülislâm Mirzazâde Şeyh Mehmed Efendi'den dinî ilimleri okudu. Yedikuleli Hâşimîzâde Seyyid Abdullah Efendi'den sülüs ve nesih yazılarını meşkederek icâzet aldı. Ta'lik ve diğer hat çeşitlerinde de üstattı (Müstakimzâde, Tuhfe, s. 400). Rûznâmçe-i evvel kesedarı Ali Efendi'nin oğluna ders vermeye başlayınca bazı devlet ricâlinin dikkatini çekti ve reîsülküttâb kalemi kâtipliğine tayin edildi. Bu görevine devam ederken Şehzadebaşı Camii'nde ve Kesedar Ali Efendi'nin kendisine ayırdığı evde bazı talebelere Hâfız-ı Şîrâzî'nin divanını okutmaya başladı. Derslerine İzzet Ali Paşa ve Yeğen Mehmed Paşa gibi devlet adamları da katıldı. Kesedar Ali Efendi 1114'te (1702) Edirne'de görevlendirildiğinde oğluna ders vermesi için onu da beraberinde götürdü. Burada tanıştığı mûsiki üstatları Buhûrîzâde Mustafa Itrî Efendi, Küçük Müezzin Mehmed Efendi ve Yahyâ Nazîm Çelebi'den mûsiki dersleri almaya başladı. Ancak birkaç ay sonra Ali Efendi'nin oğlu vefat edip kendisi boşta kalınca Kādirî Dergâhı şeyhi Mehmed Efendi ona hacca gitmesini tavsiye etti ve Mekke'de bulunan Nakşibendî-Müceddidî şeyhi Ahmed Yekdest-i Cüryânî'ye selâmını götürmesini söyledi. Mehmed Emin Tokadî İstanbul'dan deniz yoluyla Kahire'ye gitti, oradan da Hicaz'a ulaştı (Receb 1114 / Kasım 1702).

Kâbe'de kıldığı ilk sabah namazından sonra dikkatini çeken bir derviş grubunun zikir halkasına katılan Mehmed Emin bu sırada meclisin şeyhinin Ahmed Yekdest-i Cüryânî olduğunu öğrendi. Bunun üzerine ona intisap ederek üç yıl kadar yanında bulundu. 1117 (1706) yılı hac mevsiminin sonunda şeyhinin izniyle üç ay Kahire'de kalıp Ezher ulemâsı ve bölgedeki şeyhlerle görüştükten sonra İstanbul'a döndü. Şeyhinin mektubunu götürdüğü Hazinedar Kımıl Mehmed Bey'in isteği üzerine onun evinde kalmaya başlayan Mehmed Emin bu yıllarda Şehzadebaşı Camii'nde ders verdi. Halvetî şeyhi Îsâ Mahvî Efendi ve Nûreddin Sünbülî'nin sohbetlerine katıldı.

Kımıl Mehmed Bey 1122'de (1710) mîrimîranlık göreviyle Habeşistan'a, ardından Kudüs valiliğine tayin edildiğinde kâtip olarak onun yanında bulundu. Kımıl Mehmed Bey'in görevi dolayısıyla Mekke'ye gittiklerinde Medine'ye uğrayıp şeyhinin daha önce bildirdiği üzere halifelerinden Abdürrahîm-i Buhârî ile buluşup kendisinden Nakşibendî-Müceddidî hilâfeti aldı. Dârüssaâde Ağası Hacı Beşir Ağa ile bu sırada tanışıp dostluk kurdu. Kımıl Mehmed Bey'in İstanbul'a çağrıldığı 1129 (1717) yılına kadar Mekke'de kalan Mehmed Emin Tokadî bu dönemde muhaddis Ahmed b. Muhammed en-Nahlî'den hadis icâzeti aldı. İstanbul'da önce Dârüssaâde ağalığına tayin edilen, ardından rûznâmçe-i evvel olan Kımıl Mehmed Bey'in maiyetinde görev yapmaya devam eden Mehmed Emin onun vefatından sonra evlendi (1132/1719-20). Bir süre Eyüp Sultan Türbesi'nde türbedarlık yaptı. İrşad faaliyetini uzun yıllar bir tekke şeyhi olmadan sürdürdü. Şeyhülislâm Mustafa Efendi, 1156'da (1743) Ayvansaray'daki Emîr Buhârî Tekkesi'nin şeyhi, Tokadî'nin pîrdaşı Kırımlı Ahmed Efendi vefat edince bu tekkenin şeyhliğini ona teklif etti. Bu teklifi tekkede ikamet etmemek şartıyla kabul eden Mehmed Emin, iki yıl kadar tekke şeyhliği yaptıktan sonra 15 Şâban 1158 (12 Eylül 1745) tarihinde vefat etti ve Zeyrek'te Pîrî Paşa (Soğukkuyu) Camii Kabristanı'na defnedildi. Kâtibzâde Mehmed Refî tarafından ta'lik hatla yazılı mezar kitâbesinde müridlerinden Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin Efendi'nin şu tarih beyti bulunmaktadır: "Peyk-i vahdet sırr-ı pâkinden okur târîhini / Oldu lâhûta revan Allah deyip rûh-ı Emîn."

İmâm-ı Rabbânî'nin Mektûbât'ının Müstakimzâde tarafından Türkçe'ye

tercümesini sağlayan Mehmed Emin, İstanbul Nakşibendî-Müceddidîliği'nin XVIII. yüzyıldaki en önemli temsilcisidir. Tekke şeyhliğine pek rağbet etmemesi, tekke şeyhi olduktan sonra tekke geleneklerinin bir kısmını gösteriş olacağı gerekçesiyle terketmesi, bu anlayışın bir tarikat ilkesi olduğu Bayramî-Melâmîliği'ne mensup La'lîzâde Abdülbâki Efendi'nin sohbetlerine devam etmesi (Müstakimzâde, Risâle-i Melâmiyye-i Şüttâriyye, vr. 75a), Nakşibendî-Müceddidîliği'nin kesinlikle karşı olduğu devran hakkında Sıyânet-i Dervîşân adlı bir risâle yazarak bu uygulamayı savunması onun Nakşibendî-Müceddidî şeyhleri arasında özgün bir yer edinmesini sağlamıştır.

Eserleri. "Emîn" veya "Ârifî" mahlasıyla manzumeler yazan Mehmed Emin Tokadî'nin çoğu Nakşibendiyye tarikatına dair küçük risâlelerden ibaret eserlerinin bazıları şunlardır: İrşâdü's-sâlikîn (Süleymaniye Ktp., Dârülmesnevi, nr. 169; Düğümlü Baba, nr. 220); Risâle fî sülûki'ṭ-ṭarîḳati'n-Naḳşibendiyye (Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 248; TSMK, Hazine, nr. 1734); Tuhfetü't-tullâb li-hediyyeti'l-ahbâb (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3482); Sıyânet-i Dervîşân der Bahs-i Deverân-ı Sûfiyyân (Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, Şer'iyye, nr. 832; İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 1431); Şerh-i Kelimât-ı Hâcegân (Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, Şer'iyye, nr. 832); Risâle-i Rûhiyye (Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 4344/9); Silsile-i Hâcegân-ı Tarîkat-ı Nakşibendiyye (İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 778); Vasiyyetnâme (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3430); Risâle-i Suâlât ve Cevâbât (Süleymaniye Ktp.,

Hacı Mahmud Efendi, nr. 3100); Risâle-i Tevhîd-i Bârî (İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 1160); Risâletü'l-ḳalb (Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, nr. 832; Süleymaniye Ktp., İzmir, nr. 836).

Mehmed Emin ayrıca İbnü'l-Cezerî'nin kıraat ilmine dair Muḳaddime'sini (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 3805), Ubeydullah Ahrâr'ın Risâle-i Vâlidiyye'sini (Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, Şer'iyye, nr. 832) ve muhtemelen Gazzâlî'nin İḥyâʾü ʿulûmi'd-dîn'inden bir parça olan Emânetullāh risâlesini (İstanbul 1264) Türkçe'ye çevirmiştir. Manzumelerinin çoğu, risâlelerinin önemli bir kısmını ihtiva eden Millet Kütüphanesi'ndeki mecmuanın içinde yer almaktadır (Ali Emîrî Efendi,

Şer‘iyye, nr. 882).

BİBLİYOGRAFYA

Hasîb Üsküdârî, Menâkıb-ı Şeyh Mehmed Emin Tokadî, Millet Ktp., Ali Emîrî, Şer‘iyye, nr. 1103; Ayvansarâyî, Hadîkatü’l-cevâmî‘, s. 45-47; Müstakimzâde, Tuhfe, s. 400; a.mlf., Risâle-i Melâmiyye-i Şüttâriyye, İÜ Ktp., İbnülemin, nr. 3357, vr. 75a; a.mlf., Mektûbât Tercümesi, İstanbul 1277, I, 19-23; Sicill-i Osmânî, I, 405; Osmanlı Müellifleri, I, 36-37; Ali Emîrî, Tezkire-i Şuarâ-yı Âmid, İstanbul 1328, I, 98-112; a.mlf., Şeyh Emîn-i Tokadî Hazretlerinin Tercüme-i Hâli, İstanbul 1950; Hüseyin Vassâf, Sefîne, II, 36-44; Mehmet Akkuş, “Mehmed Emin-i Tokadî’nin Hayatı ve Eserleri”, Türk Tarihinde ve Türk Kültüründe Tokat Sempozyumu (2-6 Temmuz 1986), Ankara 1987, s. 521-536; a.mlf., “Mehmed Emin-i Tokadî ve Menâkıbnâme’si”, İlim ve Sanat, sy. 11, İstanbul 1987, s. 81-83; Halil İbrahim Şimşek, Mehmed Emin-i Tokâdî’nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri (yüksek lisans tezi, 1996), Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; a.mlf., XVIII. Yüzyıl Osmanlı Tasavvufunda Müceddidiyye Hareketi (doktora tezi, 2002), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 127-167; a.mlf., “İki Nakşibendî Müceddidinin Deveran Savunması: Mehmed Emin-i Tokâdî (ö. 1745) ve Müstakimzâde Süleyman Sadeddin (ö. 1788) Örneği”, Tasavvuf, sy. 10, Ankara 2003, s. 282-298; Necdet Tosun, Bahâeddin Nakşbend: Hayatı, Görüşleri, Tarikatı, İstanbul 2002, s. 280.

Halil İbrahim Şimşek

MEHMED EMİN VAHÎD PAŞA

(ö. 1828)

Osmanlı devlet adamı ve sefiri.

Kilisli olup doğum tarihi belli değildir. Bazı kaynaklarda babasının Kilisli bir Nusayrî olduğu belirtilir. Kütahya'da kurduğu kütüphanenin 1226 (1811) tarihli vakfiyesinde babasının Ali Ağa oğlu Osman Efendi olduğu açıkça kaydedilmiştir (Kütahya Vahîd Paşa Ktp., Yazma, nr. 1230). Muhtemelen küçük yaşta iken babasının ölümü üzerine annesiyle İstanbul'a geldi. Annesi bir baltacıyla evlendiğinden kendisi "Şehrî" (İstanbullu) diye anıldı. Eğitim gördükten sonra önce Maliye Kalemi'ne girdi. Zecriye Muhassılı ve Galata Voyvodası Topal Halil Efendi'nin himayesini gördü. Zecriye başkâtibi ve muhassılı oldu. Aralık 1806'da mevkufatçı olarak elçilikle Fransa'ya gönderildi. İki defa Napolyon ile görüştü. Siyasî bir başarı kazanamadı. Sefâreti Aralık 1807 sonuna kadar sürdü. Elçilik göreviyle ilgili bir sefâretnâme hazırlayarak saraya sundu. Fransa dönüşü defter eminliğine tayin edildi. Haziran 1809'da reîsülküttâb vekili oldu. 6 Ekim 1809'dan itibaren Kütahya'da mecburi ikamete tâbi tutuldu ve bir buçuk yıl sonra serbest bırakıldı. 1811'de Tophane nazırlığı, Ekim 1812'de Tersane eminliği görevlerine tayin edildi. İki sene sonra Tekelioğulları'nın bıraktığı mirasa devlet adına el koymakla vazifelendirildi. 20 Eylül 1814'te kendisine vezirlik rütbesi verildi. Önce Teke-Hamîd, 1816'da Hanya mutasarrıfı oldu. 1820'de vezirlik rütbesi kaldırılıp Sakız adasında oturmaya mecbur tutuldu. Ocak 1821'de vezirlik rütbesi iade edilerek Sakız adasına muhafız tayin edildi. 1821 Sakız adası olayları sırasında Mahrukî Ali Paşa'ya gereken yardımı yapmamakla suçlandı. Bir süre sonra görevinden istifa etti. Urla'da otururken vezirliği tekrar kaldırılıp Alâiye'ye sürüldü. 16 Temmuz 1824'te vezirliği iade edilip Halep valiliğine gönderildi. 1827'de ihmalkârlık gösterdiği ileri sürülerek vezirlik rütbesi alındı ve Konya'ya sürüldü. Ardından Bursa'ya nakledildi. Aynı yıl vezirliği dördüncü defa iade edilip İstanbul muhafızı tayin edildi. 1828'de Bosna valiliğine gönderildi. Bu göreve giderken 2 Safer 1244'te (14 Ağustos 1828) Çanakkale'de vefat etti ve Geyikli köyüne gömüldü.

Kaynaklarda geçimsiz, fazla gururlu, bencil ve cimri olduğu belirtilen Mehmed Emin Vahîd Paşa'nın 4000 kese civarında para biriktirdiği rivayet edilir. İki hanımından başka vârisi yoktu. Ayvansaray'da annesinin yalısında oturduğundan "Çingene Vahîd" lakabı ile anılmıştı.

Kütahya'da kurduğu, varlığını günümüzde de sürdüren kütüphaneyi, bir buçuk yıl sürgün kaldığı bu şehirde talebenin ve ulemânın kitap bulmaktaki sıkıntısını gördükten sonra yaptırdığı belirtilir. Tophâne-i Âmire nâzırı iken kütüphanenin 19 Zilkade 1226 (5 Aralık 1811: tescili 21 Şevval 1228 / 17 Ekim 1813) tarihli vakfiyenâmesini düzenlemiştir. Yıldırım Bayezid Camii bitişiğindeki kütüphaneye zengin vakıflar tahsis etmiştir. Kütüphanenin çeşitli hizmetleri ve bakımı için kendi malından 12.000 esedî kuruş ayırmış, Gümüş nahiyesi Atine köyü Kar deresinde bir su değirmeninin (tescil belgesinde Gökçimen mahallesinde Söğütlü değirmen) gelirini de vakfetmiştir.

Eserleri. Mehmed Emin Vahîd Paşa'nın Sefaretnâme-i Fransa adlı eseri (İstanbul 1283) Türkçe ve yabancı dillerde birkaç defa basılmış olup burada XIX. yüzyıl başlangıcında bir Osmanlı devlet adamı ve aydınının güzergâhında gördüğü Polonya, Macaristan, Avusturya ve Fransa şehirlerinin, köylerinin, limanlarının anlatımına da yer verilmiştir. İfadesi sade ve açıktır. Siyasî meselelerde Fransız devlet adamlarının kendisini oyalamış olmasından duyduğu kuşkuyu dile getirir. Bunun dışında Vahîd Paşa'nın Minhâc-ı Rumât adlı okçuluk sanatıyla ilgili basılmamış bir eseri (Flügel, II, 480) ve İngiltere'nin İstanbul elçisi Robert Adair ile kendisi arasında 1223'te (1809) Çanakkale'de akdedilen İngiliz-Türk barışı hakkında Risâle-i Vahîd Efendi başlıklı bir risâlesi (Flügel, II, 320) bilinmektedir. 1822 yılı Sakız adası olaylarına dair Vak'a-i Sakız (Târîh-i Vak'a-i Cezîre-i Sakız) adlı anonim eserin (İstanbul 1290), o sırada Sakız muhafızı bulunduğu için bir müdâfaanâme niteliği taşıması dolayısıyla ona ait olması muhtemeldir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, HH, nr. 25593, 31502, 38587/A, 38834, 40198; BA, Tahvil Defteri, nr. 10, s. 55; Kütahya Vahîd Paşa Ktp., Yazma, nr. 1230; Zinkeisen,

Geschichte, VII, 536, 594-613; Flügel, Handschriften, II, 320, 480; Cevdet, Târih, VIII, 228; IX, 76, 122, 183; Sicill-i Osmânî, IV, 605; Babinger, GOW, s. 377-378; Osmanlı Müellifleri, III, 160; Faik Reşit Unat, Osmanlı Sefirleri ve Sefâretnâmeleri, Ankara 1968, s. 201-203; Azmi Süslü, "Sefaretnâme de Seyyid Mehmed Emin Vahîd Efendi", TTK Belleten, L/196 (1986), s. 127-167; Yavuz Ercan, "Seyyid Mehmed Emin Vahid Efendi'nin Fransa Sefaretnâmesi", AÜ Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi: OTAM, sy. 2, Ankara 1991, s. 73-125.

Atilla Çetin

MEHMED ENVERÎ, Hocazâde

(ö. 1106/1695)

Hattat, Türk dinî eserler bestekârı ve şair.

İstanbul’da doğdu. İyi bir öğrenim gördü, Hocazâde diye meşhur oldu; Karakız lakabıyla da tanınır. Hattat Suyolcuzâde Mustafa Efendi’den nesih ve sülüs yazıda icâzetnâme aldı. Daha sonra Fîruz Ağa Camii Mektebi’nde yazı hocalığı yaptı. Bu arada Sultan Ahmed Camii başmüezzinliğinde bulundu. Kaynaklarda Sultan II. Mustafa’nın zaman zaman Mehmed Enverî’den yazı meşkettiği ve onun yazı yazmasını seyretmekten hoşlandığı ifade edilmektedir. Mehmed Enverî’nin kırk adet Kur’ân-ı Kerîm, çok sayıda delâil ve en‘âm-ı şerif yazdığını Müstakimzâde bildirmektedir (Tuhfe, s. 479). Ayrıca Selim Giray’ın isteği üzerine bir mushaf yazmış ve kendisine bunun karşılığında verilen hediyeyi hac yolunda harcamış, hac dönüşü Medine yakınlarında vefat etmiştir. Müstakimzâde vefatına, “Muallim kıla Hâcezâde’yi Allah me’vâya” mısraını tarih düşürmüştür (a.g.e., s. 480).

Nakşibendî tarikatına mensup olan Mehmed Enverî hattatlığının yanı sıra dinî ve din dışı sahada şiirler yazıp dinî besteler yapmıştır. Şiirlerinde “Enverî” mahlasını kullanmış, ancak bugüne kadar divanına rastlanmamıştır. Güfteleri bestelenen Mehmed Enverî’nin bestelerine bazı el yazması güfte mecmualarında rastlanmaktaysa da günümüze ulaşan bir eseri bulunmamaktadır. XVIII. yüzyıla ait bir mecmuada Lutfî’nin bir na‘tını hüseynîaşiran makamında bestelediği bildirilmekte (Soydaş, s. 94), XIX. yüzyılda derlenmiş dinî eserlere ait başka bir mecmuada ise aynı güfteyi hüseynî makamında bestelediği belirtilmektedir (Ural, s. 92). Müstakimzâde’nin Mecmûa-i İlâhiyyât adlı güfte mecmuasında Mehmed Enverî’nin bir na‘tının Tîznâm (Niznâm) Yûsuf Çelebi tarafından dügâh makamında bestelendiği kaydedilmektedir (Sağman, s. 313). Sadettin Nüzhet Ergun’un Türk Şairleri adlı eserinde şiirlerine örnek olarak iki kısa murabbaına yer verilmiştir (III, 1299).

BİBLİYOGRAFYA

Müstakimzâde, Tuhfe, s. 479-480; Sadettin Nüzhet Ergun, Türk Musikisi Antolojisi, İstanbul 1942, I, 50-51, 88, 273; a.mlf., Türk Şairleri, İstanbul 1945, III, 1299-1300; Şerafettin Ural, XIX. Yüzyıla Ait Bir Yazmada Dinî Mûsikî Güfteleri (yüksek lisans tezi, 1993), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 18, 24, 92; Avni Erdemir, Anadolu Sahası Musikişinas Divan Şairleri, Ankara 1999, s. 138-139; Necdet Yılmaz, Osmanlı Toplumunda Tasavvuf, İstanbul 2001, s. 389, 466, 530; Şengül Sağman, Müstakimzâde'nin "Mecmûa-i İlâhiyyât" Adlı Güfte Mecmuası (yüksek lisans tezi, 2001), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 37, 313, 659; M. Emin Soydaş, XVIII. Yüzyıla Ait Bir Elyazması Mecmuada Dinî Mûsikî Güfteleri (yüksek lisans tezi, 2001), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 41, 64, 94, 122; "Enverî Mehmed (Karakız)", TDEA, III, 53; Öztuna, BTMA, I, 259.

Hasan Aksoy

MEHMED ESAD DEDE

(1843-1911)

Mevlevî şeyhi, mesnevîhan.

Selânik'te Kadı Abdullah Efendi mahallesinde doğdu. Hayatı hakkındaki bilgiler geniş ölçüde Hüseyin Vassâf'ın Es'adnâme adlı eserine dayanmaktadır. Selânik eşrafından Receb Efendi ile Hânuş Hanım'ın oğlu olan Esad Dede'nin biri kendinden küçük üç kardeşi manifatura ticaretiyle meşguldü. Kurdukları şirket Selânik, Manchester ve İstanbul'da büyük itibar kazanmıştı. Kardeşlerinin teşvik ve desteğini gören Esad Dede ilk öğrenimini Selânik'te bir hocanın yanında yaptı. On altı yaşında iken Selânik Maliye Kalemi'nde stajyer memur olarak çalışmaya başladı. Bu sırada tasavvufa yönelerek Bedevî şeyhi Osman Efendi'ye intisap etti. 1863'te İstanbul'a gidip Fatih'te uzun yıllar ikamet edeceği Çayırlı Medresesi'ne yerleşti. Hoca Şevket Efendi ve müderris Gelibolulu Âdil Efendi'den dinî ilimleri tahsil ederek icâzetnâme aldı. Şeyh Temîmî ve Hoca Abdülkerim Efendi gibi simalardan da istifade etti. Bu yıllarda Yenikapı Mevlevîhânesi şeyhi Osman Selâhaddin Dede'ye intisap etti, ondan Meṡnevî ve Fuṣûṣü'l-ḥikem okudu. Tunuslu Mustafa Efendi'nin el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye derslerine devam etti.

Eskişehir Mevlevîhânesi şeyhi Hasan Hüsnü Dede'den hilâfet ve mesnevîhanlık icâzeti alan Esad Dede, Dâvut Paşa ve Aksaray'da Mahmûdiyye rüşdiyelerinde ve Numûne-i Terakkî Mektebi'nde Farsça hocalığı yapmaya başladı. 1893'te hacca gitti. Hacdan sonra bir süre Harem-i şerîfte ders okutup Temmuz 1894'te İstanbul'a döndü. Aynı yıl müridi Tâhirülmevlevî'nin (Tahir Olgun) talebi üzerine onunla birlikte tekrar hacca gitti. Bu sırada Meṡnevî şârihi İmâdullah Tehânevî'den Çiştiyye, Mekke'de Süleymaniyye Medresesi müderrisi İsmâil Nevvâb-ı Hindî'den İdrîsiyye, Tunuslu Mustafa Efendi'den Şâzeliyye tarikatı icâzetleri aldı. 2 Ramazan 1317 (4 Ocak 1900) tarihli gazetelerde Hicaz'da vefat ettiğine dair haberler çıkması üzerine Tercümân-ı Hakîkat'e bir mektup göndererek bu haberleri yalanlamasından onun İstanbul'a bu

tarihten sonra döndüğü anlaşılmaktadır.

Hastalığı sebebiyle mektep hocalığından emekliye ayrılması üzerine bazı mescidlerde Mes̱nevî, Fuṣûṣü'l-ḥikem ve Gülşen-i Râz gibi klasik tasavvuf eserlerini okutan Esad Dede, hasta olmasına rağmen son zamanlarına kadar ramazan aylarında ve cuma günleri Fâtih Camii'nde Mes̱nevî okutmaya, Çayırlı Medresesi'ndeki hücresinde bazı öğrencilerine özel ders vermeye devam etti. Vefatından iki yıl önce Kasımpaşa Mevlevîhânesi mesnevîhanlığına tayin edilince gençliğinden beri ikamet ettiği Çayırlı Medresesi'nden ayrılıp mevlevîhâneye yerleşti. Selânik'te bulunduğu sırada evlenip kısa bir süre sonra boşanan ve bir daha evlenmeyen Esad Dede 13 Şâban 1329 (9 Ağustos 1911) tarihinde vefat etti ve mevlevîhâneye defnedildi. Mevlevîhânenin yıkılarak mektep yapılması üzerine kabri Fatih'teki Tâhir Ağa Tekkesi'ne nakledildi.

Devrin birçok tanınmış simasına hocalık yapan Esad Dede mesnevî şârihleri Ahmed Avni Konuk ve Tâhirülmevlevî'nin mürşididir. Tâhirülmevlevî onun öğrencilerine bildiklerini esirgemeden öğretmelerini vasiyet ettiğini, sokakta ayak üzeri sorulan bir soruya bile uzun uzun cevap verdiğini söyler. Bazı Mevlevîler'in Esad Dede'yi kutub olarak tanıdıkları kaydedilmektedir (Gölpınarlı, s. 36). Esad Dede 1000 kadar kitabını Beyazıt Devlet Kütüphanesi'ne bağışlamış, diğer kitapları Yenikapı Mevlevîhânesi'ndeki yangında yok olmuş, artakalanları da vefatından sonra Sahaflar Çarşısı'nda satılmıştır.

Hüseyin Vassaf, Es'adnâme adlı eserinde Mehmed Esad Dede'yle ilgili bilgileri

ve elde edebildiği şiirlerini toplamıştır. Eserde devrin tanınmış Mevlevîler'i Hulûsîzâde Osman Nûri, Şeyh Seyfeddin Efendi, Ahmed Remzi Dede (Akyürek), Mehmed Ziyâ Efendi, Âdil Abdurrahman Efendi, Abdülbâki Dede (Baykara), Seyyid Hâfız Tahsin Efendi, Ahmet Avni (Konuk) ve Mehmed Cemal Bey'in şeyhe dair Hüseyin Vassaf Bey'e yazdıkları mektuplar da yer almaktadır.

Eserleri. Mehmed Esad Dede, Hindistanlı mutasavvıf İmdâdullah Tehânevî'nin Żiyâʾü'l-ḳulûb'unu (Konya Mevlânâ Müzesi Ktp., nr. 4521;

İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 105) ve Abdurrahman-ı Câmî'nin Risâle-i Ṭarîḳ-i Ḫâcegân'ını Türkçe'ye çevirmiş, Meṡnevî'nin ilk 360 beytini (Mevlânâ Müzesi Ktp., nr. 5792, 5793) ve İbnü'l-Fârız'ın Ḳaṣîdetü't-tâʾiyye'sinin ilk beyitlerini, Ebû Saîd-i Ebü'l-Hayr'ın ve Abdurrahman-ı Câmî'nin bazı rubâîlerini şerhetmiştir. Ayrıca tarikat âdâbına ve kıyamete dair iki risâlesi, "Görünen cümle eş-yâdan Hudâ'dır / Sakın sanma O'nu senden cüdâdır" matlaıyla başlayan 294 beyitlik bir manzumesi, Hüseyin Vassaf tarafından derlenen, bir divançe oluşturabilecek kadar şiiri ve Nümûne-i Kavâid (İstanbul 1308) adlı bir kitabı bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Hüseyin Vassâf, Es'adnâme, Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 2098; İbnülemin, Son Asır Türk Şairleri, s. 326-329; Abdülbaki Gölpınarlı, Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik (İstanbul 1953), İstanbul 1983, s. 36; Necati Elgin, "Mesnevihân Mehmed Es'ad Dede", Mevlânâ Güldestesi, Konya 1965, s. 65-71; A. Atilla Şentürk, Tahir'ülMevlevî Hayatı ve Eserleri, İstanbul 1991, s. 4, 7-12, 24, 36, 37, 92; Tâhirülmevlevî, "Es'ad Dede Efendi'ye Dair Bazı Hâtırat", Mahfil, III/35, İstanbul 1342, s. 171-172; III/36, s. 184; IV/39 (1342), s. 49-50; IV/41, s. 89-90; IV/45, s. 163-165; IV/46, s. 183-184; V/ 50 (1342), s. 30-31; V/54 (1343), s. 108-109; V/58, s. 186-188; V/59, s. 217-220; Mustafa Tatcı, "Kendi Kaleminden Hüseyin Vassaf Bey ve Eseri: İncilâ-yı Mir'ât-ı Hakîkat", Yedi İklim, X/71, İstanbul 1996, s. 54-64.

Mustafa Tatcı - Cemal Kurnaz

MEHMED ESAD EFENDİ

(1847-1918)

Osmanlı şeyhülislâmı.

İstanbul Şehzadebaşı'nda Emin Nûreddin mahallesinde doğdu. Huzur dersleri mukarrirlerinden Ahıskalı Nûman Efendi'nin oğludur. Şehzade Camii birinci imamı Hâfız Emin Efendi'den Kur'ân-ı Kerîm okuyarak 1856'da hâfız oldu. Yazı dersi yanında Arapça ve Farsça öğrenmeye başladı. 1862'de Süleymaniye Camii'nde eski fetva emini Hacı Mehmed Nûri Efendi'nin derslerine devam etti. 1863'te ibtidâ-i hâric, 1869'da hareketi hâric, iki yıl sonra ibtidâ-i dâhil, 1872'de hareketi dâhil derecelerine ulaştı. Mayıs 1873'te icâzet aldı. Ruûsu 1874'te mûsıle-i Sahn derecesine yükseltildi. Aynı yıl Süleymaniye Camii'nde ders okutmaya başladı, ilk icâzeti 1890 yılında verdi.

1865'te 50 kuruş müderrislik maaşı alan Mehmed Esad Efendi 1876'da fetvahâneye girdi. Bir yıl sonra Sahn, 1879'da ibtidâ-i altmışlı, aynı yıl içinde mûsıle-i Süleymâniyye derecelerine ulaştı; 1880'de İ'lâmât-ı Şer'iyye mümeyyizliği ikinci muavinliğine getirildi. Bu yılın ramazan ayında huzur dersleri muhataplığı ile ödüllendirildi. 1881'de ruûsu hâmise-i Süleymâniyye derecesine yükseltildi. 1885'te birinci muavinliğe terfi etti. 1891'de İ'lâmât-ı Şer'iyye mümeyyizi oldu. Bir süre 3895 kuruş maaşla Trabzon mevleviyetine nâil olduysa da 1894'te tekrar "tarîk" maaşına döndü. 1891'de mahreç pâyesini aldı. 1892'de İ'lâmât-ı Şer'iyye mümeyyizliğine ilâveten Meclisi İntihâb-ı Hükkâmü'ş-şer' üyeliğine getirildi ve bu görevde on yedi yıl kaldı. 1893'te bilâd-ı hamse, 1895'te Haremeyn ve 1896'da İstanbul pâyesiyle taltif edildi. 1898'de Anadolu kazaskerliği pâyelerine ulaştı. 1896 yılında Defteri Hâkānî Nezâreti şer'iyye memurluğuna nakledilen Mehmed Esad Efendi dört ay sonra İ'lâmât-ı Şer'iyye mümeyyizliğiyle görevlendirildi. 1908'de Meclisi Tetkîkāt-ı Şer'iyye reisi, bir yıl sonra 10.000 kuruş maaşla fetva emini oldu. Yaş haddini doldurduğu halde Meclisi Vükelâ kararıyla vazifeye devamı sağlandı.

24 Ocak 1913’te Mahmud Şevket Paşa kabinesinde şeyhülislâmlığa getirildi. Mahmud Şevket Paşa’nın suikasta uğraması ve kabinenin düşmesi üzerine 11 Haziran 1913 tarihinde görevinden ayrıldı. Hemen ardından kurulan Said Halim Paşa hükümetinde de yine şeyhülislâm olarak kabineye girdi (12 Haziran 1913). 15 Mart 1914’te istifa ederek ayrıldı (Takvîm-i Vekāyi‘, nr. 1759; İkdam Gazetesi, nr. 6030). Şeyhülislâmlığı toplam bir yıl iki ay kadar sürmüştür (İlmiyye Salnâmesi’nde tayin tarihi yanlıştır).

1880-1891 yılları arasında bulunduğu huzur dersleri muhataplığı esnasında kendisine dördüncü rütbeden Mecîdî ve Osmanlı nişanları verildi. 1895’te üçüncü ve 1897’de birinci rütbeden Mecîdî nişanı aldı, 1895’te gümüş imtiyaz madalyası ile taltif edildi. Arapça ve Farsça bilen Mehmed Esad Efendi İstanbul’da vefat etti.

BİBLİYOGRAFYA

İstanbul Şer‘iyye Sicilleri Arşivi, Dosya nr. 521; BA, Sadrazamlar Dosyası, nr. 60, 62; İlmiyye Salnâmesi, s. 633-635; Danişmend, Kronoloji2, V, 161; Sadık Albayrak, Son Devir Osmanlı Uleması, İstanbul 1980, III, 205-206; Takvîm-i Vekāyi‘, nr. 1353, 1759; İkdam Gazetesi, nr. 6030.

Mehmet İpşirli

MEHMED ESAD PAŞA

(bk. SAFFET MEHMED ESAD PAŞA).

MEHMED FEHMÎ, Bağdatlı

(bk. BAĞDATLI MEHMED FEHMÎ).

MEHMED FEHMİ EFENDİ

(bk. FEHMÎ).

MEHMED FEVZİ EFENDİ

(bk. FEVZİ EFENDİ, Edirne Müftüsü).

MEHMED FİKRİ

(1908-1941)

Bulgaristanlı şair ve yazar.

10 Kasım 1908’de Bulgaristan’ın Osmanpazarı (Omurtag) kasabasında doğdu. İbtidâiye ve rüşdiye tahsilini kasabasında tamamlamasının ardından ailesinin geçim sıkıntısı sebebiyle bir süre çevre köylerde öğretmenlik yaptı. Daha sonra öğrenimine Edirne Öğretmen Okulu’nda devam etmek üzere iki defa Türkiye’ye gitti. Ancak ilkinde kayıt dönemine yetişemediği, ikincisinde imtihanı kazanmasına rağmen hastalandığı için geri dönmek zorunda kaldı. Bunun üzerine 1928’de Bulgaristan müslümanlarının en önemli dinî eğitim kurumu olan Medresetü’n-nüvvâb’ın tâlî kısmına girerek ikinci sınıftan öğrenime başlayan Mehmed Fikri medresede baş gösteren öğrenci ayaklanmalarında etkin rol oynadı, bazı hocaların ders vermesini engellemek amacıyla 1930-1931 öğretim yılında düzenlenen boykota liderlik etti. 1932’de aynı medresenin âlî kısmına devam etmeye başladı. Fakat bir kısım hocaları derslere katılmasına karşı çıkınca arkadaşlarının eğitimine engel olmamak için okuldan ayrıldı. Bazı Medresetü’n-nüvvâb mezunları gibi Mısır’a gidip tahsilini Câmiu’l-Ezher’de sürdürmek istediyse de bu arzusunu gerçekleştiremedi. Gazzâlî’nin İḥyâʾü ʿulûmi’d-dîn’i başta olmak üzere temel eserleri okuyarak kendini yetiştirmeye çalıştı. Bu dönemde verdiği vaaz ve konferanslar halk arasında tanınmasını sağladı. Ayrıca Medeniyet gazetesinde yazarlığa da bu esnada başladı.

Mehmed Fikri’nin Filibe Murâdiye Camii’ndeki bir vaazı sırasında kendisini cami dışından dinleyen bir rahibe ile giriştiği ilmî tartışmalar rahibenin İslâmiyet’i benimsemesine vesile oldu. Fikriye adını alan bu hanımla evlenmek istediyse de resmî makamlar buna izin vermedi. Medeniyet gazetesi başmuharrirliğine getirilen Mehmed Fikri, başmüftülük makamı aracılığı ile Hariciye ve Mezâhib Nezâreti’ne evlilik için tekrar başvurduysa da yine bir sonuç alamadı; ayrıca Medeniyet’in başmuharrirliğinden uzaklaştırılıp Berkovista kasabasına imam tayin edildi. Gazetede yazması da yasaklandığından yazılarını imzasız veya takma

adlarla kaleme almak zorunda kaldı. Bu yazılarında ulemâya ve eğitim sistemine yönelttiği yoğun eleştiriler dönemin başmüftüsü Hüseyin Hüsnü gibi pek çok kimse ile arasının açılmasına sebep oldu. Bir yıllık sürgün hayatının ardından başmüftülüğün evlenme izni için yaptığı ısrarlı taleplerine Bulgar yetkilileri tarafından olumlu cevap verilince Eylül 1939'da Fikriye Hanım ile evlendi. Mehmed Fikri bu süreçte çektiği sıkıntılar dolayısıyla rahatsızlandı ve 23 Haziran 1941'de Sofya'da vefat etti, Sofya Merkez Mezarlığı'na defnedildi. Eşi Fikriye Hanım 1950'li yıllarda kızı ile birlikte Türkiye'ye yerleşti.

Mehmed Fikri, 6 Eylül 1936 tarihinde Bosna-Hersek müslümanlarının kurduğu Gayret Cemiyeti'nin Saraybosna'daki açılış merasimine Bulgaristan müslümanlarını temsilen gönderilen on üç kişilik heyette Filibe vâizi olarak yer aldı. Burada Dîn-i İslâm Müdâfileri Cem'iyyet-i İttihâdiyyesi adına yaptığı konuşmalar bölge müslümanları tarafından tanınmasını sağladı. Mehmed Âkif Ersoy hayranlığında birleşmeleri sebebiyle Üsküplü şair Fettah Efendi ve Hümâyî ile yakın dostluk kuran Mehmed Fikri ayrıca Lübnanlı fikir ve siyaset adamı Emîr Şekîb Arslan ile yazışmalarda bulundu.

Şiire küçük yaşlarda başlayan ve İntibah, Rehber, Medeniyet, Açıksöz gibi gazetelerde şiirleri çıkan Mehmed Fikri, Mehmed Âkif'i örnek almış ve kendisi hakkında "Bulgaristan'ın Mehmed Âkif'i" ifadesi kullanılmıştır. Onun sadece Medeniyet gazetesinde seksen yedi makalesi ve otuzun üzerinde şiiri neşredilmiştir. Bulgaristan'da yayımlanan tek eseri, vefatından sonra hanımının devletçe sakıncalı bulunmayacak şiirlerinden Türk Gençlerine Güzel Şiirler adıyla derlediği çocuklara yönelik kitaptır (Şumen 1947). Onun gerçek şairliğini ve edebî kişiliğini yansıtan şiir ve hikâyeleri Halil Uzunoğlu tarafından derlenerek Şiirler ve Hikâyeler adıyla yayımlanmıştır (Bursa 2003). Mehmed Fikri'nin Bulgaristan Türk basınında çıkma imkânı bulunmayan şiirlerini "His Çiçekleri" ve "Armağanım" başlıkları altında bir defterde topladığı kaydedilmekteyse de bunların nerede olduğu bilinmemektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Osman Keskioğlu, Bulgaristan’da Türkler: Tarih ve Kültür, Ankara 1985, s. 188-192; a.mlf., “Fikri’nin Ölümü Bizde Fikrin Ölümü”, Medeniyet, sy. 269, Sofya 1941, s. 1-2; Osman Kılıç, Kader Kurbanı, Ankara 1989, s. 170-171, 220; İbrahim Hatiboğlu, “XX. Yüzyılın İlk Yarısında Bulgaristan Müslümanları Arasında Dinî Islâhat Çabaları”, Balkanlar’da İslâm Medeniyeti Milletlerarası Sempozyumu Tebliğleri, İstanbul 2002, s. 355-357; a.mlf., “Bulgaristan Müslümanlarından Şair ve Mütefekkir Mehmed Fikri ve Yazılarından Bir Demet”, Literatür, IV, İstanbul 2001, s. 7-17; “Mehmed Fikri, Hayatı ve Şahsiyeti”, Medeniyet, sy. 269 (1941), s. 1-2; Hümâyî, “Bir Sîmâ-yı Münevverin Gurûbu Cânsûzu”, a.e., sy. 272 (1941), s. 3; Yusuf Kerim, “Daima Rahmetle Anacağımız İsimler: Mehmet Fikri”, Ümit, I/2, Sofya 1995, s. 32-34; Vedat S. Ahmed, “Bulgaristan Müslümanları Arasında Parlayan Yıldız: Mehmed Fikri”, Kalem, sy. 1, Sofya 2000, s. 9-11.

İbrahim Hatiboğlu

MEHMED FUAD KÖPRÜLÜ

Köprülüzâde Mehmed Fuad (1890-1966)

Türk edebiyatı tarihçiliğinin ilmî kurucusu, Türkoloji'de yeni ufuklar açmış ilim otoritesi, edip, yazar, siyaset ve devlet adamı.

4 Aralık 1890'da (21 Rebîülâhir 1308 - 22 Teşrînisâni 1306) İstanbul Sultanahmet'te Hâlid Ağa Konağı'nda dünyaya geldi. Doğum tarihinin 1888 (meselâ bk. Babinger, GOW, 403) veya 22 Kasım 1890 (meselâ bk. M. Zeki, Encyclopédie biographique de Turquie, 1928, s. 166; İnalcık, "Türkiye'de Osmanlı Araştırmaları: Türkiye'de Modern Tarihçiliğin Kurucuları", s. 101) olarak gösterilmesi yanlıştır. Aile silsilesi onuncu kuşakta Sadrazam Köprülü Mehmed Paşa'ya ulaşır. Babası İsmâil Fâiz Bey, Bükreş sefiri Ahmed Ziyâ Bey'in oğlu ve Tanzimat ricâlinden beylikçi İsmâil Afif Bey'in torunudur. Annesi İslimiye ulemâsından Ârif Hikmet Efendi'nin kızı Hatice Hanım'dır.

Ali Emîrî Efendi, Fuad Köprülü'nün Köprülüler'den değil paşanın kaynı Kıbleli Mustafa Paşa'nın soyundan geldiğini ileri sürmüş ve üzerindeki Köprülülük sıfatını kaldırmak amacıyla kendine göre bir de şecere düzenleyerek bu iddiasını ısrarla tekrarlamıştır. Nesebini inkâr etmekle suçladığı Fuad Köprülü'nün Kıblelizâde yerine Köprülüzâde lakabını almasını

ilk zamanlar doğrudan doğruya onun şahsî bir yakıştırması olarak göstermek isteyen Ali Emîrî bu iddiasını, bir müddet sonra ailenin daha önceki bazı fertlerince İsmâil Afif Bey'e Köprülülük izâfe edildiği, onun Köprülüler Türbesi'ndeki mezar taşının da buna göre tanzim edilmiş olduğu yolunda bir beyana çevirir.

Gerek İsmâil Afif'in gerekse Köprülü Fuad'ın büyük babası Ahmed Ziyâ Bey'in Köprülüler ailesine mensubiyetleri hakkında Mehmed Süreyyâ Bey'in daha 1890'lı yıllardaki çok açık beyanları (Sicill-i Osmânî, 1311, III, 485; IV, 704) Köprülüzâdelik meselesinin Mehmed Fuad'ın icadı bir

yakıştırma olmadığını gösterir. Babası İsmâil Fâiz Bey'in kabrinin Köprülüler Türbesi hazîresinde yer alışı da ailece sürmekte olan bir aidiyet geleneğini ortaya koymaktadır. Kıblelizâdelik isnadı ciddi müelliflerce benimsenmeyip onun Köprülüler'den olduğu kabul edilegelmiştir (meselâ bk. Tansel, TTK Belleten, XXX, nr. 120, s. 621; T. Gökbilgin, "Köprülüler", İA, 1955, VI, 907). Öte yandan Fuad Köprülü'yü yakından tanımış yabancı ve yerli müellifler, onun irsî hususiyetlerini belirtirken kendisiyle Fâzıl Ahmed ve Fâzıl Mustafa paşalar arasındaki hayret verici sima benzerliği üzerinde durmuşlardır.

Mehmed Fuad, Yerebatan semtinde bulunan Ayasofya Merkez Rüşdiyesi'ni bitirdikten sonra Mercan İdâdîsi'ne girdi. Burada gördüğü eğitimin son senesi Hüseyin Cahid'in (Yalçın) müdürlüğü zamanına rastlar. Erkenden şiire başlayan Mehmed Fuad'ın 1905 yılında Sultan Abdülhamid için yazdığı methiye basılan ilk şiiridir. Bu dönemde kaleme aldığı "Elhân-ı Mukaddeseden Bâyezid Câmi-i Şerifinde" başlıklı şiiri taşıdığı saf dinî duygularla dikkati çeker.

Kendi ifadesine göre idâdîde ilk zamanlar riyâziyeye meraklı iken sonraları bunun yerini edebiyata ve ardından onun yanı sıra tarihe yönelen bir ilgi almıştı. 1907'de Mercan İdâdîsi'ni bitiren Köprülü, İstanbul Dârülfünunu'nun yeni bir düzen verilen şubeleri arasında muhtemelen baba mesleğiyle de ilgisi dolayısıyla Mektebi Hukuk'u seçti. Üç sene devam ettiği bu şubedeki tedrîsatı yetersiz gördüğünden bu mektepten ayrılıp kendi kendini yetiştirmeyi daha uygun buldu. Özel surette aldığı derslerle Fransızca'sını ilerletmeye önem verdi. Evinde babasının hususi kütüphanesinde Osmanlı vak'anüvislerinin eserleri, Evliya Çelebi'nin Seyahatnâme'si gibi kitaplarla tanıştı. Bir yandan geliştirdiği Fransızca'sı ile bu dilin edebiyatından başlayarak diğer Avrupa edebiyatlarını tanımaya, öte yandan Batılı fikir adamlarının eserlerini okuyarak düşünce ufkunu genişletmeye çalıştı.

Mektebi Hukuk'ta edebiyat meraklısı arkadaşları ile kurduğu dostluklar, zamanla genç neslin değişik tahsil kesimlerindeki başka istidatlarını da içine alan bir halka halinde genişleyerek Fecr-i Âtî topluluğu adını alacak edebî bir toplulukta bir araya gelmelerine zemin hazırladı. Mehmed Fuad, 1908 yılında Mehâsin mecmuasında yayımlanan şiirleriyle edebiyat

dünyasına ilk adımlarını attı. Fecr-i Âtî topluluğunun 20 Mart 1909'da kuruluşunun resmen ilânından az önce birkaç makalesini basmış olan Serveti Fünûn mecmuasının, 24 Şubat 1910'da Fecr-i Âtî Encümeni Edebîsi Beyannâmesi ile programını ve gerçekleştirmek istediği gayelerini ilân eden topluluğa sayfalarını tamamıyla açıp onun yayın organı haline gelmesi Mehmed Fuad'a kabiliyet ve meziyetlerini ortaya koyma imkânını verdi. Serveti Fünûn mecmuası, artık yalnız şiir yazmakla kalmayıp hemen her haftaki nüshasına edebiyat, felsefe ve estetik konularını işleyen makaleler ve tenkit yazıları yetiştiren Köprülüzâde'nin fikrî açılımında mühim bir rol oynar.

Mehmed Fuad zekâsı ve zihnî kıvraklığı ile takdirle karşılanırken öte yandan muarızlar da bulmakta gecikmedi. Yazılarında kendini hissettiren iddialı tutum ve etrafına yukarıdan bakan edası, kendini bir saha ile sınırlamayıp farklı sahalara ait konulara girmesi karşıtlarınca onun tenkit edilen tarafları idi. Hakkında çoğu şahsiyata varan tenkitlerde muarızları Köprülü'nün Mektebi Hukuk'ta yerinde saydığını, hatta başaramadığı için orayı terketmek zorunda kaldığını söylemekten geri durmadılar. Daha sonraki yıllarda amansız düşmanı kesilen Ali Emîrî Efendi de yüksek tahsilini bitirememiş oluşunu yüzüne vurmak için ondan "sâbık idâdî mezunu Kıblelizâde" diye söz eder.

Türk fikir hayatı ve sosyal kalkınması için çok lüzumlu saydığı sosyolojinin daha başlardan itibaren Köprülüzâde'nin ilgi alanına girdiği görülür. Yayımlanmış ilk gazete yazısının içtimaiyata dair olduğunu söyleyen Mehmed Fuad'ın ilk kitabı da "Ulûm-ı Siyâsiyye ve İçtimâiyye Kütüphanesi" külliyatı içinde yer alan, Gustave le Bon'un Psychologie des foules adlı eserinden Rûhu'l-cemâat ismiyle yaptığı tercüme oldu (1909). Bunu aynı müelliften ikinci tercümesi Rûh-ı Siyâset ve Müdâfaa-i İctimâiyye (la Psychologie politique et la défense sociale) takip etti (1911). Bu arada İlmü'r-rûh-ı İctimaî Tetebbûâtı İlm-i Cem'iyyet adlı telif eserinin de basılmak üzere olduğunu haber verir.

1910'da "İlm-i Cem'iyyet" adı altında sosyolojiyi başlı başına konu edinen beş uzun makalesi yayımlandı (SF, nr. 998, 8 Temmuz 1326, nr. 1013, 21 Teşrînievvel 1326). 1912'de zamanın tanınmış yayın müessesesi Muhtar Hâlid Kitabevi adına Sosyoloji Tetebbuâtı adlı bir eserinin neşredileceği

ilân edilir (Sabah, nr. 7675, 3 Safer 1329 / 21 Kânunusâni 1327). Onun Fecr-i Âtî yayınları arasında çıkacağı kaydedilen İbsen ve Felsefe-i İctimâiyye adlı eserinin de mihveri yine sosyoloji idi. 1912 yılında Hak gazetesinde yazdığı başmakalelerde sosyolojik konular ve düşünceler ön planda yer alıyordu. Bununla birlikte Fuad Köprülü'nün memleketimizde sosyoloji fikriyatını hazırlama ve yayma istikametindeki bu çalışmaları Türkiye'de sosyolojinin tarihiyle ilgili araştırmaların meçhulü kalmıştır (meselâ krş. Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, "Türk Sosyoloji Tarihinde Prof. M. Fuad Köprülü'nün Yeri ve Hizmetleri", İFM, XXV/4, Temmuz 1966 - Eylül 1966, s. 129-139; Lütfi Erişçi, "Türkiye'de Sosyolojinin Tarihçesi ve Bibliyografyası", İÜ Sosyoloji Dergisi, I [1942], s. 158-169). Sosyolojiye karşı büyük ilgisi onu bu sahada ihtisaslaşmaya götürmemiş olsa bile bu disiplinden kazandığı formasyon sonraki ilmî çalışmalarına çok sağlam bir zemin hazırlamıştır. Başlangıçta yalnız edebiyatla münasebetli olduğu görülen sosyoloji ilgisi daha sonra tarih ve kültür tarihiyle bağlantılı hale geldiğinde Köprülü'nün en önemli eserlerinin yolunu hazırlayan başlıca hususlardan biri olacaktır. Köprülüzâde'nin Gustave le Bon tercümeleri, Ahmed Şevki'nin Rûhu'l-cemâat'taki tercüme yanlışlarını belirten tenkidi başta olmak üzere ("Tenkid", İçtihad, nr. 24, 1 Haziran 1327, s. 735-739) çeşitli tenkitlere hedef oldu. Buna mukabil Ahmed Hâşim kendisini parlak ifadelerle övmüş ("Serveti Fünûn'a Bir Mektub", SF, nr. 1047, 16 Haziran 1327, s. 162-163), Bahâ Tevfik de onun bu tercümeleriyle memlekette sosyolojinin tanınması yolunda önemli eserler kazandırdığını belirtmiştir ("Bizde Felsefe", Yirminci Asırda Zekâ, nr. 4, 16 Nisan 1328, s. 54).

Zaman zaman hacimli birer dizi haline gelen makaleleriyle Batı edebiyatı ve edebiyatçılarını, Batı'nın fikrî aktüalitesini

Türk okuyucusuna aktarmaya çalışan Köprülüzâde, kendinden önce Serveti Fünûn kadrosu içinde Ahmed Şuayb'ın Hayat ve Kitaplar ile yaptığı işi daha sonraki zamanın Batılı şahsiyetleri ve isimleri etrafında devam ettirmek istedi. Hayât-ı Fikriyye-Tetebbuât-ı İlmiyye ve Felsefiyye adlı ilk telif eserini bu düşünce ile yayımladı (1910). O sıralarda adı çok geçen fikir adamı Roberto Ardigo'nun yanı sıra İskandiv edebiyatını ve Parnas şairlerini tanıtmaya yönelik bu eserin önsözü, Köprülü'nün zamanın Türkiye'sine sosyolojik yönden bakışlarını ve memleketin istikbali için şart gördüğü fikrî uyanışa dair düşüncelerini aksettirmesi bakımından ayrı bir

değer taşımaktadır. 25 Nisan 1910'da telifi tamamlanan eserin daha basılmadan önsözüne derginin sayfalarında ayrıca yer verilmiştir (Köprülüzâde Mehmed Fuad, "Kārilerime", SF, XXXVIII/987, 22 Nisan 1326, s. 398-399). Köprülü bu önsözde, Türk toplumunun gerçekleştirilen siyasî inkılâptan başka büyük bir fikrî ve içtimaî inkılâba da muhtaç bulunduğuna işaret ederek bunun ancak memleketin fikir hayatında bir uyanış meydana getirmekle mümkün olacağını söylemiş, bu uyanışın Batı'nın tenkit, edebiyat, sosyal ilimler ve hukuk sahalarındaki birikimlerini fikir hayatımıza nakledip gençliğe kazandırmak sayesinde gerçekleştirebileceği üzerinde durmuş, bir külliyat teşkil etmek üzere tasarladığı Hayât-ı Fikriyye'yi bu gayeye hizmet etme düşüncesiyle hazırladığını söylemiştir. O günün Türkiye'si için ifade ettiği değeri ve mânayı ortaya koyan bir tanıtma yazısında kitabın Köprülüzâde'den mühim eserler beklentisini haklı çıkardığı belirtilmektedir (Fâzıl Ahmed [Aykaç], "Mehmed Fuad ve Hayât-ı Fikriyyesi", a.g.e., XXXIX/995, 17 Haziran 1326, s. 99-100).

Köprülü'nün değişik zamanlardaki bazı ifadelerinden Türk edebiyatı tarihine ilgisinin erken yaşlarda başladığı anlaşılmaktadır. Burada 1905 yılında tanıştığı Recâizâde Mahmud Ekrem'in bazı tavsiyelerinin de bu hususta payı olduğu zikredilmelidir. Henüz Fecr-i Âtî devresinde iken Şeyh Galib hakkında hazırladığı uzun bir araştırma dizisiyle daha sonraki yıllarda Bursalı Ahmed Paşa'ya dair çalışmasını Recâizâde'ye ithaf etmesi bu hususu açıklığa kavuşturmaktadır. Mehmed Fuad Serveti Fünûn'da bir yandan Paule Verlaine, Jacobsen, Catulle Mendes, Henri de Regnier ve Roberto Ardigo'ları tanıtırken aynı zamanda edebî geçmişimize yönelişinin ilk örneklerini de ortaya koymaya başladı. Bu vadide müstakil ilk yazısı olan, Sinan Paşa ve Tazarru'nâme'si üzerinde yeni dikkat ve bilgiler getiren geniş hacimli makalesini Bâkî hakkındaki araştırması takip etti. Şeyh Galib'e dair yedi uzun makalelik çalışması Şeyh Galib üzerinde o zamana kadar ortaya konulmuş en etraflı monografiyi teşkil etmekte idi. Onun bu sıralarda birden ilgi odağı haline gelen Hüsn ü Aşk şairi hakkında bir şiirinin de bulunduğu gözden kaçırılmamalıdır ("Şeyh Galib", Mehâsin, nr. 1, Eylül 1324, s. 40-42).

Mehmed Fuad bu devrede kaleme aldığı "Din ve Edebiyat", "Edebiyat ve Ahlâk", "Sanatkâr ve Hayat", "Millî Terennümlerimiz" gibi makalelerinde

edebiyat müessesesine sosyolojik açıdan yaklaşırken zaman zaman edebiyat tarihimizi ilgilendiren bazı noktalara dokunmaktan da geri kalmadı. Adını özellikle “Meçhul Âbideler” koyduğu yazısı (SF, XLI/1066, 27 Temmuz 1327, s. 601-602), onun edebiyat tarihçisi hüviyetinin teşekkülünü göstermesi bakımından bir vesika değerini taşır. Bu yazı daha o yıllarda Köprülü’nün edebiyat tarihimize yönelmeyi bir ilmî ihtiyaç, millî haysiyet ve bir millî vazife olarak algıladığını göstermektedir. Bu çift yönlü bakış, hayatı boyunca Köprülü’nün edebiyat tarihi çalışmalarının bütününe hâkim olan temel felsefeyi teşkil etmiştir.

Fecr-i Âtî yıllarının öne çıkardığı bir diğer taraf onun sahip bulunduğu tenkidî zihniyet ve tenkit kabiliyetidir. Bütün ilmî hayatına hâkim olan bu nokta, Genç Kalemler mecmuasının ortaya attığı yeni lisan davasına karşı giriştiği polemikte çok daha belirginleşir. Yeni lisan hareketine karşı İstanbul basınında ilk polemiği başlatan Köprülü, hareketin adındaki garipsenen tarafa dokunup bunun yapma bir dil meydana getirme yolunda bir teşebbüs olduğu zannını uyandırdığına dikkat çekmiş, yazı dilinde geçen Arapça ve Farsça terkipleri tasfiyeye yönelik teklifleri dile müdahale olarak görmüş, estetik yönden bir yaklaşımla konuyu bilhassa nazım sahası planında ele alıp doğuracağı uygunsuzluk ve olumsuzluklar üzerinde durmuş, dilin müdahaleye gelmez bir varlık olduğu gerekçesinden hareketle yeni lisancıların tezini çürütmeye çalışmıştır. Köprülü’nün kendilerine yönelttiği tenkitlere tahammülsüzlük gösteren yeni lisan cephesi mensupları polemiği gittikçe şahsiyat vadisine çekerek meseleyi aynı zamanda millî edebiyat münakaşası haline dönüştürdükleri sırada Köprülü, “Tıp Fakültesi’nden altmış talebe nâmına” diye imzalı bir beyannâmede Türklük dünyasına karşıt birtakım duygu ve düşünceler taşımakla suçlandı (“Bir Târize Cevap-Köprülüzâde Fuad Bey’e”, Genç Kalemler, nr. 17-18, Mart 1328, s. 152). Bu yazıya karşı Köprülü’nün cevabı, başından beri estetik endişelerin tesiri altında ısrarla sürdürdüğü görüşlerini içine girmekte olduğu Türkçü atmosferin de tesiriyle terketme arefesinde bulunduğu bir sırada milliyetçi bir nefis müdafaasını ifade etmekteydi (“Türklük ve Yeni Lisan”, SF, XLII/1091, 19 Nisan 1328, s. 519-520). Bunun ardından gelen “Küçük Bir Mudhike” adlı yazısı (a.g.e., XLIII/1095, 17 Mayıs 1329, s. 51), kendisine karşı yürütülen ve iyiden iyiye bir şahsiyat davası halini almış olan tenkit ve ithamlara karşı son cevabı, fakat o zamana kadar verdiği cevapların da en şiddetlisi oldu.

1908'de Türk Derneği, 1911 yılı Ağustosunda Türk Yurdu Cemiyeti, 1912 Martında Türk Ocağı ve 1914 ilkbaharında Türk Bilgi Derneği'nin ortaya çıkışı ile müesseseleşen Türkçü görüş ve ülküyle Köprülü'nün buluşması geç olmadı. Ziya Gökalp'in büyük nüfuzuyla bu düşünceyi bir ideal olarak benimseyen iktidar partisi İttihat ve Terakkî çevresiyle yakın münasebet içine giren Mehmed Fuad, Maarif Nâzırı Emrullah Efendi'nin 1910'daki ilk maarif vekilliği sırasında lise öğretmeni olarak tayin edildi. Öte yandan partinin yayın organı durumundaki Hak gazetesinin kendisine ayrılan başmakale sütununda yazmaya başladı. Emrullah Efendi'nin 1912 yılındaki ikinci vekilliği sırasında resmî hayatta ilk defa aktif rol alma fırsatını buldu. Eğitimde ıslahat yapmaya çalışan Emrullah Efendi'nin İstanbul Sultânîsi'nde lise ve sultânîler için yeni bir edebiyat müfredat programı hazırlamakla

görevlendirdiği komisyonda yer alarak edebiyat öğretiminin yeni bir zihniyetle düzenlenmesi ve edebiyat tarihinin ayrı bir ders olarak kabul edilip programlara konulmasında önemli rol oynadı. Bununla da kalmayarak Ma'lûmât-ı Edebiyye adlı ders kitabını (I-II, İstanbul 1912-1913) beraber hazırladıkları Fecr-i Âtî topluluğundan arkadaşı ve sultânîden meslektaşı Şehabeddin Süleyman ile birlikte, edebiyat tarihini medeniyet tarihinin bir şubesi olarak gören yeni bir anlayışla Yeni Osmanlı Târîh-i Edebiyyâtı isimli ilk lise edebiyat tarihi kitabını meydana getirdi.

1912-1913 yılları Köprülü'nün fikrî hayatında bir geçiş ve dönüm noktasıdır. Genç Kalemler'in yeni lisan ve beraberinde yürüttüğü millî edebiyat tezine karşı giriştiği fikir mücadelesi ve Ziya Gökalp'le yakınlaşması onun zihniyet ve tutumunda Türkçü düşünüş istikametinde bir sarsıntı ve uyanış meydana getirdi. Esasen kendisi de yazı dilimizin bir sadeleşme süreci içine girmiş olduğunu kabul ediyor, ancak onun tabii gidişine müdahaleyi doğru bulmuyordu. Giriştiği tartışmanın aldığı seyir bir merhalede "Türklük ve Yeni Lisan" adlı yazısıyla millî duygularını kâğıda dökmeye vesile olurken aynı zamanda onun millî hedefe doğru bir mihver değiştirme arefesinde olduğunu gösteriyordu.

1912'ye gelinceye kadar yazı faaliyeti hemen hemen yalnız Fecr-i Âtî'nin neşir organı Serveti Fünûn'la sınırlı olan Köprülü bu yılın ilk aylarından

itibaren basın âleminde alan genişletmeye başladı. Genç Kalemler ile giriştiği polemik Serveti Fünûn sayfalarında devam ederken mart ayından itibaren ağustosun ilk haftasına kadar beş ay boyunca Hak gazetesinin başmakale sütununu üstlendi. Gazetenin haftalık edebî ilâvelerinde de makale ve şiirleri yayımlandı. Köprülü'nün 1912 ilkbaharının başlarından itibaren Serveti Fünûn'daki yazıları gittikçe seyrekleşmeye başlar. Serveti Fünûn'da çıkan sondan bir önceki yazısı olan "Millî Terennümlerimiz" adlı makalesinin (XLIV, nr. 28, Kânunusâni 1328 [10 Ocak 1913]) arkasından Türk Ocağı'nın yayın organı Türk Yurdu dergisinin 6 Şubat 1913 tarihli sayısında "Ümid ve Azim" isimli ilk makalesi yayımlandı. Ebüzziyâ Tevfik'in ölümü dolayısıyla kaleme aldığı makale onun Serveti Fünûn'daki son yazısı oldu (XLIV, nr. 1140, 28 Mart 1329 [10 Nisan 1913], s. 507-508). Ziya Gökalp'in Türk Yurdu'ndaki ilk yazısı olan "Kızılelma" şiirinin çıktığı nüshanın ardından gelen nüshadaki "Ümid ve Azim" onun Türkçü cephede yer alışının açık bir habercisi olur ve Köprülü imzası bundan sonra Türk Yurdu sayfalarında görülmeye başlar. Öte yandan Hak gazetesiyle hız kazanmış olan gazete yazarlığını 1913 yılının ikinci ayından itibaren Tasvîr-i Efkâr gazetesinin yazı kadrosu içinde devam ettirdi. Türk Derneği ve Türk Ocağı gibi milliyetçi kuruluşların ortaya koyduğu, gittikçe gelişmekte olan atmosfer içinde bu görüşleri benimseyen İttihat ve Terakkî'ye yakın milliyetçi çevrelere yaklaşma ihtiyacının sevkiyle Köprülü'nün tuttuğu bu yeni istikamet, onun 1912 yılı ilkbaharında İstanbul'a gelmiş olan Ziya Gökalp'in tesir alanına girişinde izahını bulmaktadır. İttihat ve Terakkî çevresindeki münasebetlerin sağladığı uygun ortam Ziya Gökalp ve Köprülü arasında bir yakınlığın kurulmasına imkân hazırladı. Selânik'te iken onun yazılarını ve Genç Kalemler ile girişmiş olduğu tartışmayı ilgiyle takip eden Ziya Gökalp, bu tartışmalar sırasında derginin yazı heyetince bir ara Selânik'e davet edilmiş olan Köprülü'yü yakından tanıma fırsatını bulduğunda istidat sahibi gördüğü birçok genç gibi onu da çevresine almakta tereddüt etmedi. Sosyolojiye olan ilgisini ayrıca takdir ettiği Köprülü'ye Durkheim sosyolojisinin kapılarını açarak onu bu yoldan hareketle Türklüğün Orta Asya'daki derinliklerine uzanmaya teşvik etti. Dârülfününun diğer şubeleri gibi 1912 yılında yeni bir düzen verilmeye çalışılmış olan Edebiyat Fakültesi'nde ihdasına ihtiyaç duyulan Türk edebiyatı tarihi dersi için Ziya Gökalp'in sağladığı büyük destek sonucu Köprülü'ye fakülte meclisinin kararı ve Maarif Nâzırı Şükrü Bey'in onayı ile 20 Kasım 1913 tarihinde dârülfünun muallimliği pâyesi verildi.

Fuad Köprülü'nün hayatının tamamıyla ilim mecrasında yürüdüğü bu yeni safhasına geçmeden önce edebî faaliyetinin Türkçü cephede aldığı istikamet üzerinde durmak gerekir. Bu yeni cephenin getirdiği değişiklikler Köprülü'nün ilkin şiirinde ve edebî yazılarında kendini gösterir. Geçmiş yıllarda hararetle savunduğu aruz vezni ve Arapça-Farsça terkipsiz olamayacağını söylediği şiir dili yerine evvelce karşı çıktığı cephenin şiirde aradığı bir değer olarak hece veznini ve terkiplerden arınmış bir ifade tarzını benimsedi. Balkan Harbi ve uğranılan bozgunların memleket çapında yarattığı millî hassasiyetin ilhamları ile yazdığı "Ümid ve Azim" makalesiyle (TY, yıl: 2, nr. 8, 24 Kânunusâni 1328, s. 240-247) onu takip eden büyük şiiri "Türk'ün Duası" (a.g.e., yıl: 2, nr. 10, 21 Şubat 1328, s. 289-296; nr. 11, 8 Mart 1328, s. 324-330), yer aldığı safta şahsiyetine hâkim olan köklü değişimi aksettiren ilk yazıları oldu. Onun bu dönemde Türk Yurdu'nda çıkan diğer şiirleri ve edebî yazılarının da Balkan Harbi'ndeki felâketlerin doğurduğu ıstıraplar etrafında merkezleştiği görülmektedir. Köprülü, Türkçü düşünüşün en önde neşir organı olan bu dergideki ilk yazısı "Ümid ve Azim"de İslâmî ahkâmdan Göktürk yazıtlarına kadar uzanan bir düşünceler silsilesi içinde Bergson'un "élan vital" görüşünü dile getirerek Türk gençliğini içine düştüğü ümitsizlik ve yılgınlıktan sıyrılıp atılım yapmaya çağırıyor ve ona irade felsefesini telkin ediyordu. Bu sarsıcı yazının akisleri, yayın hayatına yeni giren diğer bir Türkçü derginin başyazısında hemen kendini gösterdi ("Ümid ve Azim -Türk Gençlerine-", Büyük Duygu, nr. 3, 30 Mart 1329, s. 23-24). Bu yazı Türk Yurdu'ndakinin bir nazîresini, aynı kalemden çıkmış gibi olan daha kısa bir versiyonunu ortaya koyuyordu. Köprülü'nün tercüman olduğu duygu ve düşünceleri çok geçmeden Mehmed Âkif de aynı istikamette şiire dökmekteydi ("Etühlikünâ ...", Sebîlürreşâd, X, nr. 239, 28 Mart 1329 / 4 Cemâziyelevvel 1331, s. 73).

Köprülü, Türk Yurdu'nun iki sayısında yer alan "Türk'ün Duası"nda bir yandan ihtişamlı bir atmosfer yaratmak gayesiyle terkiplerle yüklü bir ifadeye yer verirken, öte yandan manzumenin aruza ve terkipli dile veda edişin arefesinde olduğunu hissettiren "Eski Bir Türk Terennümü" diye adlandırdığı bir ara parçasında henüz heceye gitmeden Arapça-Farsça terkiplerden tamamen arınmış bir şiir dilinin ilk denemesini ortaya koyuyordu. Türkçü / Turancı motifler bütün şiir boyunca iyiden iyiye

belirginleşiyor, o zamana kadar şiirine hâkim olan ferdî romantizm yerini milletçe duyulan ıstıraplara, Türkçü / Turancı millî bir romantizme bırakıyordu. Türk ordusunun savaşın başından beri üst üste uğradığı mağlûbiyetlerle Çatalca'ya çekildiği, Edirne'nin düşmek üzere olduğu günlerde yazılan bu manzume yayımlanmasının ardından hemen bestelenerek sahnede icrasına girişilmiş, edebî yönden tahlilî ve tenkidî bazı görüşlerle birlikte bir değerlendirilmesi de yapılmıştır (Rübâb [= Şehâbeddin Süleyman],

"Hareketi Edebiyye", Rübâb, nr. 49, 28 Şubat 1328, s. 82-84; nr. 51, 14 Mart 1329, s. 114-116). Yeni harflerle neşrini gerçekleştiren Fevziye Abdullah Tansel'in manzumeyi Balkan Savaşı'ndan sonra yazılmış göstermesi ("Fuad Köprülü'nün Türk Ocaklılar'la İzmir Seyahati ve Temsil Edilen Manzum Tiyatrosu: Türk'ün Duâsı", TK, VIII/92, Haziran 1970, s. 518) doğru değildir.

Fuad Köprülü Balkan Savaşı acıları serisini, Edirne'nin düşman eline düştüğü günlerde nesir olarak yazdığı "Hicret Mâtemleri" ve hece vezniyle yazılmış "Meriç Türküsü", "Hicret Türküleri" manzumeleriyle sürdürürken aynı tonda "Süngü Altında", "Hicret Hikâyelerinden" başlıklı iki hikâye kaleme aldı. Edirne'nin geri alınışının ardından yazdığı "Anadolu Akşamı" savaş boyunca çekilen sıkıntıların bir tesellisi gibi gelir. Bu manzumeler, millî romantizmin birer ifadesi oluşları yanında Köprülü'nün millî vezin sıfatıyla heceyi artık bırakmamak üzere benimsediğini göstermektedir. Köprülü Umumî Harp yıllarında da yine hece vezniyle "Şehidin Rüyası", "Şehid ve Hilâl", "Son Akın", "Şehid Mezarı", "Şehidlerimiz", "Kış" manzumeleriyle o büyük savaşın terennümlerini; "Ortaç Yolcuları", "Deli Ozan", "Akpınar Perileri", "Akıncı Türküleri", "Hakan", "Yamaçlarda Kaval", "Altın Saz" manzumeleriyle de Türkçü romantizmin örneklerini verecektir.

1913 yılı sonlarında başlayan dârülfünun hocalığı ve özellikle 1914'ten itibaren gittikçe artan ilmî faaliyetleri Köprülü'nün şiirden ve şairlikten giderek uzaklaşmasına yol açtı. İkdam gazetesindeki savaş merkezli şiirleri ayrı tutulursa bir kısmı 1917-1918 yılları arasında Yeni Mecmua'da, bazıları da 1919'da Büyük Mecmua'da çıkan son manzumelerini M. F. rumuzuyla yayımlıyordu. Pedagojik amaçla nazma döküp bazılarını

1917’de Talebe Defteri dergisine verdiği “Nasreddin Hoca Hikâyeleri”ni 1918’de kitap haline getirdikten sonra nazımda kalemini sadece takma adlar altında neşrettiği mizahî tarzdaki manzumeler için kullanan Köprülü, bu defa da Fecr-i Âtî es-tetiğinden Türkçü cepheye geçmesi yüzünden görüş ve kanaatlerinde istikrarsızlıkla itham edilmekteydi (bu konuda bir örnek olarak bk. Raif Necdet, Hayât-ı Edebiyye, İstanbul 1922, s. 65).

Fuad Köprülü’nün akademik hayatının başlangıcı edebiyat ve fikir hayatına girişi kadar erken oldu. Henüz yirmi üç yaşında bir gencin dârülfünunda kürsü sahibi olması bazı çevrelerce yadırgandıysa da kendisi, tayini bahis konusu edildiği sıralarda Türk edebiyatı tarihini okutacak daha yetkili kimsenin bulunmadığı iddiası ile adaylığını ilân etmiş, Türk edebiyatı tarihi araştırmalarında bir devir açtığı kabul edilen “Türk Edebiyatı Tarihinde Usul” adlı büyük makalesini de tayininden bir ay kadar önce yayımlamıştı. Bu tayin, Fuad Köprülü’yü memleket ilmine olduğu kadar dünya Türkoloji’sine de kazandıracak bir başlangıç oldu. Ziya Gökalp’in yanında Türkçü zihniyetle ilim hayatında büyük açılımlar göstermeye başlayan Köprülü, devamlı ve süratli bir tempo ile kendini geliştirme kabiliyeti ve içinde yer aldığı akademik mevkiin çalışma şartları bakımından sağladığı imkânlarla büyük mesafeler katederek ilim hayatının zirvelerine doğru yükselmeye başladı.

Köprülü’nün günümüzde dahi önemini koruyan “Türk Edebiyatı Tarihinde Usul” ile başlayan çıkışının ardından önceki yılların hazırlık ve birikiminin ilk ciddi verileri birbiri ardı sıra gelmeye başladı. Daha önce Türk Derneği’ndeki ilmî toplantılarda birikimi ve orijinal görüşleriyle dikkat çeken Köprülü, derneğin daha teşkilâtlı ve daha gelişmiş devamı olan Türk Bilgi Derneği’nin üyeleri arasında yer aldı. Derneğin idare heyeti sekreterliğinin yanı sıra seçilmiş bulunduğu Türkiyat şubesinin sekreterliği de ona havale edildi (27 Mart 1914) (“Türk Bilgi Derneği”, Bilgi, nr. 6, Nisan 1330, s. 647). Daha önce de 12 Mart 1912’de faaliyete geçen Türk Ocağı’na katılmış bulunuyordu. Bu defa millî araştırmalara zemin hazırlamak, ehemmiyeti yavaş yavaş anlaşılmakta olan Türkiyat çalışmalarına imkân açmak düşüncesiyle 23 Mart 1915’te kurulan Âsâr-ı İslâmiyye ve Milliyye Tedkik Encümeni’nin sekreterliğine getirildi. Adı Türkiyat Cemiyeti olarak düşünülmüşken Sadrazam Said Halim Paşa’nın karşı çıkması yüzünden bu şekle çevrilmiş olan encümenin ilmî

araştırmalara tahsis edilen Millî Tetebbûlar Mecmuası'nın idaresi de ona verildi.

Alelâde bir derviş, ümmî bir hak âşığı diye bilinmekte olan Yûnus Emre'yi, hakkında o zamana kadar yazılmış olanların hepsinden çok daha ciddi ve daha ileri boyutta ele aldığı makalesi ve onun ardından şahsında Orta Asya ve Anadolu kültür birliğini ortaya koymaya çalıştığı Ahmed Yesevî'yi ilk defa ilim âlemine tanıtan araştırması asıl Köprülü'nün ön habercisi oldu ("Tercüme-i Hâl: Yûnus Emre", TY, yıl: 2, nr. 19, 27 Haziran 1329, s. 612-621; "Türk Edebiyatı Tarihi: Yûnus Emre-Âsârı", a.g.e., yıl: 3, nr. 3, 17 Teşrînievvel 1329, s. 922-930; "Türk Edebiyatı Tarihi: Hoca Ahmed Yesevî. Çağatay ve Osmanlı Edebiyatları Üzerindeki Te'siri", Bilgi, nr. 6, Nisan 1330, s. 611-645). Kendisini dört beş sene sonra Türkoloji'de milletlerarası bir şöhrete yükseltecek büyük eseri Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar'ın temeli bu iki makalede atılmaktaydı. 1915 yılına gelindiğinde Millî Tetebbûlar Mecmuası'nda ilim âlemine sunduğu üç büyük ve önemli araştırması yayımlandı ("Türk Edebiyatında Âşık Tarzının Menşe ve Tekâmülü Hakkında Bir Tecrübe" [nr. 1, Mart-Nisan 1331]; "Türk Edebiyatının Menşei" [nr. 4, Eylül-Teşrînievvel 1331]; "Selçukîler Zamanında Anadolu'da Türk Medeniyeti" [nr. 5, Teşrînisâni-Kânunuevvel 1331]).

Köprülü'nün araştırmalarındaki süratli gelişmeye, kabiliyeti ve büyük çalışma iradesinin yanında döneme mahsus şartların da bir yardımı olmuştur. Dârülfünuna tayininden bir süre sonra I. Dünya Savaşı'na girilmiş, eli silâh tutanlar cepheye gittiğinden sınıflarda talebe mevcudu birkaç kişiye inmişti. Bu durumda hocalara araştırma ve telifle meşgul olabilecekleri geniş vakit imkânı doğmuş bulunuyordu. Daha Fecr-i Âtî ve lise öğretmenliği yıllarından başlayarak Kütübhâne-i Umûmî (bugünkü Beyazıt Devlet Ktp.), Nuruosmaniye, Süleymaniye, Râgıb Paşa gibi kütüphanelerde kendisini yazma eserlerle meşgul olurken görenlerin dikkat ve takdirini çeken genç Köprülü bu muhitte İsmail Saib (Sencer), Bursalı Mehmed Tâhir gibi kitâbiyat âlimleriyle tanışarak kendilerinden istifade etti. Araştırmalarını derinleştirmek için ihtiyaç duyduğu Garp neşriyatını temin hususunda İttihat ve Terakkî Partisi'nde nüfuz sahibi olan Ziya Gökalp'in mühim yardımlarını görür, istediği yayınlar Maarif Nezâreti'nce ısmarlanarak Köprülü'nün istifadesine sunulur (krş. Hâlide Edib [Adıvar],

Memoirs of Halidé Edib, London 1926, s. 316).

Fuad Köprülü'nün savaş yılları sırasındaki verimli araştırma ve yayın faaliyetine, Millî Tetebbûlar Mecmuası ve Türk Yurdu'ndan sonra 1917'de Ziya Gökalp'in idaresinde Yeni Mecmua'nın yayın hayatına girmesinin büyük tesiri oldu. Zamanın gözde bir iki gazetesine de yazı veren Köprülü'nün geniş bir okuyucu zümresine araştırmalarını iletebilmesi

hususunda bu dergi büyük faydalar sağladı. Yeni Mecmua devresi, Türk sanat tarihiyle büyük kültür merkezi olmuş şehirlerin tarihinin onun ilgi alanına girmeye başladığını haber verir. Bu dergiye sanat tarihçisi Heinrich Glück'ün Türkçe tercümesini koydurduğu "Türk Sanatı" adlı önemli yazısına (nr. 59, 29 Ağustos 1918, s. 129-132; nr. 60, 5 Eylül 1918, s. 149-152) zeyil olmak üzere yazdığı "Türk Sanatı" başlıklı makalesi (nr. 61, 12 Eylül 1918, s. 169-172), onun Türk medeniyeti tarihi açısından bu sahanın meselelerine ne kadar vukufla nüfuz ettiğini ve bunların münakaşasına hazır bir birikime erişmiş olduğunu göstermektedir.

Dârülfünuna ilmî ihtiyaçlara cevap verecek modern bir kütüphane kazandırmak yolunda çalışmalarda bulunan Köprülü, I. Dünya Savaşı yıllarında özellikle Edebiyat Fakültesi öğretim üyeleri kadrosunda vazife almış Alman ilim adamları ile birlikte bu uğurda büyük gayretler sarfetti. Bunun neticesinde dârülfünuna mühim yazma eser koleksiyonları satın alındı.

Fikir hayatının her devresine eşlik etmekten geri kalmayan tenkit ve hücumlar Köprülü'nün dârülfünun hocalığı ile başlayan yeni dönemde de eksik olmadı. Bunlardan bazıları doğrudan doğruya şahsiyat vadisinde cereyan ederken bir kısmı ilmî zeminde yürüyen tartışmalar olarak ortaya çıktı. Köprülü'nün şahsiyat meselesinde karşılaştığı en ağır hücum, Ali Emîrî Efendi'nin I. Dünya Savaşı es-nasında başlayıp Mütareke yıllarında da ısrar ve inatla sürdürdüğü mücadeledir. Ali Emîrî Efendi, onun Köprülüler soyundan geldiğini reddederek Kıblelizâdeler'den olmayı kabul etmesi yönünde ardı kesilmez ısrarları ile yetinmeyip Türk Edebiyatı Tarihinde Usûl ve İlk Mutasavvıflar gibi değerli eserlerini toptan kötüler. Daha da ileri giderek Yeni Mecmua'da çıkan bazı makalelerindeki ufak tefek hatalarını diline dolayıp işi cehaleti yüzünden dârülfünundan

atılmasını istemeye kadar vardırdı. Köprülü bütün bu saldırılara ağır başlılıkla sadece bir defa için cevap vermekle yetinmiştir ("Bir Hiciv Münasebetiyle", YM, nr. 44, 16 Mayıs 1918, s. 346-347).

Fuad Köprülü, ciddi araştırmaların birbirini takip ettiği bu büyük açılım devresini 1919'da yayımlanan Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar'la noktaladı. Beş yılı aşkın bir süreden beri çalıştığı bu büyük eserin basımına geldiğinde İttihat ve Terakkî iktidarının çökmesi, Ziya Gökalp'in ve ülkenin her kesimden önde gelen şahsiyetlerinin Malta'ya sürgüne gönderilmesiyle birlikte Köprülü'nün "hayatımın en sıkıntılı yıllarını yaşadığım" dediği devre başladı. Ziya Gökalp tutuklanıp Bekir Ağa Bölüğü'ne konulduğunda ihtiyaten babası İsmâil Fâiz Bey'i onun ziyaretine gönderen Köprülü de bir ara tutuklanarak oraya sevkedildi, ancak kısa bir süre sonra serbest bırakıldı. Hürriyet ve İtilâf iktidarının dârülfünun üzerinde mânevî baskı kurduğu dönemde basımı tamamlanan Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar'a telif ücreti bile tahakkuk ettirilmedi.

Köprülü, I. Dünya Savaşı ve Mütareke yıllarında dârülfünunda öğretim üyesi olarak bulunanların yanı sıra yabancı askerî heyetlerde, müttefik veya daha sonra işgal kuvvetleri karargâhlarında tercüman sıfatıyla vazife alarak İstanbul'a gelmiş Batılı Türkolog ve müsteşriklerle tanışma fırsatını buldu. Edebiyat Fakültesi'nde Ural-Altay Türk dilleri mukayeseli grameri dersini veren Wilhelm Friedrich Carl Giese, tarihte usul dersini vermekte olan Johannes Heinrich Mordtmann, Fransız Şark Ordusu tercümanı olarak İstanbul'a gelen Fransız Türkolog ve dilcisi Jean Deny bunlardan ilk hatırlanacaklardır. Rus Türkologu Vladimir Aleksandroviç Gordlevski, daha II. Meşrutiyet yıllarından beri İstanbul'da ilmî çalışmalarını sürdürmekteydi. Türk dostu Macar Türkologu Imre Karácson da bu samimi münasebetlerin diğer bir halkasıdır.

Millî Mücadele yıllarında da Köprülü yeni ve orijinal araştırmalarını sürdürdü. 1920'de ilk, 1921'de ikinci kitabını ortaya koyduğu Türk Edebiyatı Tarihi ile Türklüğün edebî geçmişi ilk defa ilmî ve metotlu tarihine kavuşmuş oldu. 1922 ve 1923'te ilim âlemine sunduğu "Anadolu'da İslâmiyet" adlı makalesiyle (DEFM, sene: 2, nr. 4, Eylül 1338, s. 281-311; nr. 5, Teşrînisâni 1338, s. 385-420; nr. 6, Kânunusâni-Mart 1339, s. 457-486) müsteşriklere ders veren bir metot zihniyetiyle Türk din

tarihinin temellerini attı. Uyandırdığı büyük ilgi dolayısıyla bu araştırmalarının bir kısım neticeleri, Şeyh Bedreddin hareketi etrafına bazı notlarla birlikte aynı yıl Almanca olarak da yayımlandı (Köprülüzāde Meḥmed Fu'ād, "Bemerkungen zur Religionsgeschichte Kleinasien", MOG, I/4 [1922], s. 203-222). Köprülü, bu dönemde de ilmî araştırmalarının yanı sıra memleketin fikir ve edebiyat aktüalitesinin meseleleri etrafında yazılar yayımlamayı sürdürdü. Dârülfünunun seviyesi ve ondan beklenen hizmetler, Türkiye'de ilmî hayatın nasıl yükselebileceği gibi hususlar yazılarında üzerinde ısrarla durduğu konuların başında gelir. Köprülü'nün akademik hayatı Cumhuriyet döneminde de mühim yükselmeler kaydetti. Bu devrin ilk eseri olarak ortaya koyduğu Türkiye Tarihi (1923) münasebetiyle Atatürk'ün kendisine el yazısı ile yazıp gönderdiği tebrik ve teşekkür mektubu (Fuad Köprülü, "Bir Hâtıra", TTK Belleten, nr. 10, Nisan 1939, s. 277-279) Cumhuriyet'in kendisinden ve temsil ettiği Türkoloji'den beklentilerini ifade etmektedir.

Fuad Köprülü, İsmail Hakkı (Baltacıoğlu) dârülfünun rektörlüğüne seçildiğinde (1924) fakülte meclisinin kararı ile onun yerine Edebiyat Fakültesi dekanı oldu (İleri, nr. 2136, 30 Kânunusâni 1340). Aynı yıl Atatürk'ün arzusu ve Maarif Vekili Vâsıf Bey'in (Çınar) teşebbüsüyle 22 Mart'ta Maarif Vekâleti müsteşarlığına getirildi (Vatan, nr. 344, 24 Mart 1340/1924). Müsteşarlığa tayini basında çok müsbet karşılanan Köprülü (meselâ bk. Millî Mecmua, nr. 13, 24 Nisan 1340, s. 207), idarecilik vasıf ve kabiliyetini ispatlayarak kendisinden beklenmekte olan icraatın bir kısmını kısa zaman içinde gerçekleştirmeye muvaffak oldu. Türkiyat Enstitüsü'nün kurulmasını sağlaması müsteşarlığı sırasında yerine getirdiği hizmetlerin en mühimidir. Atatürk'ün desteğini de alarak esaslarını ve statüsünü doğrudan doğruya kendisinin hazırladığı Türkiyat Enstitüsü'nün kuruluş kararı ve tüzüğü 12 Kasım 1924 tarihinde Vekiller Heyeti'nce

kabul edildi. Köprülü, sekiz ay hizmet verdiği müsteşarlıktan istifa edip (13 Kasım 1924) Edebiyat Fakültesi'nde 1941'e kadar sürdüreceği faaliyet ve araştırmalarına döndüğünde Vekiller Heyeti'nin kendisine verdiği tam yetkiyle Türkiyat Enstitüsü'nün başına geçti. Enstitünün birbiri ardınca gelen faaliyetleriyle Türk ilmi için yüz akı bir sayfa açılmış oldu.

Fuad Köprülü'nün ilmî hayatında 1923'ten itibaren milletlerarası kongreler,

Batı akademik ilim kuruluşlarında çeşitli sıfatlarla üyelikler devresi başladı. 1922'de Société Asiatique'in abone üyeleri arasında ismi görülen Köprülü 1923'te Paris'te Dinler Tarihi Kongresi'ne davet edildi. Burada ortaya koyduğu yepyeni ve sağlam görüş ve bilgilerle Batılı âlimlerin yanlış bilgi ve kanaatlerini kökünden sarsan "Les origines du Bektachisme. Essai sur le développement historique de l'hétérodoxe musulmane en Asie mineure" adlı tebliğini sunan Köprülü, bu tarihten itibaren Batı ilim dünyasının vazgeçemeyeceği bir değer ve şöhret olarak çeşitli kongrelere katıldı. 1925'te Sovyet İlimler Akademisi'nin daveti üzerine akademinin 200. yıl dönümünü kutlama merasiminde Türkiye'yi temsil etmek üzere Rusya'ya giden Köprülü'ye, 5 Kasım 1925'te Türkoloji'ye hizmetleri ve kazandırdığı orijinal araştırmalar dolayısıyla Sovyet İlimler Akademisi muhabir üyeliği tevcih edildi. 1926'da Türkiyat Enstitüsü'nde "Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler" adlı meşhur konferanslarına başlamadan önce İstanbul'a gelmiş bulunan Barthold ile birlikte Bakü Milletlerarası Türkoloji Kongresi'ne katıldı (26 Şubat - 6 Mart 1926). Kongrenin baş gündemini teşkil eden Türk dünyasında alfabe değişikliği ve ortak yazı dili meselesiyle ilgili olmak üzere "Türk Halklarında Edebî Dilin İnkişafı" adlı tebliğinin yanı sıra Anadolu'nun Türkleşmesi ve Anadolu'da dinî hareketleri konu alan diğer bir tebliğ sundu. Ayrıca Ali Şîr Nevâî hakkında da bir konuşma yaptı. Burada bıraktığı tesirin bir semeresi olarak Âzerî Edebiyatına Ait Tedkikler adlı kitabı aynı yıl Bakü'de yayımlandı. 1927'de, ilme yaptığı hizmetler dolayısıyla Heidelberg Üniversitesi tarafından fahrî felsefe doktoru pâyesiyle ödüllendirildi. 1928'de Oxford Müşteşrikler, 1929'da Londra Dinler Tarihi ve Harkov Müşteşrikler kongrelerine orijinal tebliğleriyle katıldı. Aynı yıl Çekoslovak Şark Cemiyeti ile Alman Arkeoloji Cemiyeti'ne de muhabir üye seçildi. 1932'de Leiden'de üç Batı diliyle çıkmakta olan İslâm Ansiklopedisi, Osmanlı-Türk edebiyatını menşelerinden son yüzyıla kadar terkibî bir şekilde ele alan geniş hacimli "Littérature turque ʿothmanli" maddesini yayımlayarak onun şahsında bir Türk ilim adamına ilk defa sayfalarını açtı (Encyclopédie de l'Islam, IV, 1932, s. 988b-1018b). 1931 yılında kurucusu olduğu Türk Hukuk ve İktisat Tarihi Mecmuası'nda yayımladığı Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri Hakkında Bâzı Mülâhazalar adlı büyük araştırması ile (I, 165-313) derin vukuf isteyen çok çetin bir alanda ilim âleminin yeniden dikkat ve takdirlerini üzerinde toplayan Köprülü, 1934 yazında Firdevsî'nin 1000. doğum yılı münasebetiyle Tahran'daki kutlama merasimlerinde

Türkiye'yi temsil etti. Aynı yıl Sorbonne Üniversitesi tarafından Osmanlı Devleti'nin kuruluşu meselesi üzerinde konferanslar vermek üzere Paris'e davet edildi. Burada Fransızca olarak sunduğu üç konferansın tesiri büyük oldu. Bu konferanslar 1935'te Les origines de l'Empire ottoman adıyla Paris'te basıldı. 1939'da Sorbonne Üniversitesi tarafından fahrî doktorluk pâyesi verilmek üzere Paris'e davet edilen ve 9 Kasım'da yapılan bir törenle fahrî doktorluk pâyesi tevcih edilen Köprülü'ye ayrıca 1937'de Atina Üniversitesi fahrî doktorluk, 1939'da Macar İlimler Akademisi muhabir üyeliği, 1947'de Amerikan Şark Cemiyeti şeref üyeliği, 1956'da Karaçi Üniversitesi fahrî hukuk doktorluğu unvanı verdi. Harvard Üniversitesi ile Ford Vakfı'nca hazırlanan ortak program uyarınca araştırmalar ve ilmî konuşmalar yapmak üzere çağrıldığı Amerika'ya giderek Harvard ile Colombia Üniversitesi Yakın ve Ortadoğu Enstitüsü'nde 13 Eylül 1958 ile 2 Temmuz 1959 arasında konferanslar ve seminerler verdi. 1959'da ayrıca Amerikan Tarih Cemiyeti tarafından şeref üyeliği ile taltif edildi. 1964'te Londra School of Oriental and Africain Studies de kendisini muhabir üyeliğe seçerek 1960'tan bu yana siyasî hayatın sarsıntılarına, çeşitli haksızlıklara hedef olan Köprülü'nün hatırını almak ister. 1939'da muhabir üyesi olduğu Macar İlimler Akademisi 1964 yılı başında bu üyeliği şeref üyeliğine yükseltti.

Köprülü, 1924 yılı Kasımında müsteşarlıktan ayrılıp dârülfünuna döndüğünde edebiyat tarihi dışında uğraştığı, yepyeni araştırmalar ortaya koyduğu mühim sahalar için de diğer yüksek öğretim müesseselerinde ders vermekle görevlendirildi. İlâhiyat Fakültesi'nde Türk din tarihi, Mülkiye Mektebi'nde müesseseler tarihi, siyasî tarih ve Türk tarihi (1923-1929), Sanâyi-i Nefîse Mektebi'nde (daha sonraki adıyla Güzel Sanatlar Akademisi) medeniyet tarihi derslerini okuttu (1926-1929). Vekâleten uhdesine İlâhiyat Fakültesi dekanlığı verildi. Ayrıca arada Türk Tarih Encümeni başkanlığına da getirildi (6 Temmuz 1927).

Fuad Köprülü, Cumhuriyet'in ilk yıllarında Türk Yurdu ve özellikle Ankara'nın kültür ve fikir dergisi Hayat'ta ilmî makalelerinin yanında muntazaman yazdığı yazılarla Cumhuriyet ideolojisi istikametinde atılan adımları desteklemeye, memleketin ilim ve maarif alanında ilerlemesinin yollarını göstermeye çalıştı. Devletin maarif politikasına yön vermek üzere kurulan Hey'et-i İlmiyye'nin üyeliğini yaptı (1923-1924, 1926). Bununla

birlikte bu dönemde, öteden beri benimsemiş bulunduğu inanç ve kanaatlerle resmî görüş ve inkılâbın bazı tasarrufları arasında uyumsuzluklar da kendini hissettirmeye başlar. Cumhuriyet öncesinden bu yana Arap harfleri yerine Latin alfabesinin kabulü tezine yazı ve konferanslarıyla hep karşı çıkmış ve bu yüzden tenkitlere uğramış olan Köprülü 1928 harf inkılâbıyla bu görüşünü terke mecbur kalır ve sonraları onun hayırlı neticelerinden bahseder.

Bütün medeniyetlerin kaynağını Orta Asya Türklüğü olarak gören, Türklüğün

başka ülkelere yayılıp oralarda yerleşmesini Orta Asya'da yaşanmış büyük bir kuraklık hadisesine bağlayan, tarihin en eski çağlarında Anadolu'da yaşamış, devlet kurmuş halkları Türk menşeli göstermek isteyen resmî teze muhalif düşüncelere sahip olduğu bilinen Köprülü, 1930'lu yıllarla başlayan dönemde Türk Tarih ve Türk Dili Tedkik cemiyetleri gibi yeni yeni kurulmakta olan birtakım teşekküllerin dışında veya uzağında bırakıldı. Bu tutuma paralel olarak yüksek tahsil diploması olmadığı gerekçesiyle maaşı beşinci dereceye indirildi ve dekanlıktan uzaklaştırıldı (1931). 1932 yılı Temmuzunda toplanan I. Türk Tarih Kongresi'nde resmî görüşün sözcüsünün nakillerine cepheden yüklenmek yerine dayanılan kaynakların eski değil yeni olması, bahis konusu bölgedeki halkın adı, etnik durumu gibi noktalara temas etmekle yetinmesi bile hoş karşılanmadığından aynı günün sonraki oturumunda söz alarak sabahki sözlerinin tenkit maksadı taşımadığı, düşüncelerini lâyıkıyla ifade edememiş olduğu için yanlış anlamalara yol açmış olabileceği şeklinde özür dilercesine beyanda bulunduğu görüldü (Birinci Türk Tarih Kongresi, Konferanslar. Müzâkere Zabıtları, İstanbul 1932, s. 42-47, 50-51, 79). Orta Asya Türk tarihinin Barthold'un yanı sıra en büyük mütehassısı sayılan Zeki Velidi Togan kuraklık nazariyesine karşı çıktığı için aynı gün hakarete uğruyor, ardından yalnız kürsüsünden değil Türkiye'den de ayrılmak zorunda kalıyordu.

Ekim 1932'de toplanan I. Türk Dil Kurultayı'nda medenî cesaret göstererek resmî görüşü sarsıcı bir konuşma yapan Hüseyin Cahit'i hırpalamaya çalışan sözcüler arasında dile müdahale düşüncesinin her zaman karşısında olmasına rağmen Köprülü'nün de bulunması (krş. Birinci Türk Dil

Kurultayı, Tezler. Müzâkere Zabıtları, İstanbul 1933, s. 413-414), siyasî otoriteye hoş görünerek kendisine af yolunu açmak gibi bir psikolojiyle açıklanabilir. Divan edebiyatının millî bir değer ifade edip etmediği meselesi gündeme geldiğinde de bazan gösterdiği böyle bir ikili tutum muhaliflerinin kendisine karşı tenkit ve hücumlarına sadece malzeme hazırlar. Ancak siyasî şartların yalnız onu değil başka birçok şahsiyeti de böyle bir tutuma mecbur bıraktığı unutulmamalıdır. Netice itibariyle resmî görüşe ters düşen "akortsuzluklar" şu veya bu şekilde giderildiğinden Köprülü, büyük başarılarla sürecek ilmî çalışmaları için muhtaç olduğu ortamı bulmuş oluyordu. Bu dalgalanmaların aşılmasıyla, kendisine daima takdir duyguları besleyen Atatürk'ün sofrasında yer almış, Çankaya Köşkü'nün arzu edilen, fikrine değer verilen müdavimlerinden olmuştu (Atatürk'ün son zamanlarına kadar süren bu ziyaretler için bk. Özel Şahingiray, Atatürk'ün Nöbet Defteri 1931-1938, Ankara 1955, tür.yer.).

1933 üniversite reformu sırasında ordinaryüslüğe yükseltilen Köprülü yeniden Edebiyat Fakültesi dekanlığına getirildi. Atatürk'ün tensibiyle 1935 Haziranındaki ara seçimde Kars milletvekili oldu. Yine Atatürk'ün arzusu ile Mektebi Mülkiyye'de Osmanlı-Türk müesseseleri tarihi, Dil-Tarih ve Coğrafya Fakültesi'nde orta zaman Türk tarihi derslerini üstüne aldı. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'ndeki derslerine devam etti. 1933 yılından beri Ankara'da çıkmakta olan Ülkü-Halkevleri Dergisi 1935 Temmuzundan itibaren Köprülü'nün idaresine verildi. 41. sayısından bu yana Türkoloji ağırlıklı bir fikir ve kültür organı olan dergi, Köprülü'nün 102. sayısında ayrılışıyla (Ağustos 1941) şekil ve mahiyet değiştirerek bir süre daha yayımını sürdürdü.

Millî Eğitim Bakanı Hasan Âli Yücel, Atatürk'ün daha verimli çalışabilmeleri için kendilerine milletvekilliği imkânı sağladığı üniversite hocalarını bu iki vazifeden birini seçmek zorunda bırakınca Köprülü seçimini milletvekilliğinden yana kullandı (Cumhuriyet, 27 Eylül 1941). 1941'de İstanbul Üniversitesi'nden ayrıldıktan sonra Ankara Dil-Tarih ve Coğrafya Fakültesi'ndeki hocalığına bir müddet daha devam etti.

4 Mart 1939'da üniversite hocalığının 25. yıl dönümünün büyük bir jübile ile kutlanması düşünülmüştü. Bu defa da karşıtları, ilk gençlik yazılarından bazılarını dillerine dolamak suretiyle birtakım itham ve aşağılamalara

kalkışmaktan çekinmediler (meselâ bk. Halil Vedat Fıratlı, “İlim Zihniyeti ve Meslek Ahlâkı”, Oluş, Ankara, nr. 10, 5 Mart 1939, s. 145-146). Dergi, Hüseyin Cahit Yalçın’ın 1936 yılında çıkmış “Edebiyat Gecesi” adlı yazısını Köprülü aleyhinde malzeme olsun diye yeniden basar (s. 147). Hocalarını ve ilmini yakından tanımak fırsatını bulmuş öğrencileri de kendisine karşı girişilmiş kampanyayı onu öven, yüksek ilmî şahsiyetini belirten yazılarıyla önceden karşılamak isterler (Zahir Güvemli, “Fuad Köprülü ve Metodolojimize Getirdiği Sosyal Ruh”, Yeni Birlik, nr. 4, 1 Mart 1939, s. 10; Samim Kocagöz, “Hâdiseler: M. Fuad Köprülü”, a.g.e., s. 10).

1913’te başlayıp 1936’da tamamlanan Encyclopédie de l’Islam’ın tercüme, tâdil ve ilâve suretiyle Türkçe’sinin çıkarılması için 1940’ta harekete geçilirken Köprülü bu hareketin dışında bırakılmak istendi. Ancak ansiklopedinin başına getirilmiş olan Abdülhak Adnan Adıvar bu tertibi boşa çıkartarak Köprülü’nün yardımını sağlamaya muvaffak oldu (Orhan Köprülü, “Dr. Adnan Adıvar ve İslâm Ansiklopedisi”, TK, nr. 95, 1970, s. 786-790; Caferoğlu, TM, XV [1968], s. 7). Ansiklopedinin 1941’de yayımlanan üçüncü fasikülünden itibaren Köprülü için verimli bir devre daha başlamış oldu. Bu dönemde İslâm Ansiklopedisi’nde “Aruz”, “Âzerî Edebiyatı”, “Çağatay Edebiyatı” gibi her biri birer kitap kapasitesinde maddeleri neşredildi. Vakıf müessesesi hakkında Vakıflar Dergisi’ne yazdığı büyük çaptaki incelemeleri, Türk hukuk tarihi araştırmaları için kurduğu Türk Hukuk Tarihi Mecmuası da bu devrenin kazançlarındandır.

II. Dünya Savaşı sonrasının memleket şartları Köprülü’yü aktif politikaya çekti. İlim adamı diye kendisinin memleketteki gidişata kayıtsız kalamayacağını ifade ederek tek parti ve şeflik zihniyetine karşı demokrasi mücadelesi içine giren Köprülü, 1935’ten bu yana mensubu bulunduğu Cumhuriyet Halk Partisi milletvekili sıfatıyla üç arkadaşıyla birlikte verdiği “dörtlü takrir” ile mücadelenin kapısını açtı. Bu dört milletvekili 21 Eylül 1945’te partiden ihraç edildi. Köprülü 7 Ocak 1946’da siyasî hayata giren Demokrat Parti’nin dört kurucusundan biri oldu. Başta Vatan gazetesinde, ayrıca Ankara’nın çeşitli basın organlarında sürekli çıkan yazılarıyla siyasî ve fikrî mücadelesini hararetle devam ettirdi. Bu siyasî yazıları büyük bir kısmı ile, daha sonraları yabancı talebeye Türkiye’yi tanıtmaya yardım edecek bir ders kitabı olarak Columbia Üniversitesi namına On the Way to

Democracy adıyla 283 makalelik bir eserde bir araya getirildi (haz. Prof. Tibor Halasi-Kun, The Hague 1964; kitabın tanıtımı için bk. Bernard Lewis, BSOAS, XXVIII/2 [1965], s. 453; Mihin Eren, TTK Belleten, XXX/118, Nisan 1966, s. 301).

1950 seçimlerinde Demokrat Parti iktidara gelince Dışişleri bakanı olan, bir ara başbakan yardımcılığı da yapan Köprülü'nün ilmî faaliyetten uzak kaldığı bu devrede Dışişleri bakanı ve hükümet üyesi sıfatıyla 1951 yılında İstanbul'da toplanan

XXII. Milletlerarası Müsteşrikler Kongresi'nin gerçekleşmesi hususunda önemli hizmetleri oldu. Kongrenin açılış konuşmasında oryantalizmin siyasî ve dogmatik tesirler dışında tutması gereken yolu, Doğu ve Batı yakınlaşmasında yapabileceği hizmeti belirterek ona yeni hedefler gösterirken günümüzde değeri çok daha öne çıkan mühim mesajlar verdi (Fuad Köprülü, "XXII. Müsteşrikler Kongresinin Açış Nutku", İTED, I, nr. 1-4, 1953, s. 39-42).

İlim adamı mizacı politika hayatı ile kolay bağdaşamadığından, ayrıca iktidarın başlangıçtaki hedef ve vaadlerinden gittikçe sapmakta olduğunu gördüğünden Dışişleri bakanlığından istifa eden Köprülü (1956) 5 Temmuz 1957'de bazı arkadaşlarıyla birlikte partisinden de ayrıldı. Aynı yıl kısa bir süre Hürriyet Partisi içinde faaliyet gösterdi. 1958'de Amerikan tarih ve Türkoloji çevrelerinin teşebbüsü ile Harvard ve Columbia üniversitelerinde araştırmalar yürütmek, konferanslar vermek üzere Amerika'ya gitti. Orada bulunduğu on ay zarfında özellikle adı geçen iki üniversitede çeşitli konferanslar verdi.

27 Mayıs İhtilâli'nin ardından 6-7 Eylül hadiseleri sebep gösterilerek 1960 yılı sonlarında tutuklanıp Yassıada'ya gönderildi. Devlet başkanına hitaben Amerikan üniversitelerindeki bazı ilim adamlarının imzalarının ortaklaşa yer aldığı bir mektupla (14 Ekim 1960) bu haksız ve yakışıksız tutum protesto edildi. Dört ay süren tutukluluğu beraatla neticelendi. Karşılaştığı bu kaba ve hoyrat muamele ile ruhen ve maddeten sarsılmış olan Köprülü, 18 Aralık 1961'de dava arkadaşlarıyla birlikte Yeni Demokrat Parti'yi kurarak son bir siyasî hamle daha yapmak istedi. Ancak partinin daha adından başlayarak hemen hemen her siyasî faaliyeti müdahaleye

uğradığından siyasî hayattan çekilmeyi uygun gördü. İçine düştüğü kırgın ruh haliyle kitaplarına dönen Köprülü, 1962 yılında yeniden basılmasına ihtiyaç duyulan Türk Sazşairleri Antolojisi'nin önceki neşrinde (1940) eksik kalmış ilk cildiyle birlikte tam ve yeni bir neşrini hazırladı; ayrıca geniş bir giriş kısmı düşündüğü, Nâmık Kemal'in Renan Müdafaanâmesi'nin yeni harfli metnini yayımladı. 1964 Ağustosunda kaleme aldığı "Orta Asya Türk Dervişliği Hakkında Bazı Notlar" ise (TM, XIV [1965], s. 259-262) onun son ilmî yazısı oldu. Köprülü, politikadan tamamen el çektiği günlerde eski harflerle basılan eser ve yazılarından bazılarının yeni baskılarını hazırlamakla meşgulken 15 Ekim 1965'te Ankara'da geçirdiği bir trafik kazasından sonra bakımındaki bazı hata ve ihmaller yüzünden ortaya çıkan komplikasyonlar neticesinde nakledildiği İstanbul Baltalimanı Hastahanesi'nde 28 Haziran 1966'da vefat etti. 1 Temmuz Cuma günü İstanbul Üniversitesi merkez binasında sade bir törenin ardından doğduğu evin pek yakınında atalarının yattığı Köprülüler Türbesi'nde toprağa verildi.

İlmî Şahsiyeti-Prensipleri ve Metodolojisi. Fuad Köprülü, edebiyat ve fikir hayatına girişinin daha ilk zamanlarından başlayarak kendisinden ilim yolunda parlak başarılar, büyük eserler beklenen bir sima olarak karşılanmıştır (Süleyman Nazif, "Abdülhak Hâmid", SF, XLI, nr. 1044, 26 Mayıs 1327, s. 77; Fazıl Ahmed [Aykaç], s. 251-252). Köprülü'nün fikrî ve ilmî şahsiyetinin dikkat çekici tarafı olan çok cephelilik, birbirinden farklı alanlarda kalem oynatma, değişik ihtisas sahalarında eserler verebilme kabiliyeti gençlik yıllarında ilk işaretlerini vermiş, bu durum yadırganarak karşıtlarınca bir tenkit vesilesi yapılmıştır. Köprülü'ye bu cepheden yönelik tenkit, her şeyden bahse kalkışmaması ve başkalarına tepeden bakmaması tavsiyesiyle birlikte gelir (Celâl Sâkıb, "Tetebbû Karşısında Mehmed Fuad Bey", Genç Kalemler, nr. 20, 27 Nisan 1928 [1912], s. 191, 193-194). Onun bu özelliği ilmî şahsiyetini kabul ettirdiği çok sonraki yıllarda bile tenkide konu olmuştur (Süleyman Nazif, "Haksız Bir Telakki", SF, nr. 1430, Mart 1924, s. 363). Edebiyat ve estetik konuları etrafındaki gençlik yazılarının, yaptığı tercümelerin tenkitlere uğraması onun kendisini geliştirmeyi düstur edinmiş mizacını yıldırmamış, tuttuğu yolda yürümekten caydırmamıştır. Fecr-i Âtî yıllarının herhangi bir orijinallik atfedilemeyecek yazıları onun istidadını, merak ve ilgilerini haber vermenin yanı sıra fikrî bir hazırlık hizmeti görmüştür.

Köprülü’nün başlangıçta Batı edebiyatı istikametinde olan ilgisinin bir müddet sonra Osmanlı sahasına meyletmesi çok geçmeden Türkçü cepheye geçmesiyle Yûnus Emre’ye ve daha gerilerde Ahmed Yesevî, Çağatay edebiyatı ve İslâm öncesi Türk edebiyatı çizgisine uzanmıştır. Türk Yurdu’nda Yûnus Emre hakkındaki makale dizisi, Bilgi mecmuasındaki “Hoca Ahmed Yesevî, Çağatay ve Osmanlı Edebiyatları Üzerindeki Tesiri” adlı yazısı, beş altı sene sonra doğacak Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar’ın bir nüvesini teşkil etmiştir. Yine Türk Yurdu’nda “Dokuzuncu ve Onuncu Asırlardaki Çağatay Şairler” dizisi ise kırk yıl kadar sonra İslâm Ansiklopedi’sindeki “Çağatay Edebiyatı” maddesinin öncüsü olarak ortaya çıkar. Anadolu beylikleri ve Oğuz etnolojisi etrafındaki ilk araştırmaları içinden de Les origines de l’Empire ottoman gelecektir.

Fuad Köprülü, bizzat kendi ifade ettiği üzere devamlı surette ileride yazacağı eserlerin hazırlığı içindedir. Geniş not alma sistemi bu hazırlanışın en büyük yardımcısı olmuş, yayıldığı çok geniş alanların her birinde attığı küçük çaplı ilk adımlar onu zaman içinde daha büyük ve terkibî incelemelere götürmüştür. Köprülü’nün ilmî şahsiyetinin en ön planda bir karakteri olan saha genişliği, içine aldığı çeşitli şubeleri ve ilgi merkezleriyle şu bilançoyu meydana getirmektedir: a) Edebiyat Tarihi. İslâm öncesi ve sonrası Orta Asya Türk edebiyatları, bu kadro içinde ayrı bir inkişaf merhalesi olarak Çağatay edebiyatı-Batı grubu Türk edebiyatları, Kıpçak-Âzerî-Osmanlı klasik edebiyatları. b) Türk Halk Edebiyatı. Âşık edebiyatı (saz şairleri), halk hikâyeleri ve halk hikâyeciliği, meddahlar-meddahlık, tasavvufî halk edebiyatı, tekke edebiyatı, mutasavvıf halk şairleri. c) Türk Din Tarihi. Anadolu’da Türk yerleşiminin ilk devirlerinde dinî-mezhebî-tasavvufî hareketler, Anadolu’da İslâmiyet, Bektaşîlik-heterodoks dinî zümreler ve hareketler, “hagiographie”, din tarihi ve siyasî kuruluşlarıyla ilgili olarak Oğuz etnolojisi, Osmanlı Devleti’nin kuruluşu meselesi, orta zaman Türk devletleri tarihi. d) Biyografi. Şairler (Türk-İran), tezkireciler (Türk-İran), tarihçiler (Türk-İran), orta zaman Türk hükümdarları. e) Dil tarihi. Tarihî ıstılahlar, onomasti, geçmiş asırlardaki folklorik ve sihrî inançlar, orta zamanlar sosyal ve medenî müesseseler tarihi, vakıf müessesesi tarihi, hukuk tarihi, örfî hukuk, amme hukuku-hukukî teamüller, hukukî semboller, iktisat tarihi. f) Epigrafi-Nümismatik.

g) Genetik cepheden Türk sanat tarihinin bazı temel problemleri, tezyinî sanatlar tarihi, Türk nakış (minyatür) tarihi, klasik Türk mûsikişinasları. h) Türkoloji tarihi, Türkolog ve müşteşrik portreleri, kitâbiyat, Türkoloji yayın ve araştırmaları aktüalitesi, nekroloji. i) Türkiye'nin kültür meseleleri, yeni Türk edebiyatı aktüalitesi (1935'lere kadar).

Köprülü'nün şahsına münhasır bu saha genişliği ve çok yönlülük, Türkoloji ilminin

gelişmesine hız kazandıracak bir değer ve hizmeti de beraberinde getirmiş, orijinal araştırmalarının sunduğu yeni meseleler ve bilgiler Türkoloji'ye yeni ufuklar açmıştır. Çalışmalarını dar bir ihtisas sahası içinde hapsetmeyip konuları Türk ve orta zaman İslâm tarihinin umumi kadrosu içinde ele alması Köprülü'ye geniş bir görüş ve kavrayış imkânı sağlamıştır. Meselâ Osmanlı Devleti'nin kuruluşu meselesini dar bir mecradan çıkarıp çözüm yolunda çok ileri bir seviyeye ulaştırmış olmasında yukarıda tablosu verilen araştırma dallarındaki çalışmalarının topluca ve ehemmiyetli ölçüde hissesi vardır.

Fuad Köprülü araştırmalarını çerçevesi dar, münferit vâkıa ve konulara hasretmek yerine Türk tarihi ve kültürünün umumi kadrosu içinde rol sahibi konu ve meselelerle uğraşmayı tercih etmiş, teferruat üzerinde durmamıştır. Bundan dolayı özellikle edebiyat tarihi sahasındaki monografilerinde biyografik alana fazla heves göstermemiştir. Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar'da ele aldığı Yûnus Emre ve Ahmed Yesevî'nin hal tercümeleri bir istisna gibi görünürse de bunlarda asıl mesele, onların hayatlarından ziyade mensup oldukları fikrî cereyan ve temsil etmekte oldukları Orta Asya ve Küçük Asya arasındaki kültür birliğidir.

Gençlik yıllarının hevesiyle Bursalı Ahmed Paşa ve Şeyh Galib'in hal tercümelerine merak saran Köprülü buna bir müddet sonra Bâkî'yi de dahil etmiştir. Bu üç şair hakkında biyografi dizileri meydana getirmiş, ancak bunlar tefrika halinde kalmıştır. Divan Şiiri Antolojisi'nin bu şairlere dair müstakil fasikülleri ise daha önce yazdıklarının bir hulâsası mahiyetindedir. Yayımlanan divanlarının başına koyduğu Fuzûlî ve Nedîm biyografileri İbnülemin Mahmud Kemal'in yazdığı benzerlerine nisbetle çok daha muhtasardır. Divan Şiiri Antolojisi'nin bazı fasiküllerinde yer alan şair hal

tercümeleri o şairlere dair birer mukaddime niteliğindedir. İslâm Ansiklopedisi'nde divan şairleriyle ilgili maddeleri de sınırlı çerçeveleri itibariyle kendisini fazla teferruata sevkedecek mahiyette değildir. Âşıkpaşazâde, Beyhakī, Cûzcânî, Cüveynî, Devletşah gibi tarihçilere ait hal tercümeleri, orta zaman tarihiyle ilgili meseleler etrafında ele alınmaları itibariyle Köprülü'nün tercihleri arasında kolayca yer bulabilmiştir.

Köprülü'nün metodunun esası, teferruat arasında kaybolmadan ele alınan konu veya meseleyi menşelerinden itibaren tarihî tekâmülü (seyri) içinde takip ve tetkik etmektir. Köprülü'ye göre üzerinde durulan meselenin umumi tarih veya medeniyet ve kültür tarihinin genel çerçevesi içinde genetik bir tarzda incelemeye tâbi tutulması, onun hakiki mahiyetini anlama hususunda en isabetli ve ilmin gereği bir tutumdur. Genetik tutum, bir sosyal müessese veya kültür olgusunun orijinalliğini veya ne yolda ve ne mahiyette bir iktibas mahsulü olduğunu tesbit hususunda en emin metottur.

Fuad Köprülü'de genetik metot, Türk kültürüyle ilgili her vâkıa veya müesseseyi sınırlı bir mekân veya zaman yahut sınırlı bir siyasî ve etnik kadro yerine, bütün Türklüğü en geniş zaman ve mekân kadrosu ile kuşatabilecek bir "kül" suretinde ele almayı esas kabul eden bir görüşün emrindedir. Buna göre Anadolu Türklüğü'nde edebiyat ve sosyal müesseseler, diğer sahalardaki Türklüğün edebiyat ve sosyal müesseselerinden ayrı ve kendi başlarına bir seyir takip etmiş olmayıp diğer sahalardaki Türklük ile müşterek bir mâzinin devamıdır. Bundan dolayı başta edebiyat olmak üzere Türk kültür ve medeniyet müesseselerini, Orta Asya içerlerinden Akdeniz ve Adriyatik kıyılarına kadar bütün Türklüğün en az on üçon dört asırlık seyir ve tekâmülünü bir bütün olarak incelemek gerekir.

Köprülü'nün Türk edebiyatı tarihi sahasında ortaya attığı bu görüş ve tatbik ettiği metot Türk hukuk ve sosyal müesseseler tarihinde de çok değerli neticeler vermiştir. Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri Hakkında Bazı Mülâhazalar adlı geniş araştırmasında Köprülü, o zamana kadar Bizans'tan alınmış oldukları kabul edilegelen çeşitli sosyal müessese ve unsurların menşeinin Bizans'la temastan çok önceki devir ve sahalardaki Türklüğe ait bulunduğunu bu metot ve görüşe dayanarak meydana çıkarmış, bu konudaki ön yargıları kökünden sarsmıştır. Onun medeniyet ve sosyal

tarihimizi tetkik ederken en başta gelen gayesi, Batı ilim âleminin Türkler hakkındaki menfi hükümlerinin yanlış ve temelsiz olduğunu ortaya koymak olmuştur. Türk tarihi ve kültürüyle ilgili hemen her çalışmasında bu tutum ve bu amaç daima kendini gösterir.

Fuad Köprülü'nün bütün ilmî çalışma ve araştırmaları Türklüğün medeniyet ve kültürünü objektif ve gerçekçi bir tutumla ortaya koymak, Batı dünyasının Türklüğün hak ve rolünü inkâr veya göz ardı etmek isteyen taraflı ve sübjektif kanaatlerini tashih etmek gayesi etrafında toplanır. Köprülü bununla yetinmeyerek periyodik yayın organlarındaki yazılarıyla geçmişimize karşı kuvvetli bir ilginin uyanması, millî tarihimizin ilmî usullerle araştırılması yolunda adımlar atılmasını sağlamaya çalışmıştır. Tarih ve kültürümüzü yabancılardan öğrenmek durumunda kalınmasını hem ilmî hem millî bir haysiyet meselesi olarak kabul eden Fuad Köprülü, bu iki esas vasıfla mücehhez modern Türk tarihçiliğinin teşekkülü için üniversitedeki dersleri, çeşitli müesseselerdeki konferansları, periyodik yayın organlarındaki yazı ve tenkitleriyle devamlı bir gayret içinde bulunmuştur.

Köprülü'nün hocalığı ve ilmî hayatı boyunca yol açıcılık görevini de yerine getirmeye çalıştığı belirtilmelidir. Bu misyonunu gerçekleştirmek için çok defa ilk başlatıcı olmuş, bir insan ömrüne sığması mümkün olmayacak proje ve tasavvurlarının gerisinin getirilmesini gelecek nesillere birer tavsiye olarak havale etmiştir. Devamını getirmemiş olduğu Türk Edebiyatı Tarihi, Türkiye Tarihi, Anadolu'da İslâmiyet, Türk Halk Ansiklopedisi ve hazırlanmakta, hatta basılmakta olduğunu haber verdiği bir yığın eser projesi, bugün için Türkoloji dünyasının araştırmacılarını bekleyen çalışma alanları olarak ortada durmaktadır. 1950'den itibaren içine girdiği siyasî faaliyetin yazmayı tasarladığı eserlerin hiç değilse bir kısmının gerçekleşmesini önlediği muhakkaktır. Bunların arasında meselâ hazırlamakta olduğunu haber verdiği Orta Zaman Türk Medeniyeti Tarihi'nin ortaya çıkmaması Türk kültürü ve Türkoloji için telâfisi güç bir kayıptır.

Fuad Köprülü'nün gaye, prensip ve metot bakımından ana hatları belirtilmeye çalışılan araştırmalarının diğer meziyet ve vasıfları, onların teknik ve kompozisyon yapıları bakımından ayrıca ele alınıp açıklanmasıyla

daha iyi anlaşılabilecektir. Onun bütün monografilerinde her şeyden önce kendini hissettiren bir plan fikri ve mantıkî bir nizam hâkimdir. Köprülü, bir konu veya meseleyi ele aldığında önce o zamana kadar üzerinde yapılmış yayın ve çalışmaları, bunların ne seviyede bulunduğu, varsa düzeltilmeyi ve tamamlanmayı gerektiren taraflarını belirtir, ardından o konuda sağlam ve güvenilir neticelere varmak, incelenen vâkıanın gerçek mahiyetini belirleyebilmek için ne gibi

usul takip etmek gerektiğini vazederek esasa girer. Kaynaklara hâkimiyet, mevcut literatürden âzami derecede faydalanma gayreti, bunun sağladığı kitâbiyat zenginliği, konunun sübjektif tercihlerden sıyrılmış bir tarafsızlıkla işlenmesi, mantıkî berraklık ve muğlak nokta bırakmayan açık bir dille ifade edilmesi onun yazılarının değişmez özellikleridir. Bunları Batılı müelliflere mahsus bir imtiyaz gibi görmeye alışık olan Avrupa ilim çevreleri, genç bir Türk müellifinin elinden çıkmış Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar'da bu özellikleri gördüklerinde hayretten ve onu takdir etmekten kendilerini alamamışlardır.

İlmî hayatı ile iç içe yürüyen hal tercümesinin ve bu sahadaki yüksek seviyesini belirten bütün açıklamaların bir yekününü 1925 yılında onu, sonraki büyük ve ünlü çalışmalarının daha adı bile ortada yokken Sovyet İlimler Akademisi'ne muhabir üye olarak teklif eden Barthold, Krackovskij ve Oldenburg'un ortak imzalı raporlarının şu ifadelerinde görmek mümkündür: "Yukarıdaki izahlarımızdan anlaşılıyor ki Köprülüzâde'nin tetebbuları sayesinde Türkiyat ilim sahası, gerek tarih ve gerek lisâniyat itibariyle evvelki vaziyetiyle kıyas olunamayacak derecede yükselmiştir" ("Zapiska ob uçeniẖ trudaẖ Köprülü Zade Fuad Bey", İzvestiya Akademii Nauk SSSR, Leningrad, XIX, VI. seriya, nr. 18, Novyambr 1925, s. 895-898, T. trc. A[kdes] N[imet], "Köprülüzâde Mehmed Fuad Bey", TM, II [1928], s. 559). Günümüzde Köprülü, ilim çevrelerince Türkoloji'de bir deha olarak kabul edilmektedir.

Köprülü'yü olumsuz yönden gören ve gösteren aykırı bakışların da bulunduğu kaydedilmelidir. Bunlar Marksist görüşe bağlı olarak onu yıpratmak gayesini taşıyan ideolojik cephe, eski partisiyle kurucusu olduğu partideki siyasî hasımları ve bu ikisinin dışında olup onun bazı tutumlarını kusurlu bulanlar olarak üç gruba ayrılabilir. Marksist hücum ve tenkit

cephesinin en belirgin ifadesi A. Cerrahoğlu'nun (Kerim Sadi) Tarih Anlayışı Olmayan Tarihçi: Fuat Köprülü adlı kitapçığında (İstanbul 1964) görülebilir. Taşıdığı isim bile tek başına bu kitabın mahiyeti hakkında fikir vermeye yeterlidir. Buna Köprülü'yü yalnızca olumsuz yönden göstermeye çalışan yazılar da ilâve edilebilir (H. Altunyay, "Ord. Prof. Dr. Fuad Köprülü", Tarih ve Toplum, nr. 38, Şubat 1987, s. 115-120; Mahmut Şakiroğlu, "Yeni Bir Kitap ve Eski Bir Makale Vesilesiyle Fuad Köprülü", a.g.e., nr. 63, Mart 1989, s. 149-151; Mete Tunçay - Haldun Özen, "1933 Dârülfünun Tasfiyesi veya Bir Tek Parti Politikacısının Önlenemez Yükselişi ve Düşüşü", a.g.e., s. 9-10, 13, 16). Siyasî hasımlarının tenkitleri içinde dozu en ağır olanlar Âşinâ Yüzler (İstanbul 1965, s. 169-184) ve Babamın Arkadaşları (3 bs., İstanbul 1969, s. 162-168) adlı kitapları ile Samet Ağaoğlu'dan gelir. Ağaoğlu'nun kin ve hiciv yüklü yazıları Köprülü aleyhtarları için devamlı başvurulan bir referans teşkil etmiştir. Köprülü'yü bazı tutumları yönünden beğenmeyen şahsiyetler arasında Mahir İz (Yılların İzi, 2 bs., İstanbul 1990, s. 252-253, 334) ve Münevver Ayaşlı (İşittiklerim ve Gördüklerim, Bildiklerim, İstanbul 1973, s. 187-189) gibi kişiler de zikredilebilir. Basında Köprülü aleyhindeki yazıların az olduğu söylenemez. Bu arada divan edebiyatı hakkında iki aykırı görüşündeki tutarsızlık dolayısıyla Hüseyin Cahit Yalçın'ın bir tenkidini de unutmamak gerekir ("Edebiyat Gecesi", Fikir Hareketleri, nr. 169, 16 Kânunusâni 1936, s. 203-204).

Bunların dışında son zamanlarda sağlam bir tarih ve Türkoloji formasyonuna sahip olmaksızın çok defa amatörce bir yaklaşımla Fuad Köprülü'nün tarihçiliğinin sorgulanma ve yargılanma konusu edildiği görülmektedir. Sırf I. Türk Tarih Kongresi'ndeki durum ve tutumundan hareketle onu yargılayan çalışmanın (Büşra Ersanlı Behar, İktidar ve Tarih: Türkiye'de "Resmî Tarih" Tezinin Oluşumu (1929-1937), İstanbul 1992, s. 130-137, ayrıca "Dizin", s. 227) yanında, çeşitli yorum ve değerlendirmeleriyle şu yazılar da yer alır: Ertan Eğribol, "Fuat Köprülü'nün Tarihçiliği" (Sosyoloji Dergisi, dizi: III, nr. 4, 1997, s. 49-60); Bülent Arı - Selim Aslantaş, "Türkiye'de Modern Tarihçiliğin Öncüsü: Fuad Köprülü" (Doğu-Batı, yıl: 3, nr. 12, Ağustos Ekim 2000, s. 193-205); Hanefi Palabıyık, "Ord. Prof. Dr. Mehmed Fuad Köprülü İlmî Hayatı ve 'Türkiye Tarihi' Eseri Münâsebetiyle Tarih Anlayışı" (Atatürk Dergisi, III/3, Ocak 2003, s. 7-29). Bu kategori dışında olmak şartı ile Köprülü'nün

tarihçiliğiyle ilgili olarak şu yazı da zikredilmelidir: Fethi Gedikli, “Fuad Köprülü ve Türk Hukuk ve İktisat Tarihi Mecmuası ve Türk Hukuk Tarihi Dergisi”, Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi (nr. 1, 2003, s. 433-441). Köprülü’nün günümüze kadar lâyıkıyla tahlil ve tetkik edilmemiş bulunan tarihçiliği hakkında en salâhiyetli tesbit ve açıklamalar Osman Turan, Mehmet Altay Köymen, Halil İnalcık ve Ahmet Yaşar Ocak tarafından ortaya konulmuştur.

Fuad Köprülü’nün çok cepheli zengin şahsiyetini kuşatacak çapta müstakil bir monografi henüz yazılamamıştır. İlmî olmak yerine sırf ideolojik yönden Köprülü’nün tarihçiliğine bakmak isteyen A. Cerrahoğlu’nunki bir tarafa bırakılırsa biri yine hacimce çok ufak olmak üzere ortada şu üç eser vardır: 1. Ali Galip Erdican, Mehmet Fuat Köprülü, A Study of His Contribution to Cultural Reform in Modern Turkey (Hartford / Conecticut-İstanbul 1974, 63 sayfa). Köprülü’nün hayatı hakkında kısa bir giriş mahiyetinde olan ilk bölümden sonra ikinci bölümünde Türkiye’de girişilmiş dinî reform hareketlerinde Köprülü’nün yeri, üçüncü bölümde dil ve eğitim reformları içindeki durumu, kendisiyle yeni kurulan ilâhiyat fakülteleri arasındaki hususlar ele alınmıştır. 2. George T. Park, The Life and Writings of Mehmed Fuad Köprülü: The Intellectual and Turkish Modernization (Baltimore 1975). Amerika Birleşik Devletleri Johns Hopkins Üniversitesi’nde 1972’de doktora tezi olarak hazırlanan çalışma şimdiye kadar Köprülü üzerinde yapılmış en hacimli monografidir (432 sayfa). Köprülü’nün şahsiyetini tarihçi ve Türkolog olmaktan çok Türkiye’nin modernleşmesindeki rolü bakımından değerlendiren tezin geniş bibliyografyasına, onun dağınık yazılarını görme gayretine rağmen bunun dışında bekleneni verdiği söylenemez. Derin tahlillere gitmeyen, lüzumsuz bahislerin şişkinlik verdiği monografi hüsnüniyetle yürütülmüş iyi bir derlemedir (eserin kısa bir tanıtma ve tahlili için bk. Orhan F. Köprülü, “Köprülü Hakkında İhmal Edilemeyecek Bir Eser”, TK, XV, nr. 176, Haziran 1977, s. 507-510). 3. Halil Berktay, Cumhuriyet İdeolojisi ve Fuat Köprülü (İstanbul 1983). İsminin sınırladığı açıdan Fuad Köprülü’ye bir bakış getirmeye çalışan, içinde birtakım ideolojik zorlamaların yer aldığı bir çalışmadır.

Eserleri. Köprülü’nün bazı makaleleri başlı başına bir kitap teşkil edecek hacimde olup bunlardan bir kısmı yabancı dillerde müstakil birer kitap

olarak yayımlanmıştır. Bu sebeple eserlerinin makale ve kitap olmak üzere iki ayrı grupta ele alınması isabetli olmaz. Burada önemli makaleleri kitapları ile bir arada kronolojik sıra içinde verilmiştir.

1. "Türk Edebiyatı Tarihinde Usûl" (Bilgi, nr. 1, Teşrînisâni 1329, s. 3-52). Köprülü bu çalışmayla yalnız Türk edebiyatı tarihinin değil, hukuktan sanat tarihine kadar Türk kültürünün diğer müesseseleri için de geçerli bir metodun temelini atmıştır. Bu makale, yıllar sonra kendisi tarafından yapılan ifade değişiklikleri ve bazı küçük rötuşlarla makaleler külliyatı içinde yeniden yayımlanmıştır (Edebiyat Araştırmaları, Ankara 1966, I, 3-47). 2. Türk Târîh-i Edebiyyâtı Dersleri (İstanbul 1329 [taş basma]). Dârülfünun hocalığına tayininin ilk ders yılında verdiği ders notlarıdır. Daha ilk adımda dersin adını öğretim programında "Osmanlı edebiyatı tarihi" yerine "Türk edebiyat tarihi"ne çevirmekle işe başlayan Köprülü'nün bu ders notlarının "Türk Edebiyatı Tarihinde Usûl"deki düşünce ve görüşlerinin ilk uygulaması mahiyetinde olması ve ilmî edebiyat tarihçiliğimizin bir başlangıç örneğini teşkil etmesi bakımından ayrı bir değeri vardır. 3. Türk Târîh-i Edebiyyâtı Derslerinden: Garb Türklerinde Edebiyat ve Şekl-i Tekâmülü (İstanbul 1330 [taş basma]). İkinci ders yılına ait olan bu notlarda Anadolu sahası Türk edebiyatı ve medeniyeti ele alınmaktadır. Türk edebiyatının Anadolu'da nasıl teşekkül ettiği meselesinden başlanıp Yûnus Emre'yi de içine alan dönem anlatılır. "Hayat ve Medeniyet" umumî başlığı altında: "Siyasî Hayat", "İdâre Teşkilâtı", "Ordu ve Askerlik", "Saray Hayatı ve Eğlenceler", "İçtimaî Sınıflar", "Ma'nevî Hayat: Tekkeler ve Şeyhler", "Osmanlılar'dan Evvel Hayat-ı Fikriyye" gibi bahislerin yer aldığı eser, Köprülü'nün edebiyat tarihine bakışına hâkim olan sosyolojik görüşü çok belirgin surette ortaya koyması yanında Anadolu'nun din tarihi, Osmanlı Devleti'nin teşekkülü meselesi, Anadolu'daki ilk medenî ve hukukî müesseseler etrafında ileride büyük bir genişlik ve derinlik kazanacak ilk dikkat ve başlangıçları aksettirmesi itibariyle ayrıca bir değer taşımaktadır. 4. Yeni Osmanlı Târîh-i Edebiyyâtı, Menşelerden Nevşehirli İbrâhim Paşa Sadaretine Kadar (İstanbul 1332). Şehabeddin Süleyman ile birlikte hazırladığı, sadece ilk cildi çıkabilmiş olan eserin 1914 olan gerçek yayım tarihi hep 1916 olarak gösterilmiştir. 1914'te basılmış olmakla beraber hazırlanışı daha önceki yıllara çıkan bu ders kitabı, o zamana kadar ortaya konulmuş diğer eserlere nazaran daha ileri bir zihniyetle kaleme alınmıştır. Ali Emîrî Efendi, kitapta tesbit ettiği

bazı bilgi yanlışlarını belirttiğinde Köprülü bunların kendisine değil o sıralarda artık hayatta bulunmayan Şehabeddin Süleyman'a ait olduğunu ileri sürer. 5. "Türk Edebiyatında Âşık Tarzının Menşe ve Tekâmülü Hakkında Bir Tecrübe" (MTM, nr. 1, Mart-Nisan 1331, s. 5-46). Önce Veled Çelebi'nin bazı ilk bilgiler vermeye çalıştığı, sonraları Rıza Tevfik'in bazı ilhamlar estirmek istediği bu sahada ortaya konulmuş ilk ilmî monografidir. Makalelerine tahsis edilen külliyatta yeni harflerle de bir neşri yapılmıştır (Edebiyat Araştırmaları, 1966, I, 195-238). 6. "Türk Edebiyatının Menşei" (MTM, nr. 4, Eylül-Teşrînievvel 1331, s. 5-78). Müellifin basıma hazır Türk Edebiyatı Tarihine Medhal adlı eserinin I. cildinden alınmış olduğu kaydıyla yayımlanan bu monografi Köprülü'nün vazettiği edebiyat tarihi metodunun güzel bir örneğidir. Makaleler külliyatı içinde kendisi tarafından yeni harflerle de neşri gerçekleştirilmiştir (Edebiyat Araştırmaları, I, 49-130). 7. "Selçûkîler Zamanında Anadolu'da Türk Medeniyeti" (MTM, nr. 5, Teşrînisâni-Kânunuevvel 1331, s. 193-232). Vak'acı-hikâyeci tarih zihniyeti yerine sosyal hayat ve müesseselere ön planda yer veren tarihçilik yolunda Köprülü'nün ilk ciddi adımlarından birini haber veren bu yarım kalmış monografi, onun Anadolu'nun din tarihi ve orta zaman sosyal müesseseleri tarihi üzerinde geliştireceği çalışmalarının bir başlangıcını teşkil eder. 8. Nasreddin Hoca (İstanbul 1918). Hece vezninde ve çok sade bir dille kaleme alınan bu manzumeler Köprülü'nün mizaha yatkın esprili zekâsını aksettirmektedir. 9. Tevfik Fikret ve Ahlâkı (İstanbul 1918). Köprülü, Tevfik Fikret'in ölümünden az sonra onun şahsiyeti etrafında başlayan tartışmalar münasebetiyle kaleme almak ihtiyacını duyduğu bu denemede şair hakkında objektif bir değerlendirme ortaya koyar. 10. Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar (İstanbul 1919). İç kapağındaki 1918 tarihine bakılarak bu tarihte yayımlandığı sanılan eserin baskısı son sayfasında kaydedildiği üzere 1919 yılının Kasım ayında tamamlanmıştır. Ahmed Yesevî'nin temsil ettiği Orta Asya Türk tasavvufunun Anadolu'da Yûnus Emre ile devam ettiği tezi üzerine kurulan eser biri Ahmed Yesevî'ye, diğeri Yûnus Emre'ye dair iki esas bölümden meydana gelmektedir. Ancak bu iki mutasavvıfın biyografileriyle yetinilmeyip yetiştikleri kültür çevresi, zamanlarının tarihî şartları, bu şartların onların dinî ve tasavvufî görüşlerinin yayılmasındaki tesirleri kuvvetli bir sosyoloji birikiminin eşlik ettiği geniş bir tarih vukufu ile izah edilmiştir. Latin harfleriyle ikinci baskısında Köprülü'nün bizzat düzeltme ve ilâvelerde bulunduğu eser (krş. Fuad Köprülü, "Ahmed

Yesevi”, İA, 1941, I, 210-215) günümüzde çeşitli sahalarıyla Türkoloji’nin vazgeçilmez bir klasiği olmuştur. Kitabın bu ikinci baskısından (1966) sonra ifadece sadeleştirmeler ve bazı yeni notlar ilâvesiyle daha itinalı üçüncü baskısı gerçekleştirilmiş (1976), bunu günümüze kadar aynı tertiple diğer baskılar takip etmiştir. Kompozisyon ve ifadesindeki mantıkî sağlamlık, zamanının Türkoloji’sine çeşitli yönlerden ilâve ettiği yeni bilgi ve görüşler, vazettiği çığır açıcı metot, kültür geçmişimizin tetkiki meselesinde ortaya attığı millî tez gibi fikir hayatımız için hepsi yeni şeyler olan meziyetleri yanında Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar’ın önemli bir özelliği de kaynak zenginliğidir. 11. Türk Edebiyatı Tarihi (Birinci kitab: Kable’l-İslâm Türk Edebiyatı [İstanbul 1920]; İkinci kitab: Ba‘de’l-İslâm Türk Edebiyatı, İstanbul 1921). Bu son cüzde Moğol istilâsına kadar Türk edebiyatına ait üçüncü kitabın da yakında çıkacağı bildirilen eser, İslâm öncesi çağdan başlayıp Osmanlı edebiyatının yanı sıra Çağatay ve Âzerî şubeleri gibi henüz ilmî surette tetkik edilmemiş Türk lehçelerinin edebiyatlarını, ayrıca Türkler’in hâkim oldukları Mısır, Hindistan, Hârizm, Kıpçak ve Kırım gibi sahalarda vücuda gelen şubelerini de içine alan ilk ilmî kitaptır. Aynı zamanda bir yönüyle Türk ruhunun asırlar boyunca geçirdiği seyri terkibî olarak gösteren bir medeniyet tarihi olarak da vasıflandırılır. Eser 1926-1928 yılları arasında çok daha genişletilmiş şekliyle fasiküller halinde yayımlanarak kitap şeklini almıştır. Hakkında 1920-1921 baskısından başlayarak yurt içinde ve dışında birçok tanıtma ve değerlendirme yazısı yayımlanmıştır (Kraelitz, MOG, II, 1923-1925; J. H. Mordtmann, OLZ, nr. 5, May 1923, s. 226-227; sırasıyla T. tercümeleri, TM, II [1928], s. 449-451, 451-452). 12. “Türk Edebiyatının Ermeni Edebiyatı Üzerindeki Te’sîrâtı” (DEFM, sene: 2, nr. 1, Mart 1922, s. 1-30). Âşık edebiyatı geleneğini Ermeni edebiyatı tesirine bağlamak isteyen görüşe karşı yazılmıştır. Ermeni edebiyatındaki “aşuğ” sözünden başlayarak birçok hususta Türk şiirinin orijinal bir kolu olan âşık edebiyatının bu edebiyat üzerinde bıraktığı tesirler delilleriyle ortaya konularak objektif bir surette ispat edilmektedir.

13. “Anadolu’da İslâmiyet. Türk İstilâsından Sonra Anadolu Târîh-i Dînîsine Bir Nazar ve Bu Tarihin Menbaları” (DEFM, sene: 2, nr. 4, Eylül 1922, s. 281-311; nr. 5, Teşrînisâni 1922, s. 384-420; nr. 6, Kânunusâni-Mart 1923, s. 457-486). Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar’da incelemesine giriştiği konuyu daha da genişletip işleyen bu çalışmada

hareket noktası, aynı konuyu ele alan Babinger ile diğer bazı müsteşriklerin hatalı görüşlerini düzeltme düşünce ve ihtiyacıdır. Anadolu Türklüğü'nün geçmişiyle ilgili çeşitli konulara temas eden bu zengin muhtevalı tamamlanmamış monografide ileride bir araştırma odağı haline getireceği Anadolu Beylikleri ve Osmanlı Devleti'nin kuruluş âmilleri meselesi de ayrıca ele alınır. Köprülü'nün çalışması Babinger'in aynı isimdeki makalesinin Türkçe tercümesiyle birlikte ("Anadolu'da İslâmiyet", DEFM, sene: 2, nr. 3, Temmuz 1922, s. 188-221) yeni harflerle de yayımlanmıştır (F. Babinger - F. Köprülü, Anadolu'da İslâmiyet, nşr. Mehmet Kanar, İstanbul 1996). Köprülü'nün bu çalışması, California Utah Üniversitesi adına onun ve Babinger'in şahsiyetlerine dair bir önsöz ilâvesiyle beraber İngilizce'ye tercümesiyle birlikte neşredilmiştir (Islam in Anatolia After the Turkish Invasion [Prologomena], trc. Gary Leiser, Salt Lake 1999). 14. Türkiye Tarihi (İstanbul 1923). Türkiye Türklüğü'nün tarihini Orta Asya'dan ve Hunlar çağından başlatan bir tarih görüşüne dayandıran eserin ilk cildi olan kitap Anadolu'nun fethinden önceki devreyi içine alır. Atatürk'ün tebrik ve takdirini kazanan eser Emin Âli (Çavlı) tarafından bilgi yanlışları, tezatlar ve nisbetsizliklerle dolu olduğu ileri sürülerek metotsuzluk isnadının yanı sıra Hunlar'ı da Türk olarak göstermiş olmakla tenkide uğrar ("Türkiye Tarihi", Son Telgraf, nr. 40, 1924). Emin Âli, bununla kalmayıp Meslek gazetesinde başka bir makalesi ve Hunlar'ın Türk olmadığı iddiasını tekrarladığı bir konferansı ile sataştığı Köprülü'den hak ettiği cevabı almıştır ("Bir Mülâkat: Türk Tarihi Nereden Başlar?", Millî Mecmua, nr. 31, 15 Şubat 1341, s. 498-499). Eserin yakında çıkacağı ilân edilen Timur İstilâsına Kadar Garb Türkleri adlı ikinci cildinin yayını gerçekleşmemiştir. 15. Bugünkü Edebiyat (İstanbul 1924). Fuad Köprülü'nün çeşitli dergilerde millî edebiyat meselesi etrafında yazdıkları başta olmak üzere yeni çıkan edebî eserleri, ölümleri gibi vesilelerle bazı son devir edebiyatçıları hakkındaki yazılarını bir araya getirmektedir. Hüseyin Dâniş ile İran edebiyatı dolayısıyla yaptığı münakaşa ve tenkitlere ait altı yazısı da burada yer alır. 16. Türk Târîh-i Dînîsi (İstanbul 1925 [taş basma]) İstanbul Dârülfünunu İlâhiyat Fakültesi'nde okuttuğu ders notlarıdır. İslâm öncesinden Şamanizm ile başlayarak konuyu tarih, edebiyat, etnoloji ve folklor zemininde ele alıp Anadolu'da İslâmiyet'e kadar getiren eser üzerinde bir yüksek lisans çalışması yapılmıştır (1991, Abdullah Aykın, Prof. Dr. Fuad Köprülü'nün, "Türk Târîh-i Dînîsi", Adlı Eserinin Transliterasyonu ve Değerlendirilmesi, Erciyes Üniversitesi

İlâhiyat Fakültesi). 17. “Meddahlar. Türklerde Halk Hikâyeciliğine Dair Notlar” (TM, I [1925], s. 1-45). Türk halk edebiyatının bu orijinal kolu hakkında yeni bilgiler getiren, zengin malzemeler kazandıran geniş bir araştırmadır. 18. “Oğuz Etnolojisine Dair Tarihî Notlar” (a.g.e., I [1925], s. 185-211). Etnolojiyi, Türk tarihinin siyasî ve içtimaî bazı hadiselerinin anlaşılmasına yardımcı olan bir disiplin kabul eden bir yaklaşımla kullanmanın örneğini vermektedir. 19. “Lutfi Paşa” (a.g.e., I [1925], s. 119-150). Kanûnî Sultan Süleyman’ın sadrazamı Lutfi Paşa’nın hayatını yeni dikkatlerle tetkik eden örnek bir hal tercümesidir. 20. “Bektaşîliğin Menşeleri”. “Küçük Asya’da İslâm Bâtınîliği’nin Tekâmül-i Târîhîsi Hakkında Bir Tecrübe” (TY, II, nr. 8, Mayıs 1341, s. 121-140). Anadolu’da Türk yerleşiminden bu yana asırlarca sürmüş dinî hareketler ve heterodoks cereyanları anlama ve tetkik etmede doğru neticelere götürecek usulleri gösteren, bazı Batılı otoritelerin bu konuda düştükleri büyük hataları işaret ve tashih eden bir kongre tebliğidir. 1923’teki Dinler Tarihi Kongresi için hazırlanmış olan Fransızca’sı da ayrıca neşredilmiştir (Les origines du Bektachisme. Essai sur le développement historique de l’hétérodoxe musulmane en Asie mineure. Extraits des actes du Congrès international d’histoire des réligions tenu à Paris en 1923, Paris 1926, II, 391-411). 21. Âzerî Edebiyatına Ait Tedkikler (Bakû 1926). Âzerî edebiyat ve kültürüne devamlı ilgisine cemile olmak üzere Bakü Milletlerarası Türkoloji Kongresi’ne iştiraki vesilesiyle Âzer-Neşr müessesesi tarafından yayımlanan kitap Köprülü’nün Fuzûlî, Hasanoğlu, Habîbî ve Nâmî hakkındaki dört makalesini bir araya getirmektedir. 22. Türk Tarihi Dersleri: Anadolu Beyliklerine Ait Notlar (İstanbul 1927-1928). Mektebi Mülkiyye’nin ikinci sınıfında okuttuğu ders notlarıdır. Kitapta beyliklerin yanı sıra Moğollar devri Türk edebiyatı, Anadolu’da Moğol istilâsıyla ilgili bahislere de yer verilmiştir. Buradaki metin “Anadolu Beylikleri Tarihine Ait Notlar” adlı makalenin (TM, II [1928], s. 1-32) ön şeklidir. 23. Millî Edebiyat Cereyanının İlk Mübeşşirleri ve Dîvân-ı Türkî-i Basît XVI’ıncı Asır Şâirlerinden “Edirneli Nazmî”nin Eseri (İstanbul 1928). 24. “Influence du Chamanisme turco-mongol sur les ordres mystiques musulmans” (İstanbul 1929). Yesevîlik’teki bazı seremonilerden Sarı Saltuk, Barak Baba gibi etraflarında efsaneler teşekkül etmiş şahsiyetlere kadar uzanan örneklerde kendini gösteren Şamanizm’den gelme motifleri ortaya koyan bir kongre tebliğidir. 25. “Türk Sazşairlerine Ait Metinler ve Tetkikler” Serisi: XVII nci Asır Sazşairlerinden Gevherî Hayatı ve Eseri (İstanbul

1929). 26. XIX uncu Asır Sazşairlerinden Erzurumlu Emrah (İstanbul 1929). 27. XVI ncı Asır Sonuna Kadar Türk Sazşairleri (İstanbul 1930). 28. XVII nci Asır Sazşairlerinden Kayıkçı Kul Mustafa ve Genç Osman Hikâyesi (İstanbul 1930). 29. "Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri Hakkında Bâzı Mülâhazalar" (THİTM, I [1931], s. 165-313). Batı ilim âleminde akisler uyandıran bu büyük monografi Türk-İslâm sosyal müesseselerini kuşatmakla kalmayıp Batı toplumlarını, özellikle Bizans ve Balkan milletlerini de ilgilendirmesi dolayısıyla Batılı müelliflerce çeşitli tanıtma, tahlil ve tenkit yazılarının kaleme alınmasına yol açmış, ayrıca muhtelif Batı dillerine tercüme edilerek etrafında âdeta bir literatürün teşekkülüne yol açmıştır. Köprülü'nün, yayımından bir müddet sonra milletlerarası bir tarihçiler kongresinde ayrı bir tebliğle bu monografisindeki tezi ana hatlarıyla anlatma fırsatını bulması görüşlerinin yakından tanınmasını kolaylaştırmıştır ("Les institutions byzantines ontelles joué un rôle dans la formation des institutions ottomanes?" par. M. Fouad Koprulu, VIIe Congrès Internationale des Sciences Historiques, Warsaw 1933, I, 297-302) [Résumé des communications présentées au VIIe Congrès des Sciences Historiques de Varsovie, 1933, s. 297-302]. Meselenin Roma ve Bizans kültürüyle olan irtibatı bakımından kendilerini yakından ilgilendirdiği İtalyanlar, Şark Enstitüsü adına eserin tercümesini mükemmel bir baskı tekniğiyle ortaya koymuşlardır

(Alcune osservazioni intorno all'influenza bizantine sulle istituzioni ottomane, trc. Centro e dell'Istito per l'Oriente, Roma 1953; tercümeye 1931'den sonra çıkmış konuyla ilgili yeni araştırma ve yayınlar ilâve edilmiştir). Eser İngilizce'ye de çevrilmiştir (Some Observations on the Influence of Byzantine Institutions an Ottoman Institutions, İng. trc. Gary Leiser, Ankara 1996; bibliyografyası, 1931'den bu yana çıkan ilgili yeni araştırma ve yayınların ilâvesiyle zenginleştirilmiştir). 30. Samanoğulları, 874-1005 ("Türk Tarihinin Anahatları", eserinin Müsveddeleri, nr. 53, Ankara 1932). Orta Asya'da ilk müslüman devletler meselesini ilgilendirdiğinden üzerinde durduğu bu devletin tarihine dair bir terkip tecrübesidir. 31. "Türk Edebiyatına Umûmi Bir Bakış" (Birinci Türk Tarih Kongresi, İstanbul 1932, s. 308-320). 32. "Littérature turque ʿothmanli" (EI1 [Fr.], IV, 1932, s. 988b-1018b). Türk edebiyatı tarihinin menşelerinden bu yana asırların seyri içinde panoramik bir bakışla terkibî surette bir değerlendirmesidir. XVI. asrın sonuna kadar olan bölümünün küçük

farklarla Türkçe'si, "Anadoluda Türk Dili ve Edebiyatının Tekâmülüne Umumî Bir Bakış" adıyla yayımlanmıştır (Yeni Türk, nr. 4, İkinci Kânun 1933, s. 277-292; nr. 5, Şubat 1933, s. 378-394; nr. 7, Nisan 1933, s. 535-553; ayrıca çok daha geniş surette; "Anadolu'da Türk Dili ve Edebiyatının Tekâmülüne Bir Bakış", Türk Tarihinin Ana Hatları, II. Seri Müsveddeler, nr. 41, Ankara 1944). 33. Eski Şairlerimiz. Divan Edebiyatı Antolojisi (İstanbul 1932-1934). 1932'den itibaren fasiküller halinde çıkmış, 1934'te 11. fasikülle kitap halinde tamamlanmıştır. Anadolu Selçukluları çağından başlayıp Nâmık Kemal ve Ziyâ Paşa'ya kadar divan şiiri vadisinde yazmış şairlerin eserlerinden seçilmiş parçalardan meydana gelir. 34. Türk Dili ve Edebiyatı Hakkında Araştırmalar (İstanbul 1934). Çoğu dergi ve gazetelerde çıkmış on dokuz makalesinin geniş ölçüde rötuş ve ilâvelerle yeniden neşridir. 35. Türk Halk Edebiyatı Ansiklopedisi (İstanbul 1935, cüz: 1). Sonraki cüzlerinin daha süratli çıkacağı kaydedildiği halde gerisi gelmeyen bu teşebbüs ileride girişilecek böyle bir hareket için bir örnek olmak üzere kalmıştır. "Ortaçağ ve Yeniçağ Türkleri'nin halk kültürü üzerine coğrafya, etnoloji, tarih ve edebiyat lugatı" başlığı eserde kuşatılmak istenen sahaları belirtmektedir (tanıtma ve tahlili için bk. Orhan Şaik Gökyay, Ülkü, VII/41, Temmuz 1946, s. 383-384). 36. Les origines de l'Empire ottoman (Paris 1935). 1934 yılında Sorbonne Üniversitesi'nde verdiği üç büyük konferansı içine alan kitap Fuad Köprülü'nün akis yapmış eserlerinin başında gelir. Köprülü, Gibbons'un bu meseleye dair tezini kökünden çürütüp eski rivayet ve kanaatleri tamamen tasfiye ederken Batı ilim dünyasının önde gelen isimleri kitap hakkında kanaat, takdir veya bazı tenkitlerini gecikmeden ortaya koymuşlardır. Kitap Fransızca gibi yaygın bir dilde yazılmasına rağmen Rusça, Sırpça, Arapça ve İngilizce'ye çevrilmiştir. Eser, önce Rusça'ya tercüme edilerek teksir tekniğiyle çoğaltılmak suretiyle Rusya'daki ilmî kurumlara dağıtılmıştır (Porjeklo Osmansko Çarevine [Sırpça trc. Nedim Filipoviç], Sarajevo 1955; Kıyâmü'd-devleti'l-ʿOs̱mâniyye [Ar. trc. Ahmad as-Saîd Sülayman], Kahire 1967; The Origins of the Ottoman Empire [İng. trc. Gary Leiser], New York 1992). 1959'da Türkçe'si Türk Tarih Kurumu tarafından Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu adıyla, Nedim Filipoviç'in Sırpça tercümesinde Köprülü hakkındaki yazısı ile birlikte tafsilâtlı bir fihrist de ilâve edilerek yayımlanmış, ayrıca Orhan Köprülü eliyle 1972, 1986'da yeni baskıları yapılmıştır. 37. "Eski Türk Ünvanlarına Ait Notlar" (THİTM, II [1939], s. 17-32). Köprülü, Türk kültür ve amme hukuku tarihi

bakımından büyük ehemmiyet taşıyan titülatür (unvanlar) sahası için gerekli tetkik usullerini de gösterdiği monografide hem yapılacak araştırmalara örnek, hem de bizzat konuya esas olan maddenin çözümü olmak üzere “saghunkök saghun, yughruş, çapar” unvanlarını büyük bir vukufla tetkik etmiştir. Bu araştırma Almanca olarak da yayımlanmıştır (“Zur Kenntniss der alttürkischen Titulatur”, KCs.A, I, Ergänzugsband, 1938, s. 327-344). 38. “Ortazaman Türk Devletlerinde Hukukî Senbôllerdeki Motifler” (THİTM, II [1939], s. 33-52). Orta zaman Türk-İslâm devletlerinde hâkimiyet kavramı ile sıkı ilgisi bakımından büyük bir ehemmiyet taşıyan hukukî semboller meselesinin tarihçesinin anlatılıp bu sahada yapılması gerekenlerin belirtildiği bu monografide bir tetkik örneği olmak üzere “ejderha” (dragon) sembolü ele alınmıştır. 39. “Mısır’da Bektaşîlik” (TM, VI, 1939, s. 13-29). Bektaşîliğin Mısır’daki hemen hemen hiç tanınmayan yayılımı hakkında yeni ve toplu bilgiler vermesi yanında yeni meseleler vazetmesi ve Köprülü’nün araştırma sahasının nerelere kadar vardığını göstermesi bakımından orijinal ve dikkat çekici bir monografidir. 40. İslâm Medeniyeti Tarihi (İstanbul 1940). İslâm medeniyeti üzerinde Barthold’un 1918 yılında Kul’tura Musul’manstva adıyla basılan tarihî terkip tecrübesinin C. Velidî tarafından Tatarca’ya yapılan tercümesi (Kıskaça İslâm Medeniyeti Tarihi, Kazan 1922) esas alınarak Şehid Sühreverdî’nin (Shahid Suhrawardy) Rusça’dan İngilizce’ye tercümesiyle de (Musulman Culture, Calcutta 1934) karşılaştırılmış metninin Köprülü’nün ilâve, açıklama ve düzeltmeleriyle genişletilmiş ve çok daha zenginleşmiş bir şeklidir. Köprülü’nün Türk-İslâm medeniyetinin çeşitli meselelerini ihata eden büyük vukufu esere apayrı bir değer kazandırır (Kitap hakkındaki şu iki mühim tahlil yazısı özellikle kaydedilmelidir: Abdülhak Adnan [Adıvar], “W. Barthold - Fuad Köprülü, İslâm Medeniyeti Tarihi”, Ülkü, XV, nr. 90, Ağustos 1940, s. 566-570; Ömer Lütfü Barkan, “Şark Ticaret Yolları Hakkında Notlar”, İFM, I, nr. 4, Temmuz 1940’dan ayrı basım). 41. Türk Sazşairleri Antolojisi (II-III, İstanbul 1940-1941; I-III, 1962). Geniş bir derlemeye dayanan eser bir bakıma bir saz şairleri tarihidir. 1940’tan itibaren fasiküller halinde neşrine başlanıp 1941’de II. cildi tamamlanmış, ancak umumi giriş cildi 1962’de yapılan yeni neşrine kadar çıkamamıştır. III. cildin sonundaki metinlerin anlaşılmasına yardımcı olan, edebiyat, tasavvuf ve tarih ıstılahlarının açıklamasını veren “Lugatlar” bölümü (s. 873-951) esere zenginlik katmıştır. Müellifin yirmi beş yılı aşkın çalışma ve araştırmalarının

neticelerini veren ve umumi girişi teşkil eden ilk cilt 1962 neşrinde eseri tamamlamıştır. Kitabın yeni baskısında ilk yayını üzerinden geçen zaman içinde yapılmış başka araştırma ve yayınlardan istifade edilmemiş olması tenkitlere hedef teşkil etmiş, bazılarınca konu büyütülerek Köprülü'ye karşı bir taarruz vesilesi olarak kullanılmak istenmiştir (Hikmet Dizdaroğlu, "Köprü Altından Geçen Sular", TDl., XII, nr. 138, 1 Mart 1963, s. 297-301; yeni tetkik ve yayınlardan istifade edilmediği noktası üzerinde daha ılımlı bir tenkit için bk. Cahit Öztelli, "Fuat Köprülü ve Son Eseri", a.g.e., XII, nr. 136, Ocak 1963, s. 204-205; Fuat Özdemir, Fuat Köprülü'nün Türk Saz Şairleri Üzerindeki Çalışmaları [Ankara 1999] adlı monografide de bu yön ağırlıktadır). 42. Ali Şîr Nevâî (İstanbul 1941). Köprülü, ilim hayatının daha başlangıç yıllarından itibaren ilgilendiği ve çeşitli vesilelerle üzerine döndüğü Nevâî'nin 500. doğum yıl dönümü münasebetiyle (9 Şubat 1941)

Türk Tarih Kurumu adına kaleme aldığı hacmi küçük, fakat ihatası geniş yazıda araştırmalarının terkibî neticelerini verdiği gibi Nevâî'nin eserlerinden Türk kültürü bakımından nasıl istifade edilebileceğini göstermeye çalışır. 43. "Bibliyografya Tenkidi: Altın Ordu'ya Ait Yeni Araştırmalar" (TTK Belleten, V, nr. 19, Temmuz 1941, s. 398-436). Altın Orda tarihi hakkında yapılmış araştırma ve yayınları tahlilî ve tenkidî surette ele alan Köprülü, bir orta zaman müslüman-Türk devleti olarak Altın Orda Devleti'nin tarihinin kaynakları ile birlikte tetkik metodunu da bu yazısında ortaya koymaktadır. Bu monografi aynı zamanda, Köprülü'nün tarihte sosyal hayat ve sosyal müesseseleri en ön planda tutan tarihçi anlayışından bir örneği bir kere daha vermektedir. 44. "Âzerî: A. Âzerî-Fârisî Lehcesi-B. Âzerî-Türk Lehcesi. C. Âzerî Edebiyatının Tekâmülü" (İA, 1949, II, 118-151). Âzerî edebiyatı hakkında derli toplu bir terkip eseri olan bir çalışmadır. Maddede Âzerî edebiyatı, Âzerî Türk lehçesinin teşekkülünden bu yana tarihî seyri içinde ana hatları ile gözden geçirilmiştir. Feridun Bey Köçerli ve bir iki araştırmacının hak ve emekleri unutulmamak şartıyla Köprülü Âzerî edebiyatı tarihinin de ilmî seviyede kurucusu sayılmalıdır. 45. "Vakıf Müessesesinin Hukukî Mahiyeti ve Tarihî Tekâmülü" (VD, II [1942], s. 1-39). Farklı alanlarda seyreden zengin ilmî hayatının vardığı zirve noktalardan birini daha haber veren bu monografi ele aldığı konu üzerinde yapılmış en terkibî çalışmayı ortaya koymaktadır. Köprülü'nün, bir ansiklopedi maddesinin belirli sınırları içinde ayrı ayrı zikredilmesi mümkün olmayan Türk hukuk tarihi ve hukukî müesseselerle

ilgili diğer çalışmaları Orhan F. Köprülü tarafından şu eserde bir araya getirilmiştir: İslâm ve Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları ve Vakıf Müessesesi, İstanbul 1983. 46. "Yeni Fârisî'de Türk Unsurları" (TM, VII-VIII [1942], s. 1-16). Problem vazedici olarak Köprülü'nün eriştiği yeni bir merhaleyi ifade eden makale, bu sahada yapılmış en geniş çalışma olan G. Doerfer'in Türkische und Mongolische Elemente im Neupersischen adlı eserinin (I-IV, Wiesbaden 1963-1975) öncüsü durumundadır. 47. "Anadolu Selçukluları Tarihinin Yerli Kaynakları" (TTK Belleten, VII, nr. 27, Temmuz 1943, s. 379-522). Bu tarihin bütün yerli kaynaklarının bir bir değerlendirilmesinin yapıldığı tetkik, her şeyden önce kaynakların tesbit edilip mahiyetlerinin değerlendirilmesi metodunu ortaya koyan bir örnek çalışmadır. Mevcut kaynakları büyük bir vukufla ihata etmesinin yanında, Anadolu'da yazılmış en eski vekāyi'nâme olan Kadı Burhâneddin Anevî'nin ilim âlemince bilinmeyen Farsça Enîsü'l-ḳulûb'ünün metnini veren, mahiyet ve tarihî değerini tahlil eden bu çalışma İngilizce'ye de tercüme edilmiştir (The Seljuks of Anatolia. Their History and Culture, According to local Muslim Sources, trc. Gary Leiser, Salt Lake City 1992). 48. "Osmanlı İmparatorluğunun Etnik Menşei Mes'elesi" (TTK Belleten, VII, nr. 28, Teşrînievvel 1943, s. 219-313). Osmanlı Devleti'nin kuruluş muammasının anlaşılmasında mühim bir rolü olan Türk etnolojisine bağlı âmiller meselesinde vardığı son neticeleri açıklayan bu terkibî monografide Kay kabilesiyle Kayılar'ın ayrı kabileler olduğunu ileri süren Marquart ile onun izinden giden Zeki Velidi Togan'ın görüşleri çok geniş bir tenkidî tutumla çürütülmektedir (bu hususta bir karşı mütalaa için bk. Tuncer Baykara, Zeki Velidi Togan, Ankara 1989, s. 59-60). 49. "Türk Etnoloji'sine Ait Notlar: Uran Kabilesi" (TTK Belleten, VII, nr. 26, Nisan 1943, s. 227-243). Köprülü'nün et-nolojiyi tarihî vak'alar etrafında değerlendiren, problem vazetmekte kullanan tarihçiliğinden bir diğer örnektir. 50. "Bayrak" (İA, 1949, II, 401-420). Orta zaman Türk amme hukukunu ve hâkimiyet telakkisini yakından ilgilendiren bu konunun nasıl tetkik edileceğini anlatan örnek bir araştırmadır. 50. "Kay Kabilesi Hakkında Yeni Notlar" (TTK Belleten, VIII/31, Temmuz 1944, s. 421-452). Türk etnolojisini tarihî vak'aların izahında mühim bir rehber sayarak belirli bir problem etrafında değerlendirmeye çalışan bir tarihçi zihniyetinin tatmin edici yeni bir örneğidir. 52. "Çagatay Edebiyatı" (İA, 1945, III, 270-323). 1913-1914'lü yıllardan itibaren meşgul olmaya başladığı sahalardan biri olan Çağatay edebiyatı tarihi yolunda terkibî bir çalışmadır. Köprülü'nün o

zamana kadar bir benzeri ortaya konulamamış olan bu monografisi, Çağatay edebiyatına dair iki büyük ciltlik bio-bibliografikal eserin esasını teşkil etmiştir (H. F. Hofman, Turkısh Literature. A Bio-Bibliographical Survey. Section III, Muslim Central Asian Literature, I-II, Utrecht, 1969). 53. “Fıkıh” (İA, 1947, IV, 608-622). Fıkıh müessesesini Türk amme ve örfî hukuku dairesinde ele aldığı maddede Köprülü’nün Goldziher gibi otoritelerin görüşlerini izah ve gerektiğinde tenkit ettiği görülür. 54. “Halaç” (a.g.e., 1948, V/1, s. 109-116). Türk etnolojisinin tarihî problemlere bağlı olarak nasıl ele alınacağını ortaya koyan madde, orta zaman tarihî kaynaklarından çıkarılmış yeni bilgilerle zengin bir derlemeye dayanır. 55. “Hârizmşâhlar” (a.g.e., 1949, V/1, s. 265-296). Köprülü’nün Türk edebiyatı tarihi bakımından önemi dolayısıyla da üzerinde ısrarla durduğu bu büyük devlet hakkındaki en son terkibî çalışmasıdır. 56. “Hil‘at” (a.g.e., 1950, V/1, s. 483-486). Bizans müesseselerinin Osmanlı müesseselerine tesiri meselesinde ehemmiyetle ele aldığı bu konuyu oradakinden çok daha gelişmiş olarak işlediği bu madde Köprülü’nün İslâm Ansiklopedisi’nde çıkmış olan son maddesidir.

Köprülü’nün burada kaydedilemeyen 1000’i aşkın ilmî makale ve monografisi, yayınları hakkında tertiplenmiş bibliyografyalarda görülebilir. Günümüze kadar bu konuda ortaya konulan ve kronoloji itibariyle birbirini kısmen tamamlayan bibliyografya çalışmaları şunlardır: Şerif Hulûsi Sayman, O. Prof. Dr. Fuad Köprülü’nün Yazıları İçin Bir Bibliyografya 1913-1934 (İstanbul 1935); ve O. Prof. Dr. Fuad Köprülü’nün Yazıları İçin Bibliyografya 1912-1940 (İstanbul 1940); S. N. Özerdim, “Ord. Prof. Dr. Fuad Köprülü Bibliyografyası”, Türk Dili ve Tarihi Hakkında Araştırmalar I (Ankara 1950, s. 159-248); Osman Turan, “Fuad Köprülü’nün İlmî Neşriyatı”, Fuad Köprülü Armağanı (İstanbul 1953, s. XXVI-L); S. N. Özerdim, “Bibliyografya: F. Köprülü’nün Yazılarına Ek”, TTK Belleten (nr. 120, Ekim 1966, s. 661-665); Fevziye Abdullah Tansel, “Profesör Fuad Köprülü İçin Basılmış Bibliyografyalar” (TK, VI, nr. 68, Haziran 1968, s. 543-556); Orhan F. Köprülü, “Profesör Fuad Köprülü İçin Yazılmış Bibliyografyalar ve Bunlara İlâveler” (a.g.e., VIII, nr. 70, Temmuz 1970, s. 616-620); a.mlf., “Köprülü Bibliyografyasında Yeni Gelişmeler” (a.g.e., XIV, nr. 157, Kasım 1975, s. 50-55).

BİBLİYOGRAFYA

Köprülü hakkında pek çok yazı bulunmakla beraber bunların büyük bir çoğunluğu birtakım eksik ve hatalı bilgilerin nakil ve tekrarı olmaktan ileri geçemeyen yazılar olduğundan bunlara bibliyografyada yer verilmemiştir. Ansiklopedinin sınırlarının müsaade etmemesi dolayısıyla zikri gereken yazıların dahi mühimce bir kısmının terkedilmesi yoluna gidilmiştir. Köprülü'ye dair ilk defa burada verilen bilgiler, devrin basını başta olmak üzere hiç faydalanılmamış kaynak ve vesikalara başvurularak elde edilmiştir.

Fâzıl Ahmed, "Köprülüzâde Mehmed Fuad", Nevsâl-i Millî, İstanbul 1330, s. 251-257; Martin Hartmann, "Aus der neueren osmanischen Literatur",

Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprache zu Berlin, Berlin 1916, s. 43-46; Ruşen Eşref, "Edib ve Mütefekkirlerimizi Ziyâret: Köprülüzâde Mehmed Fuad Bey", Vakit, nr. 139, 9 Mart 1334/25 Cemâziyelevvel 1336; nr. 140, 10 Mart 1334/26 Cemâziyelevvel 1336; a.mlf., Diyorlar Ki!..., İstanbul 1334, s. 220-238; Nüzhet Hâşim [Erbil], Millî Edebiyata Doğru, İstanbul 1918, s. 110-118; Martin Hartmann, Dichter der neuen Türkei, Berlin 1919, s. 91-95; Lucien Bouvat, RMM, nr. 43 (1921), s. 236-282; İsmâil Habib [Sevük], Türk Teceddüd Edebiyatı Tarihi, İstanbul 1340, s. 685-687; İsmâil Hikmet [Ertaylan], Türk Edebiyatı Tarihi, Bakû 1925, V, 19-38; V. V. Barthold, "Otçet o komandirovie Turtsiyu", İzvestiya Akademii Nauk SSSR, 1926, XIII, 84-86; Vl. Gordlevskiy, "Pereẖodnaya pora Osmanskoy literaturı", Azerbeycanı Tedkik ve Tetebbû Eden Cemiyetin Ahbarı, Bakû, nr. 2, 1926, s. 3-14; T. trc. A[bdullah] B[attal], "Türk Edebiyatının Dönüm Noktası", TY, V, nr. 29, Mayıs 1927, s. 438-448; Th. Menzel, KCs.A, 1927, s. 281-310; "Türk Gençleri Yaşayan Büyüklerinizi Tanıyınız: Otuz Beş Yaşında Beynelmilel Bir Şöhret Kazanan Köprülüzâde Mehmed Fuad Bey'in Hayatı", Resimli Perşenbe, nr. 161, 21 Haziran 1928, s. 6; A. Djafferoğlu, "Die türkische Sprachforschung und Prof. Dr. Mehmed Fuād Köprülüzāde", NO, August-September 1929; Literaturnaya Entsiklopedia, V, 1932, s. 185-187; İbnülemin, Son Asır Türk Şairleri, III, 1932, s. 437-440; Hikmet Feridun

[Es], “Köprülü ile Bir Saat”, Akşam, 27 Nisan 1935; Bolşaya Sevetskaya Entsiklopediya, XXXVI, 1935, s. 202-203; [Feridun] Kandemir, “Fuat Köprülü Yedigün’e Anlatıyor”, Yedigün, VII, nr. 160, 1 Nisan 1936, s. 18-21; Hasan Bedreddin Ülgen, “Fuad Köprülü-Yarın Yirmi Beş Senelik Çalışması Tes’id Edilecek Profesör’le Kısa Mülâkat”, Vakit, 3 Mart 1939; H[ikmet] F[eridun], “Profesör Fuad Köprülü Paris’ten Döndü”, Akşam, 21 Teşrînisâni 1939; Hikmet Feridun, “Sorbon Üniversitesine Türk Bayrağı Çektiren Adam Fuat Köprülü”, Yedigün, XIV, nr. 352, 5 Birincikânun 1939, s. 10-11, 19; Jean Deny, “Voix de Turquie”, Les nouvelles littéraires, nr. 907, 2 Mars 1940 (T. trc. Peyami Erman), “Bir Ankete Cevab”, Ülkü, XVI, nr. 87, Mayıs 1940, s. 258-260; Hakkı Suha [Gezgin], “Edebî Portreler-İlmî Şahsiyetler: Fuat Köprülü”, YM, IV, nr. 71, 6 Eylül 1940, s. 9; M. Behçet Yazar, “Edebiyatçılarımızı Tanıyalım: Mehmet Fuat Köprülü”, Yedigün, XVI, nr. 404, 5 Teşrînisâni 1940, s. 11, 15; Ettore Rossi, “Lo Storico Fuad Köprülü, Ministro Degli Esteri di Turchia”, OM, nr. 31, 1951, s. 98-103; [Feridun] Kandemir, “Prof. Fuad Köprülü Diyor ki”, Son Saat, 4 Şubat 1951; Osman Turan, “Mukaddime” [Köprülü’nün İlmî Şahsiyeti], s. V-XXIII; “Fuad Köprülü’nün İlmî Neşriyatı”, s. XXV-L; 60. Doğum Yılı Münasebetiyle Fuad Köprülü Armağanı, İstanbul 1953; Mecdut Mansuroğlu, “Fuad Köprülü, Historien et Philologue Turc”, Orbis, nr. 3, 1954, s. 336-342; Necati Akder, “Ord. Prof. Fuad Köprülü’nün İlmî Hayat ve Faaliyetindeki Felsefî Cepheye Umûmî Bir Bakış”, DTCFD, XX, nr. 1, Mart-Haziran 1954, s. 33-39; Fındıkoğlu Z. Fahri, “Ziya Gökalp Mektebi ve Prof. Fuad Köprülü”, Ziya Gökalp İçin Yazdıklarım ve Söylediklerim, İstanbul 1955, s. 147-152; Hilmi Ziya Ülken, Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi, Konya 1966, II, 606-607; Orhan Seyfi Orhon, “Fuad Köprülü”, Son Havâdis, 1 Temmuz 1966; Nihad Sami Banarlı, “Fuad Köprülü ile Mülâkat”, Meydan, nr. 1, Ocak 1960; a.mlf., “Türkiye’de Türkoloji Araştırmalarının Yorulmak Bilmez Kurucusu Fuad Köprülü”, a.e., nr. 77, 5 Temmuz 1966, s. 19-20; a.mlf., “Avrupalı Âlimler ve Fuad Köprülü”, a.e., nr. 82, 9 Ağustos 1966; nr. 83, 16 Ağustos 1966; nr. 84, 24 Ağustos 1966; a.mlf., “Köprülü’nün Hayatından Çizgiler”, TK, IV, nr. 47, Eylül 1966, s. 960-968; Osman Turan, “Türk İlminin Âbidesi: Prof. Fuad Köprülü”, a.e., s. 936-942; Ahmet Caferoğlu, “Bilinmeyen Tarafları ile Üstad Fuad Köprülü”, a.e., s. 943-947; a.mlf., “Hakikî Köprülü”, TM, XV, 1968, s. 1-10; Mehmed Altay Köymen, “Prof. Mehmed Fuad Köprülü’nün Tarihe Dair İlk Yazıları”, TK, nr. 47, Eylül 1966, s. 948-959; J. Németh, “Köprülüzâde

Mehmet Fuat, 1890-1966", AOH, XX, 1967, s. 365-366; Abdülkadir İnan, "Fuad Köprülü ve Sovyet İlimler Akademisi", TK, VII, nr. 81, Temmuz 1969, s. 632-634; Fevziye Abdullah Tansel, "Memleketimizin Acı Kaybı: Prof. Dr. Fuad Köprülü", TTK Belleten, XXX, nr. 120, Ekim 1966, s. 621-636; a.mlf., "Prof. Dr. Fuad Köprülü'nün Şiirleri", a.e., s. 637-660; a.mlf., "Prof. Dr. Fuad Köprülü Hakkında Bazı Notlar", TK, V, nr. 57, Temmuz 1967, s. 644-649; a.mlf., "Doğumunun Yetmişsekizinci Yıldönümü Münâsebetiyle Prof. Dr. Fuad Köprülü'nün İlk Yazısı, Basın Hayatının Başlangıcına Dâir Bilgimizi Düzelten ve Tamamlayan Yeni Notlar", TTK Belleten, XXXIII, nr. 129, Ocak 1969, s. 43-52; a.mlf., "Fuad Köprülü'nün 1913'de Türk Milliyetçiliği Hakkında Bazı Fikirleri: Türklük-İslâmlık", TK, VII, nr. 81, Temmuz 1969, s. 621-627; a.mlf., "Fuad Köprülü ve Türk Milliyetperverliği", KAM, yıl: 2, nr. 3, Temmuz 1973, s. 29-34; a.mlf., "Fuad Köprülü'nün Yazmağı Tasarladığı Eserler ve Anadolu Din Tarihine Âit Tedkikleri", a.e., yıl: 5, nr. 3, Temmuz 1976, s. 12-20; "Köprülü, Fuat", TA, XII, 1975, s. 288-290; Nihad Sami Banarlı, Resimli Türk Edebiyatı Tarihi, İstanbul 1978, s. 1119-1127; Fahir İz, "Köprülü", EI² (İng.), 1979, V, 263-264; Orhan F. Köprülü, "Prof. Dr. Fuad Köprülü'nün Not Alma Sistemi ve Kitap Telâkkisi", TK, V, nr. 57, Temmuz 1967, s. 641-643; a.mlf., "Fuad Köprülü. İlim ve Siyaset", a.e., VII, nr. 81, Temmuz 1969, s. 628-631; a.mlf., Köprülü'nün Edebî ve Fikrî Makalelerinden Seçmeler, İstanbul 1972 (Önsöz, s. I-XI); a.mlf., "Vefatının 10. Yıldönümünde Fuad Köprülü", TK, XIV, nr. 167, Eylül 1976, s. 651-652; a.mlf., "İlk Milletlerarası Türkoloji Kongresi Teşebbüsü", I. Milletlerarası Türkoloji Kongresi-Tebliğler, İstanbul 1979, s. 185-188; a.mlf., "Fuad Köprülü'nün Hayatı ve Eserleri", M. Fuad Köprülü, Türk Edebiyatı Tarihi, İstanbul 1981 (Önsöz, s. XVIII-XXIV); a.mlf., Fuad Köprülü, Ankara 1987; a.mlf., "M. Fuad Köprülü'nün Hayatı, Eserleri, Çalışma Sistemi ve Başlıca Hususiyetleri", TDl., nr. 421, Ocak 1987, s. 40-49; a.mlf., "Fuad Köprülü'nün Yetiştiği Çevre. Tarihçiliği ve Siyasî Hayata Girişi", TK, XXXVI, nr. 300, Nisan 1988, s. 213-217; Cemal Köprülü, "Fuad Köprülü'nün İlmî Şahsiyeti, Türk Kültüründeki Rolü ve Bazı Hâtıralar", a.e., VII, nr. 81, Temmuz 1969, s. 635-652; a.mlf., "Türk Medeniyet Tarihinin Kurucularından Fuad Köprülü", a.e., XV, nr. 177, Temmuz 1977, s. 558-564; Mehmed Altay Köymen, "Fuad Köprülü ve "Muhit"", a.e., XI/1, nr. 128, Haziran 1973, s. 607-611; a.mlf., "Prof. Mehmed Fuad Köprülü-1: Özel Hayatı ve Yetişmesi", MK, nr. 11, Nisan 1981, s. 21-24; a.mlf., "Prof. Mehmed Fuad Köprülü-2: İlmî Hayatı", a.e.,

nr. 12, Mayıs 1981, s. 13-16; a.mlf., “Türk Tarihinde Araştırma Metodu”, a.e., nr. 81, Şubat 1991, s. 12-22; Orhan Şaik Gökyay, “Bir Öğrencisinin Dilinden M. Fuad Köprülü”, TDl., nr. 421, Ocak 1987, s. 50-57; Halil İnalcık, “Türk İlmi ve M. Fuad Köprülü”, TK, VI, nr. 65, Mart 1968, s. 289-294; a.mlf., “Türkiye’de Osmanlı Araştırmaları: Türkiye’de Modern Tarihciliğin Kurucuları”, TTK Bildiriler, XIII (2002), I, 101-122; Martin Strohmeier, Seldschukische Geschichte und Türkische Geschichtswissenschaft, Berlin 1984, s. 76-91, 107, 110-111, 180, 205-209, 212-220; Ahmet Yaşar Ocak, “Fuad Köprülü, Sosyal Tarih Perspektifi ve Günümüz Türkiyesinin Din ve Tasavvuf Araştırmalarında “Tarihin Saptırılması” Problemi”, SÜ Türkiyat Araştırmaları Dergisi, nr. 3, 1997, s. 221-230; Osman Akandere, “Fuad Köprülü ve Demokrat Parti’nin Kurulmasındaki Rolü”, a.e., s. 231-242; Ercüment Kuran, “Fuad Köprülü’nün Milliyetçiliği”, a.e., s. 243-248; A. M. Celal Şengör, “Fuat Köprülü’yü Anmak”, Cumhuriyet-Bilim ve Teknik, nr. 849, 28 Haziran 2003, s. 5; a.mlf., “Fuat Köprülü’ye Artık Kulak Verelim”, a.e., nr. 872, 6 Aralık 2003, s. 5.

Ömer Faruk Akün

MEHMED GALİB BEY

(1863-1935)

Son devir devlet adamı, tarihçi ve yazar.

Safer 1280'de (Temmuz-Ağustos 1863) İstanbul'da Mesihpaşa mahallesinde doğdu. Babası II. Abdülhamid devrinde Dahiliye, Ticaret ve Ziraat nâzırlıkları yapan Mehmed Said Efendi'dir. Aksaray'da Mahmûdiye Rüşdiyesi'ni bitirdikten sonra iki yıl Mahrec-i Aklâm'da, bir yıl kadar Mektebi Mülkiyye'de okudu. Öğrenimini Mektebi Sultânî'de tamamladı (1883). Bu arada bazı özel hocalardan Arapça ve Fransızca dersleri aldı.

Mezun olunca önce Tahrîrât-ı Hâriciyye Kalemi'nde memur olarak çalışmaya başlayan Mehmed Galib Bey iki yıl sonra aynı kalemde ikinci kâtipliğe yükseldi (1885). Mısır meselesinde Hâriciye Nâzırı Mehmed Âsım Paşa ile İngiltere temsilcisi Sir Henri Drummond Wolff'un müzakerelerinde kâtip olarak görev yaptı. Temmuz 1885'te ortaya çıkan Filibe Vak'ası üzerine İstanbul'da Tophane Kasrı'nda Batılı devletlerin temsilcileriyle Osmanlı Devleti temsilcilerinin yaptıkları toplantıya Ârifî Ahmed Paşa'nın oğlu Mustafa Şekib Bey'le birlikte yine kâtip olarak katıldı. Kasım 1886'da Viyana Sefâreti'ne

Sâdullah Paşa'nın yanına ikinci kâtiplikle gönderildi. Nisan 1890'da başkâtip sıfatıyla Çetine'ye (Karadağ) tayin edildi. Haziran 1892'de İstanbul'a Hariciye Nezâreti Tâbiiyet Kalemi'ne döndü. Bu kalemde altı yıl çalıştıktan sonra Hariciye Nezâreti'nden ayrılıp Dahiliye Nezâreti'ne geçti.

Dahiliye Nezâreti'nde ilk görevi 28 Haziran 1898'de tayin edildiği Kastamonu vali muavinliği oldu. Burada ayrıca idâdîde fahrî olarak Fransızca hocalığı yaptı, Kız Sanayi Mektebi'nin geliştirilmesi için kurulan komisyonun başında bulundu. Görevi, 1901'de becayiş suretiyle nakledildiği Ankara vali muavinliği ve Urfa mutasarrıflığıyla sürdü. Ocak 1902'de, Aydın valisi Kıbrıslı Kâmil Paşa'yı yakından takip etmek üzere Saruhan (Manisa) mutasarrıflığına tayin edildi. II. Abdülhamid devrinin

Dahiliye nâzırlarından Mehmed Said Efendi'nin oğlu olması dolayısıyla İttihat ve Terakkî tarafından kendisine ilgi gösterilmediği gibi, halkın İstanbul'a çektiği bazı telgraflar bahane edilerek muhtemel nümayişlerin önünü almak için Manisa İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin emriyle makamını terke zorlanıp İzmir'e gönderildi (8 Ekim 1908). II. Meşrutiyet'in ilânı üzerine 21 Ağustos 1909'da görevinden uzaklaştırıldı.

Temmuz 1912'de Gazi Ahmed Muhtar Paşa kabinesi kurulduktan sonra yeniden göreve döndü ve önce Beyoğlu mutasarrıflığına getirildi, ardından o sırada İttihatçılar'la Hürriyet ve İtilâfçılar'ın birbirine girdiği, kendisinin daha önce vali muavini olduğu için mevcut karışıklıkları giderebileceğine inanıldığı Kastamonu'ya vali vekili olarak gönderildi (Eylül 1912). Balkan Savaşı'nın en kritik günlerinde İttihatçılar tarafından düzenlenen Bâbıâli Baskını ile (23 Ocak 1913) Mahmud Şevket Paşa'nın sadârete geçmesi üzerine Kastamonu valiliğinden ayrılmak zorunda kaldı (Haziran 1913). Mayıs 1915'te emekli oldu.

Mondros Mütarekesi'nin imzalanmasından iki ay kadar sonra Adana valiliğine getirildi (23 Aralık 1918), ancak buraya gitmeden görev yeri Trabzon'a çevrildi (17 Mart 1919). Memleketin karışıklıklar içinde bulunduğu bir sırada Trabzon'da valilik görevine başladı. Hânedan ve saltanat taraftarı olmakla beraber I. Dünya Savaşı tecrübesinin ardından İtilâf devletlerine ve özellikle İngiltere'ye karşı silâhlı mücadelenin olumlu bir sonuç vermeyeceği, bu sebeple meselenin barış yoluyla ve siyasetle halledilebileceği düşüncesindeydi. 15 Mayıs 1919'da İzmir'in Yunanlılar tarafından işgali üzerine silâha sarılmanın Trabzon ve çevresi için de benzer tehlikelere yol açabileceğini düşünmüş, bunu açıkça ifade etmekten çekinmemiştir. Hatta Mütareke'den sonra Ermeniler'e ve Rumlar'a yapıldığı belirtilen baskılardan sorumlu tutulanlar takibata uğrarken Topal Osman Ağa'nın tevkifi ve İstanbul'a gönderilmesi için ısrar etmiş, böylece İtilâf kuvvetlerinin bu tür işlere karışmasını önlemek istemişti. Fakat onun bu tavrı, Rum ve Ermeni komitacıların faaliyetlerini arttırmalarına ve Trabzon'a girmelerine yol açtı. Mehmed Galib'in bu sırada Kuvâ-yi Milliye'nin geleceğinden emin olamadığı ve gücünü kestiremediği anlaşılmaktadır. Bu düşünceyle Trabzon'daki cemiyetlerin durumu hakkında gereken yerlere doğru bilgi vermemiş, meselâ Mustafa Kemal'e Trabzon'da Adem-i Merkeziyyet Cemiyeti'nin bulunmadığını bildirmiştir.

Bir taraftan Kuvâ-yi Milliye hakkında İstanbul'a bilgi ulaştırıyor, diğer taraftan Laz Tekâmül-i Millî Cem'iyyet-i Hayriyyesi kurucularıyla kazaları dolaşıyordu. 23 Eylül 1919'da 15. Kolordu Kumandanı Kâzım Karabekir'in eline geçen telgrafında Kuvâ-yi Milliye hakkında samimi olduğunu, ancak kendisinin padişaha bağlı bulunduğunu bildiriyordu. Kâzım Karabekir'in konuşmak üzere kendisini Erzurum'a davetini kabul etmeyince Gümüşhane'ye çağırıldı. Gümüşhane'ye gitmek için ulaştığı Torul'da 3. Fırka kumandan vekili Miralay Dadaş Rüşdü Bey'le görüştü ve Erzurum'a gidemeyeceğini bildirdi. Bunun üzerine 3. Fırka'nın önceki kumandanı Kaymakam Hâlid Bey tarafından zorla Erzurum'a götürüldü, Trabzon valiliği de böylece fiilen sona ermiş oldu (24 Eylül 1919). Erzurum'da Kâzım Karabekir ile yaptığı görüşmede Trabzonlular'ın İngilizler'in saldırısından korktuğunu, kendisinin esasen kabinenin çekilmesine taraftar olduğunu ve bunun için iki defa yazdığını, ayrıca Kuvâ-yi Milliye'nin gücüne inandığını bildirdiyse de artık iş işten geçmişti. Anadolu'da yeni teşekkül etmekte olan siyasî irade Millî Mücadele'yi desteklemeyen bazı vali ve mutasarrıflarla birlikte onu da görevden uzaklaştırdı (3 Ekim 1919). Mütareke sırasında Mûtedil Hürriyet ve İtilâf Fırkası'na katıldı ve daha önce istifa eden Bahâeddin Bey'in yerine Hey'et-i Fa'âle'nin reisliğine getirildi (1920). Mâzuliyeti 6 Şubat 1928'e kadar devam etti, 7 Şubat 1928'de emekli oldu. Hayatının son yıllarını siyasî ve idarî faaliyetten uzak bir şekilde sükûnet içinde geçirdi. Haziran 1934'te soyadı kanunundan sonra Gönç soyadını aldı. 7 Temmuz 1935'te İstanbul'da Göztepe'de öldü, cenazesi ertesi gün Sahrayıcedid Kabristanı'na defnedildi.

Eserleri. 1. Sâdullah Paşa yahut Mezardan Nidâ (İstanbul 1327/1909). Yanında üç yıl kâtip olarak çalıştığı Viyana sefiri Sâdullah Paşa hakkında tek müstakil çalışma olan eser, "Ondokuzuncu Asır" manzumesinin sahibi Sâdullah Paşa dönemi hakkında değerli bilgi ve belgeler ihtiva etmektedir. Kitapta, babası Mehmed Said Efendi ile kendisi hakkında Sicill-i Ahvâl Defteri'ne girmemiş mâlûmat da bulunmaktadır. 2. Evlâd-ı Vatana (İstanbul 1327). Fransız Cumhurbaşkanı Paul Doumer'in daha çok gençlere öğüt niteliğinde olan Livre de mes fils adlı eserinden özet olarak yapılmış bir tercümedir.

Mehmed Galib, Saruhan mutasarrıflığından uzaklaştırıldıktan sonra Ebüzziyâ Mehmed Tevfik'in çıkardığı Yeni Tasvîr-i Efkâr gazetesinde

Osmanlı Devleti'nin dış politikası hakkında bazı yazılar yazmış, ayrıca babasından intikal eden birçok tarihî belgeyi yine burada yayımlamıştır. Onun Yeni Tasvîr-i Efkâr'da tesbit edilebilen ilk yazıları, Ebüzziyâ Tevfik'in "94 Senelik Avusturya Politikası" adlı makalesiyle ilgili olarak (nr. 11, 12 Haziran 1909) kaleme aldığı dört mektuptur (Yeni Tasvîr-i Efkâr, nr. 12, 17, 35, 40; 13, 16 Haziran, 4, 9 Temmuz 1909). Bunun dışında "Tefrika-i Siyâsiyye" başlığı altında 1910 yılında yayımladığı birtakım yazıları daha vardır.

Târîh-i Osmânî Encümeni'ne muavin âza olarak dahil edilen Mehmed Galib'in Târîh-i Osmânî Encümeni Mecmuası'nda şu makaleleri yayımlanmıştır: "Tarihten Bir Sahife: Âlî ve Fuad Paşa'ların Vasiyetnâmeleri" (cüz 2, 1 Haziran 1326, s. 70-74); "Fuad Paşa'nın Vasiyetnâmesinin Fransızca'dan Mehmed Galib Tarafından Yapılan Tercümesi" (s. 75-84); "Ta'lîmât-ı Şehîd Ali Paşa" (cüz 3, 1 Ağustos 1326, s. 137-140; talimatın metni, s. 140-149); "Vak'anüvis Teşrîfâtî Edib Efendi - Selîm-i Sâlis'in Bazı Evâmir-i Mühimmesi" (cüz 8, 1 Haziran 1327, s. 500-501; evâmirin metni, s. 501-504); "İhtisab Ağalığı" (cüz 9, 1 Ağustos 1327, s. 567-572); "İhtisab Ağalığı Nizamnâmesi" (cüz 10, 1 Teşrînievvel 1327, s. 640-648); "Romanya'ya Dair Bir Vesîka-i Târîhiyye" (cüz 39, 1 Ağustos 1332, s. 142; vesikanın metni, s. 143-149).

Mehmed Galib'in Balıkhâne Nâzırı Ali Rızâ Bey ile ortaklaşa kaleme aldığı, Peyâm-ı Sabah gazetesinde düzensiz bir şekilde yayımlanan "On Üçüncü Asr-ı Hicrîde Osmanlı Ricâli" başlıklı yazı dizisi (17 Kasım 1919 - 25 Nisan 1921 tarihleri arasında otuz sekiz bölüm halinde) daha sonra kısmen sadeleştirilerek Geçen Asırda Devlet Adamlarımız adıyla tekrar neşredilmiştir (haz. Fahri Çetin Derin, I-II, İstanbul 1977). Mehmed Galib'in en önemli çalışması Mustafa Nûri Paşa'nın Netâyicü'l-vukūât'ının neşridir. Mustafa Nûri Paşa'nın ilk üç cildini hayatta iken yayımladığı (1294-1296), ancak IV. cildini yayımlama fırsatı bulamadığı bu eserini dört cilt halinde neşretmiştir. Ayrıca Netâyicü'l-vukūât'ın devamını yazacağını duyurmuşsa da bunu gerçekleştirememiştir. Mehmed Galib, yayımlama imkânı bulamadığı Kırım Seferinde Bâb-ı Âlî adlı eserinden iktibaslarda bulunduğu gibi Âli Paşa'nın kendisinde bulunan yazılarından Muharrerât-ı Âli Paşa adıyla bir eser meydana getirmek istediğini belirtmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Sicill-i Ahvâl Defteri, XIX, 105-106; Gövsa, Türk Meşhurları, s. 148; Faiz Demiroğlu, Abdülhamid'e Verilen Jurnaller, İstanbul 1955, s. 20, 65-67; Ömer Akbulut, Trabzon-Cumhuriyet'ten Evvel Tarih ve Valiler, Trabzon 1955, s. 178; Kâzım Karabekir, İstiklâl Harbimiz, İstanbul 1960, s. 18-19, 257-259, 268-269, 300-302, 318-319, 335-336; Âsaf Tugay, İbret: Abdülhamid'e Verilen Jurnaller, İstanbul 1961, s. 316; Mücellitoğlu Ali Çankaya, Yeni Mülkiye Tarihi ve Mülkiyeliler, Ankara 1968-69, III, 161; M. Ziyaeddin Demircioğlu, Kastamonu'da Meşrutiyet Nasıl İlân Olundu, Kastamonu 1968, s. 106-107; Mahmut Goloğlu, Erzurum Kongresi, Ankara 1968, s. 117; Tarık Zafer Tunaya, Türkiye'de Siyasal Partiler, İstanbul 1986, II, 274, 359-363; Ali Birinci, Hürriyet ve İtilâf Fırkası, İstanbul 1990, s. 164-210; a.mlf., "Hariciye İle Mülkiye Arasında Mehmed Galib Bey", İstanbul Araştırmaları, sy. 2, İstanbul 1997, s. 75-91; Sabahattin Özel, Milli Mücadelede Trabzon, Ankara 1991, s. 56, 81.

Ali Birinci

MEHMED HÂDÎ

(1879-1920)

Azerbaycanlı şair.

Şirvan'ın Şamahı şehrinde doğdu. Asıl adı Ağa Mehemmed, mahlası "Hâdî"dir. Babası Hacı Ebdüsselim'den dolayı Ebdüsselimzâde lakabıyla anılır. On yaşında iken yoksul bir işçi olan babası vefat etti, annesi tekrar evlendiği için iki kız kardeşiyle birlikte babaannesi ve amcasının himayesine girdi. İki yıl sonra amcası ve ardından babaannesi ölünce akrabaları Hâdî'yi ve kardeşlerini himayelerine aldılar. Hâdî dönemin tanınmış aydınlarından gazeteci Mustafa Lutfi'nin yanında kaldı. 1900 yıllarında Mustafa Lutfi Heşterhan'a (Astarhan / Ejderhan) göç edince Hâdî halasının yanına yerleşti. On dokuz-yirmi yaşlarında medrese tahsilini yarıda bırakıp babasından kalan evde yalnız yaşamaya ve Şamahı'da bir kıraathanede Türkiye'den ve Kafkasya'dan gelen gazete ve dergileri takip etmeye başladı. Şiirle ilgilendiği bu yıllarda yurt dışında öğrenim için akrabalarından yardım istediyse de bu istediği kabul edilmedi.

Mehmed Hâdî, 1902 yılı başındaki büyük Şamahı depremi üzerine baba mülkünü satarak Kürdemir'e göç etti. Burada açtığı attar dükkânı iş yapmayınca Ağa Efendi adlı bir hemşehrisiyle birlikte küçük bir okul açarak öğretmenliğe başladı, bir yandan da kendini yetiştirmeye çalıştı. Kalküta'dan Ḥablü'l-metîn, İstanbul'dan Sabah, Bahçesaray'dan Tercüman, Bakü'den Hayat gazetesini takip etti. İlk şiir ve yazıları Bakü'de Hüseyinzâde Ali Bey ve Ağaoğlu Ahmed'in çıkardıkları Hayat gazetesinde 1905'te yayımlandı.

1906'da Mustafa Lutfi Efendi'nin davetini kabul ederek Heşterhan'a gidip bir süre onun çıkardığı Burhân-ı Terakkî'de çalıştı, bir yandan da Dârüledep adlı okulda öğretmenlik yaptı. Kasım 1906'da Bakü'de Füyûzât dergisini çıkarmaya başlayan Hüseyinzâde Ali Bey'in daveti üzerine Bakü'ye gidip dergide çalışmaya başladı. İrşad ve Terakkî gibi gazetelerde de şiir ve yazılarının yayımlanmasına rağmen asıl çalışmalarını Füyûzât'a verdi.

Hüseyinzâde Ali Bey'in etkisiyle Türkiye edebiyatıyla daha yakından ilgilendiği bu dönemde dünya edebiyatı hakkındaki bilgisini de geliştirdi. Bu yıllardaki şiirlerinde özellikle hürriyet fikrine ve siyasî konulara gösterdiği ilgi dikkati çeker. 1908-1910 yıllarında Azerbaycan'da yayımlanan Teze Hayat, Hakîkat, İttifak, Terakkî, Seda gazetelerinde ve Bahçesaray'da çıkan Tercüman gazetesinde şiir ve makaleleri neşredildi. Bu dönemde İran'da ve Türkiye'de ortaya çıkan meşrutiyet hareketlerini dikkatle izledi ve bu hareketleri Türk-İslâm dünyasının kurtuluşu olarak değerlendirip destekledi.

Mehmed Hâdî'nin Türk-İslâm dünyasının sosyal-siyasal problemleri, Şark'ın uyanışı, istibdattan kurtuluş, hürriyet ve vatan severlik, eğitim öğretim meseleleri, kadın hakları ve aşk konularını işlediği ilk şiir kitabı Firdevs-i İlhâmât (1908) büyük ilgiyle karşılandı. Abbas Sıhhat, Hüseyin Câvid, Abdullah Şâik, Ahmet Cevad gibi şahsiyetlerin temsil ettiği romantik akımın en dikkate değer şairlerinden biri olarak kabul edildi.

Türkiye'de ilân edilen meşrutiyet bütün Rusya müslümanları arasında büyük bir heyecan ve ümit doğurmuştu. O yıllarda özellikle tahsil için Türkiye'ye gelen Rusya vatandaşı birçok Türk gibi Mehmed Hâdî de 1910 baharında İstanbul'a gelerek Tevfik Fikret, Hüseyin Cahit (Yalçın) ve Hüseyin Kâzım Kadri'nin birlikte çıkardıkları Tanin'de çalışmaya başladı. Aynı zamanda Rübâb, Şehbâl, Mehtab, Hilâl, Şehrah gibi yayın organlarında şiirleri, yazıları ve tercümeleri yayımlandı. Bu sırada özellikle Rıza Tevfik'le (Bölükbaşı) yakın ilişkileri oldu. Aynı dönemde yazdığı bazı yazılarında sevgi ve güven duyduğu Jön Türkler'i sert bir dille eleştirmeye başlaması İttihatçılar'ı rahatsız ettiğinden Selânik'e sürgün edildi, hatta öldürülmekten zor kurtuldu. Büyük ümitlerle geldiği Türkiye'den hayal kırıklığına uğramış ve ruh sağlığı bozulmuş olarak Şubat 1914'te Bakü'ye döndü. Bir süre hastahanede tedavi gördükten sonra İkbâl gazetesinde çalışmaya başladı. İkinci şiir kitabı Şükûfe-i İlhâm'ı bu sırada yayımladı. Maddî ve mânevî sıkıntılar onu, I. Dünya Savaşı'nda Ruslar'ın Karpatlar'a (Galiçya'ya, ardından Polonya'ya) gönderdiği Azerbaycan birliğinde imam olarak görev almaya sevketti. Üç yıl sonra Bakü'ye dönen Mehmed Hâdî'nin şiirleri ve özellikle Elvâh-ı İntibâh yahut İnsanların Tarihî Faciası (1918) adlı büyük manzumesi cephede geçen günlerinin yansımalarıdır.

Mehmed Hâdî, 1917 Rus İhtilâli'ni dönemin birçok aydını gibi mazlum milletlerin kurtuluşu olarak benimsedi. Ancak çok geçmeden Bakü'de büyük çoğunluğunu Ermeniler'in ve Ruslar'ın oluşturduğu "Bakü Kommunası"nın 1918 yılı Martında gerçekleştirdiği Türk-müslüman katliamı onu derinden sarstı. Bir süre sonra kurulan Azerbaycan Demokratik Cumhuriyeti'ni sevinçle karşıladı; cumhuriyeti kuran şahsiyetleri ve bu uğurda şehid olan askerleri yücelten şiirler yazdı. Ömrünün son yıllarında Bakü'de bunalım ve ihtiyaç içinde derbeder, kendi bastırdığı şiirleri sokaklarda satar bir duruma düştü. Mayıs 1920'de Bolşevikler'e ve onlarla iş birliği yapan Ermeniler'e karşı sert ve kanlı bir direnmenin ardından teslim olan Gence'de bulunan Mehmed Hâdî

şehirdeki katliamın da etkisiyle bir daha kendini toparlayamadı ve bir hastahanede öldü.

Siyasî ve edebî idealleriyle Türk-İslâm birliğine inanan Mehmed Hâdî, Serveti Fünûn anlayışına yakın bir Osmanlı Türkçesi'yle yazmayı tercih etmiştir. Bunda, Nâmık Kemal'den sonra hayranlık duyduğu Abdülhak Hâmid ve Tevfik Fikret'in etkisi olduğu kadar o dönemde sadeleştirilmiş bir Türkiye Türkçesi'ni Türk dünyasının ortak yazı dili haline getirmeye çalışan Gaspıralı İsmâil Bey'in de etkisi olmalıdır. Mehmed Hâdî bu üç şair hakkında bazı şiirler ve onlara nazîreler yazmıştır. Türkiye'den hayal kırıklığıyla dönmesi, I. Dünya Savaşı'nın Türklük için felâketle sonuçlanması, Kafkasya'daki Ermeni-müslüman çatışmaları, Bolşevikler'in Azerbaycan'ı istilâsı onun şiirlerine geniş bir şekilde yansımıştır.

Sovyet döneminde hakkında ciddi araştırma ve değerlendirme yapılamayan Mehmed Hâdî'nin eserleri henüz gereği gibi derlenip incelenmemiştir. Türkiye basınında çıkan şiir ve yazıları Selim Refik Refioğlu tarafından kısmen araştırılmış (bk. bibl.), yakın zamanlarda ise daha geniş bir araştırma Mehdi İsmayilov tarafından gerçekleştirilmiştir (bk. bibl.). Refik Zekâ (Mehemmed Hadi, Anadan olmasının 100 illiyi münasibetile, Bakı 1979) ve Eziz Mirehmedov'un (Mehemmed Hadi, Bakı 1985) eserlerinde hayatının çeşitli dönemlerinin aydınlatılmasından çok eserlerinin pek de objektif olmayan tahlilleri yapılmıştır. Azerbaycan'da Mehmed Hâdî hakkındaki tarafsız ilmî değerlendirmeler ancak 1992'den sonra yapılmaya başlanmıştır. Eserlerinin iki cilt halinde yayımlanması planlanmış, ancak I.

cilt bastırılabilmiştir (Bakı 1978).

BİBLİYOGRAFYA

Mehmed Hadi, Seçilmiş Eserleri I: Lirika-Poemalar-İktibas ve Tercümeler (der. E. Hüseynov v.dğr.), Bakı 1978; a.mlf., Veten Bir Kerbelâ (der. Vaqif Behmenli), Bakı 1996; Midhet Ağamirov, Mehemmed Hadi'nin Felsefesi, Bakı 1987; Vilayet Muhtaroğlu, "Mehemmed Hadi", Başlangıcından Günümüze Kadar Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları Antolojisi, Ankara 1993, IV, 240-256; Yavuz Akpınar, Azeri Edebiyatı Araştırmaları, İstanbul 1994, s. 229-238; Yaşar Qarayev, "Mehemmed Hadi", Azerbaycan Edebiyyatı. XIX ve XX. Yüziller, Bakı 2002, s. 443-458; Mehdi İsmayilov, Azerbaycanlı Şair Mehemmed Hadi'nin Türk Basınında Çıkan Yazı ve Şiirleri: 1910-1913 (yüksek lisans tezi, 2002), MÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü; Selim Refik Refioğlu, "Türkiye Matbuatında Mehmet Hadi'nin Şiirleri", AYB, sy. 7-8 (1932), s. 286-290.

Yaşar Karayev - Yavuz Akpınar

MEHMED HALÎFE

XVII. yüzyılda yaşamış Osmanlı tarihçisi.

Hayatı hakkında kaynaklarda bilgi yoktur. Eserinin giriş kısmında kendini Mehmed b. Hüseyin el-Bosnevî şeklinde tanıtır. Halife unvanı ise sarayda Seferli Odası'ndaki görevini niteler. Eserinden çıkarılabilen bilgilere göre Bosnalı olup 1043'te (1633-34) IV. Murad döneminde İstanbul'a geldi. Bir süre Hasbahçe'de çalıştıysa da buradaki ağır çalışma ortamına dayanamadığı için ayrıldı ve Gürcü Kenan Paşa'nın hizmetine girdi. Onun maiyetinde Revan seferine katıldı, Ahıska'nın fethine şahit oldu (1045/1635). Kenan Paşa Özi valiliğine tayin edilince onunla birlikte gitti. Yine Bağdat seferi sırasında (1048/1638) Revan'ı yağmalamakla görevlendirilen Kenan Paşa'nın yanında yer aldı. Onun hizmetinden ne zaman ayrılıp saraya girdiği hakkında bilgi vermeyen müellifin ifadelerinden bir ara Tarhuncu Ahmed Paşa'ya da intisap ettiği anlaşılmaktadır. Sarayda Sultan İbrâhim döneminde Seferli Odası'nda hizmet görmeye başlayan müellif burada giderek yükseldi ve odanın önde gelen görevlileri (halife / kalfa) arasına girdi. Nitekim IV. Mehmed'in Muharrem 1070'te (Ekim 1659) ikinci defa Edirne'ye gidişi sırasında çamaşırcıbaşı yerine ibrikdar şâkirdliğiyle "kul üzerinde zabit" kaldığını ifade eder. Eserini de bu dönemde yazmaya başlayıp 24 Şâban 1075'te (12 Mart 1665) tamamladığını belirtir. Sarayda başka ne gibi vazifelerde bulunduğu hakkında herhangi bir bilgi yoktur. Vefat tarihi de bilinmemektedir. Eserine eklediği şiirlerinde "Ülfetî" mahlasını kullanmıştır.

IV. Murad, Sultan İbrâhim ve IV. Mehmed dönemlerinde özellikle sarayda meydana gelen olaylara yakından şahit olduğu anlaşılan Mehmed Halîfe bunları sistematik olmayan bir şekilde toplamış ve Târîh-i Gılmânî adı verilen eserini meydana getirmiştir. Kitap, saray içinden yazarın mensup olduğu çevrenin görüşleri istikametinde kaleme alınmış olması ve canlı tasvirleriyle önem kazanmıştır. Târîh-i Gılmânî iki telif safhası geçirmiştir. İlk telifin nüshası eksik ve acemice kopya edilmiş şekliyle bugüne ulaşmış olup 1043-1070 (1633-1660) yılları arasını içine alır. Bu nüsha müellifin

görüp işittiklerini, yer yer şahsî görüşlerini tesbit eden dağınık bir hâtırat özelliği taşır ve dönemin padişahları ile devlet adamları hakkında ağır tenkitleriyle dikkati çeker. Daha sonra yazar bu metni yeniden ele alarak gözden geçirmiş, ilâvelerde bulunmuş, karışık anlattığı olayları kronolojik bir sıraya koyarak bab ve fasıllar halinde tasnif etmiş, ağır tenkitleri, bazı şahsî düşüncelerini ve kendisi hakkındaki bilgileri çıkarmıştır. Ayrıca metni üslûp bakımından da gözden geçirip imlâsı bozuk yerleri düzeltmiş, konuyla ilgili manzum parçalar ekleyip esere edebî bir veche kazandırmaya çalışmıştır. Bu son telifi aksettiren metin IV. Murad'ın cülûsundan Vasvar Antlaşması'na kadar uzanan dönemi ihtiva eder (1032-1075/1623-1664). Üç bab, bir hâtimeden oluşan bu telifte IV. Mehmed dönemi başlarındaki ocak ağalarının tahakkümü, Çınar Vak'ası, Erdel ve Uyvar seferleriyle 1070'teki (1660) büyük yangın, Tarhuncu Ahmed Paşa'nın devlet maliyesiyle ilgili takdim ettiği defter, Köprülü Mehmed Paşa'nın Akdeniz ve Boğaz seferleri anlatılır. Saraydaki dedikoduların yanı sıra Halep Beylerbeyi Ali Paşa'nın, Celâlî Abaza Hasan Paşa'nın katli hakkındaki mektuplarının suretlerine de yer verilir. Hâtime kısmında IV. Mehmed'in özellikleri, halka merhametli muamelesi, harem teşkilâtı, Enderun'da yetişen ve müellifin çağdaşı olan seçkin simalar hakkında bilgiler vardır. Saraydaki olaylarla ilgili bilgiler sonraki tarihçilerden Abdi Paşa ve Naîmâ tarafından kullanılmıştır.

Eser, Türk Tarih Encümeni Mecmuası'nın 1340 r. (1924) yılına ait sayılarında (yeni seri cüz 1-6) mecmuanın 10. ilâvesi olarak Ahmed Refik (Altınay) tarafından bir mukaddime ile birlikte neşredilmiştir. Bu neşir, Ahmed Refik'in özel kütüphanesinde iken daha sonra Türk Tarih Encümeni'ne hediye ettiği nüshaya dayanır (TTK Ktp., nr. 509). Ancak burada Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'ndeki nüsha (Revan Köşkü, nr. 1036) kullanılmamıştır. Eserin Ahmed Refik Altınay neşrine dayalı sadeleştirmesi Kâmil Su tarafından yapılmış (İstanbul 1976), ayrıca her iki yazma nüshanın karşılaştırıldığı bir başka sadeleştirme Ömer Karayumak tarafından gerçekleştirilmiş ve Tercüman 1001 Temel Eser serisinde yayımlanmıştır (seri nr. 74, İstanbul, ts.). İlk redaksiyona ait olup ikincisine göre hayli farklılıklar ihtiva eden nüsha ise Viyana Millî Kütüphanesi'nde bulunmakta olup (Vienna Nationalbibliothek, H. O., nr. 82) faksimile olarak Buğra Atsız tarafından

neşredilmiştir (Das Osmanische Reich um die Mitte des 17. Jahrhunderts. Nach den Chroniken des Vecihi [1637-1660] und des Mehmed halîfa [1633-1660], München 1977). Eser doktora tezi olarak da hazırlanmıştır (Mehmed Halife Târîh-i Gılmânî, haz. Ertuğrul Oral, 2000, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü). Bursalı Mehmed Tâhir'in Sultan İbrâhim devri ricâlinden Mehmed b. Hüseyin'e atfettiği tercümenin onunla ilgisi yoktur.

BİBLİYOGRAFYA

Flügel, Handschriften, II, 271; Osmanlı Müellifleri, II, 226; Babinger, GOW, s. 209-210; Bekir Kütükoğlu, "Târîh-i Gılmânî'nin İlk Redaksiyonuna Dâir", TD, sy. 27 (1973), s. 21-40; a.mlf., "Mehmed Halîfe", İA, VII, 579-580; a.mlf., "Meḥmed Khalīfe b. Ḥüseyn", EI^{2} (İng.), VI, 990-991.

Bekir Kütükoğlu

MEHMED HÂLİS EFENDİ

(1843-1913)

Ders vekili.

Şirvan'da doğdu. Bölgenin tanınmış hocalarından Mehmed Efendi'nin oğludur. Şirvan'da ilk öğrenimini tamamladıktan sonra Amasya'da altı yıl süreyle tahsil gördü. 1867'de İstanbul'a gitti. Fatih Tabhâne Medresesi'nde ikamet ederken bir taraftan Tikveşli Yûsuf Ziyâeddin Efendi'nin Fâtih Camii'ndeki derslerine devam edip icâzet aldı, diğer taraftan Teftîşü'lmuallimîn Mektebi'nde okudu. 1871'de Farsça muallimliği diploması aldı. Ayrıca ruûs imtihanını kazanarak Fâtih Camii'nde ders verme hakkını elde etti. 1873 yılında kısa bir süre Nif nahiyesi (İzmir'e bağlı Kemalpaşa ilçesi) müdürlüğü ve Menemen kaymakamlığı yaptı. 1875'te önce Koca Mustafa Paşa Askerî Rüşdiyesi Arapça muallimliğine, ardından Galata Rüşdiyesi Farsça muallimliğine tayin edildi. 1878 yılında Dârüşşafaka'da Arapça, akaid ve fıkıh muallimliğine getirilen Mehmed Hâlis Efendi mektebin ilk hocaları ve kurucuları arasında yer aldı. 1884'te Meclisi Tedkīkāt-ı Şer'iyye, 1888'de Tedkīk-i Müellefât Encümeni üyeliği görevlerinde bulundu. Kısa bir müddet huzur derslerine muhatap olarak katıldı. Daha sonra ibtidâ-i hâric ve İstanbul müderrisliğinden başlamak üzere Bilâd-ı hamse ve Haremeyn-i muhteremeyn pâyelerine kadar yükseldi. 1908 yılında ders vekilliği (Medâris-i İslâmiyye nâzırlığı) görevine getirildi. Bu vazifeden 1911'de ayrılan Mehmed Hâlis Efendi vefatında Fâtih Camii bahçesindeki kabristana defnedildi. Mehmed Hâlis Efendi, ders vekilliği sırasında medreselerde yeni fen derslerinin okutulması ve bu kurumların ıslah edilmesi yolunda çaba göstermiş ve önemli hizmetler yapmıştır.

Eserleri: Telhîsü'n-nahv (Dârüşşafaka'nın beşinci sınıfında okutulmak üzere hazırlanmıştır, İstanbul 1323, 1328); Mîzânü'l-ezhân (idâdîlerin dördüncü sınıfında okutulan mantık kitabıdır, İstanbul 1324); Usûl-i Akāid (Dârüşşafaka'da okutulmuştur); İlm-i Kelâm; Envârü'l-âdâb (İstanbul

1324); Cihâd-ı Ekber (İstanbul 1333); Tatbîkāt-ı Arabiyye.

BİBLİYOGRAFYA

Osmanlı Müellifleri, I, 303; Dârüşşafaka, Türkiye’de İlk Halk Mektebi, İstanbul 1927, s. 76-77; İbrahim Alâeddin [Gövsa], Meşhur Adamlar: Hayatları, Eserleri, İstanbul 1933-36, II, 644; Sadık Albayrak, Son Devir Osmanlı Uleması, İstanbul 1980, III, 241-242.

Hakkı Maviş

MEHMED HÂŞİM EFENDİ

(bk. HÂŞİM EFENDİ, Mehmed).

MEHMED HEMDEMÎ ÇELEBİ

(bk. SOLAKZÂDE MEHMED HEMDEMÎ).

MEHMED İHSAN EFENDİ

(1902-1961)

Dinî ilimler ve Türkiyat müderrisi.

Yozgat'ta doğdu. Babası, Ağvanlı (Ayan) oğullarından Molla Mehmed oğlu Hacı Abdülaziz Efendi, annesi, Sultan Abdülmecid döneminde Yozgat'a yerleşen ve padişahın büyük iltifatına mazhar olan Şeyh Tayyib'in kızı Fatma Hanım'dır. İlk eğitimini amcası Abdürrezzak Efendi'den aldı. İbtidâî ve idâdî mekteplerinden mezun olduktan sonra bir süre Yozgat'taki Mektebi Sultânî'de ve medreselerde okudu. Dârü'l-hilâfetü'l-aliyye medresesinin birinci devresini (İbtidâ-i hâric) Yozgat'ta bitirip ikinci devresine (İbtidâ-i dâhil) devam ederken dönemin ileri gelen âlimlerinden de özel eğitim gördü. Yozgat müftüsü Mehmed Hulûsi'den (Akyol) ulûm-ı Arabiyye, mantık, hikmet, fıkıh, hadis ve tefsir; Ömer Lutfi Gökçezâde'den ferâiz okudu; bunların yanında Dersiâm Dedikhasanlı Mehmed Şâkir Efendi'den de icâzet aldı. Arapça, Farsça ve Fransızca öğrendi. Yozgat'ta ilim tahsilinde daha ileri seviyeye gidemeyeceğini görünce önce İstanbul'a, oradan Kahire'ye gitti (1924). Kahire'de Ezher Üniversitesi'ne devam etti; ayrıca devrin âlimlerinin klasik tarzda yürüttükleri derslere katılarak muhaddis Muhammed Habîbullah eş-Şinkītî'den hadis, Mısır'ın eski müftüsü Muhammed Bahît el-Mutîî'den fıkıh, Seyyid Ali el-Mersafî'den Arap dili ve edebiyatı, dostu M. Zâhid Kevserî'den hadis okuyarak icâzet aldı. Yabancı âlim adaylarının alındığı imtihanlara girmeyip yerli öğrencilerin büyük rekabet gerektiren imtihanını tercih ederek üniversiteden âlimiyye derecesiyle ve ikincilikle mezun oldu (1937) (diplomasının sûreti için bk. ÂLİMİYYE).

I. Mahmud tarafından Kahire'de inşa edilen Sultan Mahmud Medresesi'nde 1937-1959 yılları arasında müderrislik ve müdürlük yaptı; Türkiye, Balkanlar, Afrika ve Güneydoğu Asya'dan gelen birçok talebe yetiştirdi. Bunlar arasında İsmail Ezherli, Ali Yakup Cenkçiler, Mustafa Runyun, Ali Ulvi Kurucu, M. Emin Saraç, Osman Saraç, Ömer Biçer, Ali İhsan Okur, Abdülkadir Şener ve Ali Özek gibi isimler zikredilebilir. Mehmed İhsan

Efendi, 1935-1952 yıllarında kralın mütercimi ve Âbidîn Kraliyet Sarayı'nın Türk arşivi başuzmanı olarak çalıştı. Bu sırada Kral Fuâd'ın kendisine "beylik" rütbesini tevcihini kabul etmedi. 1951'de Kahire'nin modern ikinci üniversitesi olan Aynişems Üniversitesi'nin Edebiyat Fakültesi'nde Türk Dili ve Edebiyatı Kürsüsü'nü kurdu ve ölümüne kadar kürsünün başında bulundu. Bu arada Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'deki Türkçe yazma ve basma eserlerin fihrist ve kataloglarının hazırlanmasını sağladı (1955-1961). Yozgat mebuslarının teşebbüsüyle Demokrat Parti iktidarı zamanında kendisine Diyanet İşleri başkanlığı görevi teklif edildiyse de bunu kabul etmedi. 1960'ta Kahire'de bütün İslâm dünyasının tanınmış âlimlerinin katılımıyla

oluşan el-Meclisü'l-a'lâ li'ş-şuûni'l-İslâmiyye'ye üye seçilmesinden bir süre sonra 15 Haziran 1961'de vefat etti. Mezarı Kahire'de Gafîr Kabristanı'ndadır. 1938 yılında Kahire'de Rodos adası Türk eşrafından olan Hacıoğlu ailesinden Seniye Hanım'la evlenen Mehmed İhsan Efendi'nin Yahya ve Hümam adlı çocukları küçük yaşta vefat etmiştir. En küçük oğlu Ekmeleddin bugün İslâm Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi (IRCICA) genel direktörüdür.

Şöhret ve servet hırsından uzak, vakur ve mütevazi şahsiyetiyle çevresinde ve ilim dünyasında büyük saygı gören Mehmed İhsan Efendi ile Mısır'a beraber gittiği Mehmed Âkif Ersoy arasında yakın bir dostluk oluşmuştur. Mehmed Âkif, Mısır'da kaldığı süre içinde Mehmed İhsan Efendi ile görüşmüş ve zamanının çoğunu onun Ezher'in karşısında bulunan Mehmed Bey Medresesi'ndeki odasında geçirmiştir. Kur'an meâlini hazırlarken çalışmalarının son şeklini Mehmed İhsan Efendi ile birlikte gözden geçirmiş ve 1936 yılında Türkiye'ye gelirken, "Dönebilirsem üzerinde yeniden çalışıp neşrederiz; dönemezsem yakarsın" diyerek meâli kendisine emanet etmiştir. Mehmed İhsan Efendi vefatına kadar kimseye vermediği meâli yakmamış, kendi el yazısı ile ikinci bir nüshasını çıkarmıştır. Ölümünden kısa bir süre önce meâli yazdığı defterlerin yer aldığı çekmeceyi oğluna göstererek vefatından sonra defterleri yakmasını istemiştir. Mehmed İhsan Efendi, bu tavrıyla muhtemelen hem Mehmed Âkif'in vasiyetini yerine getirmeyi hem de yakma işini başkalarına havale ederek eseri kurtarmayı arzulamıştır. Ancak Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi'nin oğlu İbrâhim Bey'in ısrarı üzerine meâlin her iki nüshası da

yakılmıştır.

Mehmed İhsan Efendi’nin İslâmî ilimlerle ilgili takrirleri, Türk dili ve edebiyatı hakkında üniversitede verdiği derslerin notları ve Sinan Paşa’nın Tazarru‘nâme ve Nasihatnâme’si üzerinde yaptığı çalışmalar henüz basılmamıştır. Dostu Ali Himmet Berki’nin kaleme aldığı Büyük Türk Hükümdarı İstanbul Fatihi Sultan Mehmed Han ve Adalet Hayatı adlı eserini Arapça’ya tercüme etmiştir (el-Âhilü’l-Os̱mânî: Ebü’l-Fetḥ es-Sulṭân Muḥammed es̱-S̱ânî fâtiḥu’l-Ḳosṭanṭîniyye ve ḥayâtühü’l-ʿadliyye, Kahire 1953).

BİBLİYOGRAFYA

“Kelimetü’l-üstâẕ ed-duktûr Aḥmed es-Saʿîd Süleymân”, Dirâsât fi’l-edeb ve’t-târîḫi’t-Türkî el-Mıṣrî: 2-4 Mârs 1985 (nşr. Ahmed Fuâd Mütevellî), Kahire 1989, s. 12-14; Nasrullah Mübeşşir et-Tırâzî, “Ḫavaṭır ve ẕikreyât ʿani’l-üstâẕ Muḥammed İḥsân ʿAbdilʿazîz”, a.e., s. 15-21; Ekmeleddin İhsanoğlu, “Vefâʾ ve ẕikrâ: Dirâse ḥavle ḥayâti ve şaḫṣiyyeti Muḥammed İḥsân ve kifâḥuhü’l-ʿilmî”, a.e., s. 22-36; Açıklamalı ve Lügatçeli Mehmed Âkif Külliyatı (haz. İsmail Hakkı Şengüler), İstanbul 1992, X, 228-235; M. Ertuğrul Düzdağ, Mehmed Âkif: Mısır Hayatı ve Kur’ân Meâli, İstanbul 2003, s. 59, 60, 214, 217-222, 227 (maddenin yazımında Ali Ulvi Kurucu, İsmail Ezherli ve İsmail Hakkı Şengüler’in yayımlanmamış hâtıratlarından da faydalanılmıştır).

DİA

MEHMED İLMÎ EFENDİ

(1839-1924)

Osmanlı hattatı.

12 Rebîülâhir 1255 (25 Haziran 1839) tarihinde İstanbul'da doğdu. Trabzon'un Türedioğulları ailesinden hattat Ali Şükrü Efendi'nin oğludur. Hüsn-i hattı İstanbul'da Laz Ömer Vasfi Efendi'den öğrenen Ali Şükrü'nün babası Mehmed, büyük babası Ömer, onun babası Mehmed efendiler de Trabzon'un mahallî hattatları arasında yer almıştır. Mehmed İlmî Efendi, İstanbul'da Hocapaşa Sıbyan Mektebi'ni bitirdikten sonra Beyazıt Camii'nde verilen Arapça ve Farsça derslerine devam etti. Bu sırada babasından sülüs ve nesih yazılarını meşketti. Babasıyla beraber gittiği hacdan dönüşünde Mısır'da iki yıl kalarak dinî ilimlerdeki bilgisini geliştirdi. İstanbul'a dönünce Sadrazam Âlî Paşa'nın oğulları Reşid ve Ali Fuad beylerin yazı hocası, ardından paşanın konaktaki kütüphanesinin hâfız-ı kütübü oldu; konak 1867'de yanınca kütüphanedeki en kıymetli yazma eserleri kurtarmayı başardı. Kazasker Mustafa İzzet Efendi'den tekrar sülüs ve nesih yazılarını meşkederek döneminin önde gelen hattatları arasında yer aldı. 1860'ta yazdığı bir sülüs karalamasının ketebesinde hocası olarak sadece babasını zikretmesinden Kazasker Mustafa İzzet'e bu tarihten sonra öğrenci olduğu anlaşılmaktadır. Mushafların sûre başı yazılarını parlatılmış altın zemine üstübeç mürekkebi ve rikā' hattı ile yazmadaki yeteneğinden dolayı Mustafa İzzet Efendi'nin kendi mushaflarının sûre başı künyelerini de ona yazdırdığı bilinmektedir. 1874 yılından itibaren II. Meşrutiyet'e kadar Zaptiye Nezâreti, Emlâk Vergi Dairesi, şehremâneti, Maliye Nezâreti gibi kuruluşların kalemlerinde kitâbet vazifesiyle hizmet ettikten sonra emekliye ayrılan Mehmed İlmî Efendi, Mahmudiye İbtidâiyesi ile Fâtih Vâlide Rüşdiyesi'nde de hat muallimi olarak görev yaptı.

İstanbul'da Kuruçeşme ve Aksaray gibi semtlerde oturan Mehmed İlmî Efendi 1898'den sonra Üsküdar'da Çiçekçi'ye yerleşti. Üsküdar'ın fikir, sanat ve edebiyat mahfili olan Çiçekçi Kahvehanesi'ndeki toplantılara

ilerlemiş yaşına rağmen katıldığı bilinmektedir. 9 Cemâziyelâhir 1342'de (17 Ocak 1924) vefat etti. Son yıllarında meslektaşlarının en yaşlısı olmasının yanı sıra tanınmış hattat İsmail Hakkı Altunbezer'in de babası oluşundan kinaye şair Üsküdarlı Talat Bey ölümüne, "İntikāl eyledi ukbâya ebü'l-hattâtîn" mısraıyla mücevher tarih düşürmüştür. Kabri Karacaahmet Mezarlığı'nda Tunusbağı caddesi üzerindedir. Mezar kitâbesi, kendisinden yirmi iki yıl sonra vefat eden oğlu İsmail Hakkı Altunbezer'inkiyle beraber M. Necmeddin Okyay tarafından 1957'de celî ta'lik hatla yazılmıştır.

Yazdığı on üç mushaftan Âlî Paşa için olanı Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'ndedir (Halil Edhem Arda, nr. 33). İnce nesih hatla 1866'da yazılan bu mushafın tezhibi Hüsnü Efendi tarafından 1868'de tamamlanmıştır. Mehmed İlmî Efendi ayrıca Şifâ-i Şerîf'i ve kendisine sipariş edilen bazı kitapları istinsah etmekle tanınmıştır. Sülüsnesih hattıyla yazılmış kıtaları da vardır. Beyzî şekliyle ender görülen 1283 (1866) tarihli bir hilyesi Kubbealtı Akademisi Kültür ve Sanat Vakfı Koleksiyonu'ndadır. Gençliğinde Beyazıt'ta dükkân açıp müzehhip ve mücellit olarak çalıştığı rivayeti varsa da bu döneme ait eserleri zamanımıza kadar gelmemiştir. Mehmed İlmî Efendi sülüs ve celîsiyle de eserler vermekle beraber en çok nesih ve rikā' hatlarıyla uğraşmış, bunda da ince kalemle yazmayı tercih etmiştir. Ancak is mürekkebiyle yazılmış veya zerendûd usulüyle hazırlanmış olan celî sülüs eserleri nesih hattı derecesinde başarılı değildir.

BİBLİYOGRAFYA

Habîb, Hat ve Hattâtân, İstanbul 1305, s. 180; İbnülemin, Son Hattatlar, s. 151-152; A. Süheyl Ünver, Ustası ve Çırağıyla Hezargradlızâde Ahmed Ataullah, İstanbul 1955, s. 21, 27-28; a.mlf., "İsmail Hakkı Altunbezer", Arkitekt, sy. 7-8, İstanbul 1946, s. 175-178; M. Uğur Derman, "Ölümünün Yirmibeşinci Yıldönümünde Tuğrakeş İsmail Hakkı Altunbezer", Hayat Tarih Mecmuası, sy. 6, İstanbul 1971, s. 43-49; a.mlf., "Mehmed İlmî", TA, XX, 101.

M. Uğur Derman

MEHMED İZZET

(1891-1930)

Türk sosyologu ve fikir adamı.

İstanbul'da doğdu. 1907'de Galatasaray Lisesi'nden mezun oldu. İstanbul Dârülfünunu Hukuk Fakültesi'nde öğrenci iken 1909'da felsefe tahsili için burslu olarak Fransa'ya gönderildi. Sorbonne Üniversitesi'nde muhtemelen son sınıfta iken öğrenimini yarıda bırakarak (Değirmencioğlu, Mehmet İzzet, s. 26-28) İstanbul'a döndü ve Hilâliahmer Cemiyeti'nde çalışmaya başladı. 21 Ekim 1918'de İstanbul Dârülfünunu Edebiyat Fakültesi müdürlüğüne tayin edildiyse de aynı yılın aralık sonunda bu görevden ayrıldı. Bir süre Fransızca öğretmenliği yaptı. Evkaf Nâzırı Hayri Bey'in kurduğu medresede 3 Nisan 1919 tarihinde felsefe hocalığına başladı. 1924'te dârülfünuna dönen Mehmed İzzet bir yandan felsefe, ahlâk ve içtimâiyat dersleri verirken bir yandan da yoğun bir telif ve tercüme faaliyeti içine girdi. 1927'de lösemi hastalığına yakalanmasına rağmen Türk Felsefe Cemiyeti çalışmalarına katıldı. 1928'de Paris'e kültür ataşesi olarak gönderildi, aynı yıl Berlin'e tayin edildi. 1929'da kısa bir süre için İstanbul'a dönerek dârülfünunda içtimâiyat dersi verdi. Tedavi amacıyla tekrar gittiği Berlin'de 8 Aralık 1930'da öldü ve Hasenheid'deki Türk Mezarlığı'na defnedildi.

Batı kültürüne vâkıf olmakla birlikte eserlerinde kendi kültür değerlerini ön plana çıkaran Mehmed İzzet politik hevesler taşımaması, akılcılığa, hümanist değerlere önem vermesi ve tenkitçi tavrıyla tanınmıştır. Ziya Gökalp'in 1913'te İstanbul Dârülfünunu'nda sosyoloji kürsüsünü kurmasının ardından Türkiye'de sosyolojinin yerleşmesinde ve yayılmasında büyük rolü olmuştur. Ayrıca ülkede Kurtuluş Savaşı sonrasındaki fikrî dağınıklığı Batı felsefesinin klasik geleneklerine bağlı kalarak aşma gayretinde bulunmuş, felsefe tarihine olan inancı sebebiyle pragmatizm, Bergsonizm gibi zamanındaki moda akımlara şüpheyle yaklaşmış, Alman filozofları Kant, Hegel ve Shelling ile bunları takip eden filozofların fikirlerine ayrı bir önem vermiştir.

Sosyolojinin yanında din felsefesinin de Türkiye'deki öncüleri arasında yer alan Mehmed İzzet, Milliyet Nazariyeleri ve Millî Hayat adlı kitabının son kısmında milliyet kavramı ile din arasındaki ilişkiyi sorgulamış, ayrıca İçtimâiyat adlı eserinin üçüncü bölümünde dinî konulara yer vermiştir. Dinlerin oluşumu, çeşitliliği, unsurları, farklılıkları, ilim ve sanatla alâkaları, din ve dindarlık ilişkisi gibi konularda fikir ileri sürmüştür. "Kur'an ve İsyan", "İslâm'da Zühd", "Kömürcünün İmanı", "Dinlere Dair", "Kurban" gibi makaleleri de (Makaleler, s. 108-114, 130-136, 181-185, 190-195; Değirmencioğlu, Mehmet İzzet, s. 169-172, 182-185, 244-247, 341-342, 346-347) bu konudaki önemli yazılarıdır.

Sosyolojide kendisine hareket noktası olarak Ziya Gökalp ve onun takip ettiği Durkheim'in düşüncelerini esas almakla birlikte Mehmed İzzet daha sonra onlardan ayrılıp kendine has bir anlayış oluşturma çabası içine girmiştir. Nitekim Durkheim ve Gökalp'te mevcut olan sosyal ve ahlâkî determinizm anlayışına muhalefet ederek ferdî hürriyet ve sorumluluk üzerinde durmuştur. Ona göre fert ve cemiyet, diğer bir ifadeyle hürriyet ve zaruret birbirinin karşıtı olmayıp birbirini tamamlayan iki kavramdır (Makaleler, s. 421-422).

Mehmed İzzet'in düşüncesinde Ziya Gökalp'in ortaya attığı millet ve milliyet kavramları önemli bir yer tutmaktadır. Ancak Milliyet Nazariyeleri ve Millî Hayat adlı eserinde bu konularda Ziya Gökalp'e muhalif bir tutum sergilemiştir. Millet olmanın ne anlama geldiğini sorgulayan ve milliyetçilikle ilgisini irdeleyen Mehmed İzzet'e göre milliyet fedakârlık ve itaat isteyen kutsal bir ülküdür. Milliyetin önemi siyasî bakış ve önceliklerden ziyade insanî değerlerden kaynaklanmaktadır. Irk, coğrafî şart, ekonomik durum, dil, millî karakter, millî an‘ane, tarih, hars ve medeniyet kavramları milliyeti tek başına açıklayacak unsurlar değildir, çünkü bütün bunlar birer alettir.

Durkheim'in sosyolojik determinizmini benimseyen Ziya Gökalp'e göre milliyet fikrî bir vasıta, sosyal sebep veya sosyo-ideolojik bir silâhtır. Hayatı ve felsefeyi belirleyen Türkçülük ideali de merkezde yer almaktadır. Mehmed İzzet'e göre ise insan topluluğu mekanik bir sebeplilikle açıklanamaz. Onun gelişmesinde insanlık gayesi etrafında birleşme vasfı

görülür. Milliyet de bir alet olmayıp bir idealdir. İlkel toplumlar tabiatın içinde ve şuursuz bir şekilde onunla birlikte yaşamışken Ortaçağ'da ruh ve beden ayırımı ortaya çıkmış, maddesiz bir ruh medeniyeti oluşmuştur. Ancak son dönemlerde insanoğlu tekrar tabiata dönmüş, onu fethe başlamıştır. Sonuçta yeni bir insanî ideal doğmuştur ki bu da ırkî, coğrafî ve iktisadî teorilerle açıklanması mümkün olmayan mânevî hayat yani milliyettir. Dinî hayat da mânevîdir, fakat kökleri tabiatın ve eşyanın üzerindedir. Mehmed İzzet'e göre dinle milliyet birbiriyle hem uyuşabilir hem çatışabilir. Çünkü sosyal kurumlar kendini güçlendirmek için diğer sosyal kurumlara dayanmak, onları birer vasıta, hatta gerektiğinde silâh olarak kullanmak veya kendine zıt olanlarla çatışmak durumundadır (Milliyet Nazariyeleri, s. 198).

Mehmed İzzet, "inanılması gerekli itikad esaslarıyla âyin ve ibadet tarzlarından oluşan bir manzume" olarak tanımladığı dini ferdin derin ve samimi, fakat sübjektif bir bağlılığı olarak görmüş, Tanrı'ya imanı da bilinçteki ilâhî aşkla açıklamıştır (İçtimâiyat, s. 215-224). Dini anlama ve yaşamada akılcılığın ve bilimin öneminden söz ederek zamanındaki cehaleti ve körü körüne inanmayı alaycı bir üslûpla yermiş, bilimin güçlenmesiyle birlikte dinin, ahlâkın ve güzelliğin de gelişip zenginleşeceğini ifade etmiştir (Makaleler, s. 181-185). Dinin estetikle ilgisine önemle dikkat çeken Mehmed İzzet, ilim ve sanattaki millî geriliği güzel sanatlarla meşgul olanların dine karşı ilgisiz kalmasına bağlamıştır. Sanatkârın ferdî menfaatlerinden uzaklaşıp zaman ve mekânın ötesine geçerek dinî hayattaki güzellikleri kavramasını ve orada insanı duygulandıran sahneleri, mücadeleleri, cehd, sebat, cüret ve gelecekten ümit gibi psikolojik durumları eserlerinde işlemesi gerektiğini belirtmiştir. Kur'an'ın eski geleneklere karşı çıktığını ve ileriye baktığını hatırlatan Mehmed İzzet, Kur'an'ı bu boyutuyla kavradığında demokrasiye, hürriyet, ilim gibi umdelere sarılarak geleceğe itminan ile bakan bugünkü asrî adamın da bir mânada dindar olduğunu ve onun bu yönüyle dine karşı ilginin artmasına vesile olacağını söyler (a.g.e., s. 169-171).

Eserleri. 1. Milliyet Nazariyeleri ve Millî Hayat (İstanbul 1924). Müellifin en önemli eseridir. İkinci baskısı 1969'da yapılan kitap daha sonra Halil Açıkgöz tarafından sadeleştirilerek basılmıştır (İstanbul 1981). Milliyet kavramının incelendiği kitapta öncelikle bu kavramın ırk, coğrafî şart,

ekonomi ve dille olan münasebeti tartışılmakta, ardından millî karakterin ne olduğu, millî kültürle medeniyet ve milliyetle din arasındaki ilişkiler ele alınmaktadır. Kitap daha ziyade Ziya Gökalp'in konuyla ilgili düşüncelerinin bir eleştirisidir. 2. İçtimâiyat Dersleri.

Liseler ve öğretmen okulları için sosyoloji ders kitabı olarak hazırlanmıştır (İstanbul 1927). Eser daha sonra Yeni İçtimâiyat Dersleri (İstanbul 1928) ve İçtimâiyat (İstanbul 1933) adıyla yayımlanmıştır. Mehmed İzzet'in "İçtimâiyat, Muasır Hayat ve Büyük Adamlar" başlığını taşıyan sosyolojik denemeleri 1922-1923 yıllarında Dârülfünun İlâhiyat Fakültesi Mecmuası'nda üç bölüm halinde neşredilmiştir (Değirmencioğlu, Mehmet İzzet, s. 44-45). Bu eserler dışında Mehmed İzzet'in Bilgi Mecmuası, Dârülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası, Dârülfünun İlâhiyat Fakültesi Mecmuası ve Hayat Mecmuası'nda yayımlanmış pek çok makalesi ve kitap tanıtım yazısı bulunmaktadır. Bunlar Mahmut Coşkun Değirmencioğlu tarafından önce Makaleler adıyla, daha sonra Mehmed İzzet'in diğer eserleriyle birlikte Mehmet İzzet (1891-1930) ve Ulusalcı Sosyal Felsefesi adlı kitapta bir araya getirilmiştir (bk. bibl.).

Mehmed İzzet, Fransızca ve Almanca'dan tercümeler de yapmış olup bazıları şunlardır: 1. Amelî Ahlâk Mebâhisi (İstanbul 1335/1918). Fransız filozofu Abel Rey'in Morale pratique adlı eserinin çevirisidir. 2. Nazarî Ahlâk (İstanbul 1919-1920). Aynı yazarın Morale théorique isimli kitabının tercümesidir. 3. İçtimâiyat Dersleri (İstanbul 1924). A. Hesse ve A. Glaise'nin Notion de sociologie adlı el kitabının çevirisidir. 4. Felsefe Tarihi I. Alman filozofu Karl Vorländer'in Geschichte der Philosophie isimli kitabının I. cildinin tercümesidir (İstanbul 1927; eserin II. cildi Orhan Sâdeddin tarafından çevrilmiştir [İstanbul 1928]). Müellifin Ahlâk Felsefesi, Pozitivizm ve Din Felsefesi (Alman filozofu Höffding'den tercüme) adlı yayımlanmamış bazı çalışmalarından da söz edilmektedir.

Ziya Somar, Mehmet İzzet ve Türk Felsefe Düşüncesinde İdealist Akım adıyla bir doktora tezi hazırlamıştır (1948, İÜ Edebiyat Fakültesi). Mahmut Coşkun Değirmencioğlu, Sorbonne Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde 1977'de Mehmet Izzet (1891-1930) sa vie, ses oeuvres et sa philosophie sociale başlıklı bir doktora çalışması yapmış, daha sonra bundan faydalanarak Mehmet İzzet isimli bir eser yayımlamıştır (Ankara 1987).

Ayrıca Mehmed İzzet'in yazılarını kısmen sadeleştirerek Makaleler başlığı altında toplamış (Ankara 1989), son olarak da Mehmet İzzet (1891-1930) ve Ulusalcı Sosyal Felsefesi başlıklı çalışmasında müellifin hayatı, eserleri ve belli başlı felsefî ve sosyolojik görüşleriyle ilgili bilgi vermiş, hakkında yazılanları derlemiş, kitap ve makalelerinin tamamını bu eser içinde yeniden yayımlamıştır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Mehmet İzzet, İçtimâiyat, İstanbul 1933, s. 215-224; a.mlf., Milliyet Nazariyeleri ve Millî Hayat (nşr. Halil Açıkgöz), İstanbul 1981, neşredenin girişi, s. 11-26; a.mlf., Makaleler (nşr. Mahmut Coşkun Değirmencioğlu), Ankara 1989, s. 401-452, ayrıca bk. tür.yer.; Hilmi Ziya Ülken, Türkiye'de Çagdaş Düşünce Tarihi, İstanbul 1966, II, 718-728; Mahmut Coşkun Değirmencioğlu, Mehmet İzzet, Ankara 1987; a.mlf., Mehmet İzzet (1891-1930) ve Ulusalcı Sosyal Felsefesi, Ankara 2002, s. 11-26; Ziya Somar, "Ziya Gökalp'in İdealizmi ve Mehmet İzzet", TK, III/36 (1965), s. 944-951.

Aydın Topaloğlu

MEHMED İZZET EFENDİ

(1841-1903)

Rik‘a yazısında çığır açan Osmanlı hattatı.

İstanbul’da doğdu, Ali Efendi’nin oğludur. Kasımpaşa’da orta öğrenimini tamamladıktan sonra 1863’te Mektebi Tıbbiyye’nin idâdî sınıfları hüsn-i hat muallimliğine tayin edildi. 1868’de imtihanla seçilip yıllık 2500 frank maaşla yeni açılan Galatasaray Mektebi Sultânîsi’nin yazı muallimliğine getirildi. Devamlı terfi ettirilip üç defa mütemâyiz rütbesini kazanarak ölümüne kadar bu vazifesini sürdürdü. 18 Şevval 1320’de (18 Ocak 1903) Cihangir’deki evinde vefat etti ve Yahyâ Efendi Kabristanı’na defnedildi.

İzzet Efendi’nin hüsn-i hattı kimden meşkettiği kaynaklarda belirtilmemekle beraber Ahmet Süheyl Ünver’in tesbitine göre sülüsnesih yazılarını Yahyâ Hilmi Efendi’den meşketmiş ve icâzetini 1887’de almıştır. Eğer bu tarihte yanlışlık yoksa daha önceden hattı öğrenip öğretmeye başladığı 1863 yılından çok sonra geleneği bozmamak için bu icâzetnâmeyi aldığı düşünülebilir. Esasen İzzet Efendi’den matbu olarak zamanımıza ulaşan meşk mecmualarında görülen sülüs, nesih, ta‘lik gibi hat nevileri bu yazılarda isim sahibi olmuş üstatların mertebesinde değildir. Ancak Galatasaray Mektebi Sultânîsi’nde otuz yılın üstünde devam ettirdiği hüsn-i hat muallimliği onun mükemmel bir öğreticilik vasfı taşıdığına delil sayılabilir. Mekteplerde kara tahtaya tebeşirle meşk yazma usulünü de başlatan İzzet Efendi’nin asıl başarı sahası rik‘a hattındadır.

XIX. yüzyılda Osmanlılar’da günlük resmî yazışmalarda hâkim olan üslûp, Mümtaz Efendi rik‘ası olarak anılan çok cazip ve akıcı bir el yazısı neviydi. Süratli yazılabilmesi için harflerde teferruat olarak görülen şeyler atılmış, birden fazla noktalar birleştirilmiş, bunlar bazan harfe takılan bir çizgiyle gösterilmiştir. Diğer adı Bâbıâli rik‘ası olan bu yazı Dîvân-ı Hümâyun, Menşe-i Küttâb-ı Askerî gibi daha ziyade kâtip sınıfının yetiştirildiği öğretim kurumlarında en mükemmel şekliyle meşkediliyordu ve göze hoş gelen gündelik bir yazı olmanın son mertebesindeydi. Önceleri Mümtaz

Efendi yolunda yazan Mehmed İzzet Efendi, 1290'lardan (1873) itibaren bu yazıyı sanatlı bir şekilde düzen altına alma yoluna girdi. Ancak bu durum rik'anın süratli yazılır vasfını kaldırdı ve başta Sâmi Efendi olmak üzere Bâbıâli rik'ası yoluna tâbi hattatlarca tasvip görmedi.

Geliştirdiği rik'a tarzını celî olarak da yazan Mehmed İzzet Efendi, celî sülüs ve celî ta'lik gibi sanat ağırlığı bulunan kitâbe yazılarına karşı celî rik'a hattının da mezar kitâbelerinde kullanılmasını başlatmıştır. İzzet Efendi'nin rik'a üslûbu, Mısır'dan İstanbul'a gelerek bu hattı kendisinden meşketmiş bulunan Abdürrezzâk Avaz ve Necîb Hevâvînî vasıtasıyla Arap âlemine de yayılmış olup bugün hâlâ devam etmektedir.

Mehmed İzzet Efendi'nin celî sülüsle yazılmış bir kitâbesi ve birkaç zerendûd levhası da vardır. Ancak Alman İmparatoru II. Wilhelm'in İstanbul'u ziyareti dolayısıyla yaptırılan Sultanahmet'teki Alman Çeşmesi'nin mozaikle işlenmiş 1316 (1898) tarihli sekiz beyitlik kitâbesi onun imzasını taşımaktadır. Sabancı koleksiyonunda celî sülüs zerendûd olarak ustaca hazırlanmış iki levhası bulunmaktadır.

İzzet Efendi rik'a hattıyla olduğu kadar hazırlayıp neşrettiği matbu meşkleriyle de tanınmış, bu meşklerin bir kısmı tekrar tekrar basılmıştır: Rehberi Sıbyân (Rik'a hattı karalamaları, on altışar sayfalık on cüz; İstanbul 1297); Tercemân-ı Hutût-ı Osmânî (sülüs, nesih, rik'a, divanî, ta'lik, celî divanî meşk mecmuası; İstanbul 1297); Hutût-ı Osmâniyye (İstanbul 1309); Sülüs, Nesih ve Ta'lik Hurûfâtı İlâveli Meşk Mecmuası (İstanbul 1321); Rik'a ve Dîvânî Hurûfâtı ve Meşk Mecmuası (İstanbul 1324).

Mehmed İzzet Efendi'nin, Dârüşşafaka'da ve kendisinden sonra Galatasaray Mektebi Sultânîsi'nde hüsn-i hat muallimliğinde bulunan Hâfız Tahsin (Hilmi) Efendi ile ortaklaşa hazırladıkları meşkler de mevcuttur: Hat Risâlesi (sülüs, nesih, rik'a, divanî, ta'lik; İstanbul, ts.); Meşk Mecmuası (sülüs, nesih, ta'lik; İstanbul 1306); Hutût-ı Osmânî Yazı Nümûneleri (İstanbul 1307).

Mehmed İzzet Efendi, kendisinden önceki kuşaktan "Eyüplü" yahut "Okçubaşı" lakaplı hattat Mehmed İzzet Efendi ile (ö. 1306/1889) karıştırılmamalıdır; bu zat Hâşim Efendi çırağı olup dikkate değer celî sülüs

istifleriyle tanınır.

BİBLİYOGRAFYA

İbnülemin, Son Hattatlar, s. 163-167; Ismayıl Hakkı Baltacıoğlu, Türklerde Yazı Sanatı, Ankara 1958, s. 70-71; Necmeddin Okyay'ın Hâtıra Defteri, M. Uğur Derman özel kitaplığı; Süheyl Ünver'in Hatta Dair Notları, M. Uğur Derman özel kitaplığı; Ali Alparslan, Osmanlı Hat Sanatı Tarihi, İstanbul 1999, s. 88; Ali Haydar Bayat, Açıklamalı Hüsn-i Hat Bibliyografyası, İstanbul 2002, s. 25, 26.

M. Uğur Derman

MEHMED KÂMİL BEY

(bk. HERSEKLİ MEHMED KÂMİL BEY).

MEHMED KÂMİL EFENDİ

(1728-1801)

Osmanlı şeyhülislâmı.

1141 (1728) yılında İstanbul'da doğdu. Rumeli kazaskerlerinden Osman Efendi'nin oğlu, II. Mustafa'nın hocası Şeyhülislâm Seyyid Feyzullah Efendi'nin kızından torunudur. Ailesinden gelen ilim çevresi içinde ve zamanının âlimlerinden ders alarak yetişti. 1155'te (1742) icâzet aldıktan sonra küçük yaşta müderris oldu. Daha sonra kadılık mesleğine geçti ve 1185'te (1771) Galata kadılığına getirildi. Kudüs pâyesiyle 1191'de (1777) Mısır kadısı oldu. Ramazan 1199'da (Temmuz 1785) İstanbul pâyesiyle Mekke kadılığına gönderildi, ertesi yıl kendisine nakîbüleşraflık görevi de verildi. Cemâziyelâhir 1201'de (Nisan 1787) Anadolu kazaskerliğine tayin edildi, bir yıl sonra Rumeli kazaskerliği pâyesini aldı. Ardından görevinden alındıysa da I. Abdülhamid'in ona karşı olan fevkalâde teveccühünden dolayı önündeki kıdemlilere tercihen Mekkî Mehmed Efendi'nin yerine 16 Cemâziyelevvel 1202 (23 Şubat 1788) tarihinde şeyhülislâm oldu (Sarıcaoğlu, s. 124; Danişmend ve Uzunçarşılı bu tarihi 26 Cemâziyelevvel olarak kaydeder). I. Abdülhamid bir yazısında onun bu makama son derece lâyık olduğunu, ömrü boyunca fetva görevinde kalmasının uygun bulunduğunu ifade etmiştir (a.g.e., s. 124). Sadrazam Koca Yûsuf Paşa da edep ve iffetine büyük saygı duymakta olduğunu belirtmiştir. Yine I. Abdülhamid sık sık onunla bir araya gelerek çeşitli devlet işlerini görüşürdü. Şeyhülislâmın 1201 (1787) Osmanlı-Rus savaşları sırasındaki para darlığı sebebiyle bedeli karşılığı altın ve gümüş eşyaların darphâneye gönderilmesi kararı uyarınca bu tür eşyalarını teslim eden ve karşılığını da almayıp hazineye bağışlayan grup içinde yer aldığı bilinmektedir. Ramazan 1203'te (Haziran 1789) kadıların görev yerlerine bizzat gitmeleri ve hiç kimseye imtihansız mansıp verilmemesi kararı padişahın da hazır bulunduğu toplantıda alınmıştır. Ayrıca I. Abdülhamid'in gazi unvanını hak kazanmasıyla ilgili fetvayı da o hazırlamış, bu münasebetle kendisine padişah tarafından bir konak bağışlanmıştır.

Mehmed Kâmil Efendi'nin durumu I. Abdülhamid'in 11 Receb 1203'te (7 Nisan 1789) vefatının ardından sarsıldı. Yeni padişah III. Selim onu hemen görevden almadı. Bir süre sonra girişeceği reformların önündeki engelleri kaldırmak için eski kadroları tasfiye etmeye başladı ve İncirli Köşkü'nde düzenlediği bir meşveret toplantısının ardından bazı kararlarına itiraz ettikleri gerekçesiyle sadâret kaymakamı Sâlih Paşa ile birlikte onu da azletti (27 Zilkade 1203 / 19 Ağustos 1789). Azlinin sebebi padişahın yenilik fikirlerini kolay hazmedemeyecek bir şahsiyet olmasına bağlanır. Hamîdîzâde Mustafa Efendi'nin şeyhülislâmlığı zamanında (1789-1791) İstanbul'da bulunan eski şeyhülislâmlardan her birinin ve ulemâdan pek çoğunun çeşitli yerlere, bu arada arpalıklarına gönderildiği bir dönemde Keşan'a sürüldüyse de Mekkî Efendi'nin ikinci defa şeyhülislâm olmasıyla bazıları gibi Kâmil Efendi'nin de İstanbul'da kalmasına izin verildi. Hayatının geri kalan kısmını Üsküdar'daki evinde geçiren Mehmed Kâmil Efendi burada vefat etti. "Kıldı Kâmil Efendi buldu makām" mısraıyla ölümüne tarih düşürülmüştür. I. Abdülhamid ve III. Selim dönemlerinde bir buçuk yıl kadar şeyhülislâmlık yapan Kâmil Efendi'nin herhangi bir eseri tesbit edilememiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Taylesanizâde Hâfız Abdullah Efendi Tarihi: İstanbul'un Uzun Dört Yılı (haz. Feridun M. Emecen), İstanbul 2003, s. 259, 311-312, 391-392, 405-406, 427; Vâsıf, Târih (İlgürel), s. 282, 349; Devhatü'l-meşâyih, s. 113-114; İlmiyye Salnâmesi, s. 560-562; Danişmend, Kronoloji2, V, 147; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, IV/1, s. 598; IV/2, s. 506-507, 511; Fikret Sarıcaoğlu, Kendi Kaleminden Bir Padişahın Portresi: Sultan I. Abdülhamid (1774-1789), İstanbul 2001, s. 113, 124, 156, 166.

Abdülkerim Abdülkadiroğlu

MEHMED b. MEHMED EDİRNEVÎ

(محمد بن محمد أدرنوي)

(ö. 1050/1640’tan sonra)

Osmanlı tarihçisi.

Eserlerinde adını Mehmed b. Mehmed b. Mahmûd olarak verir. Ayrıca kendisi için Rûmî nisbesini kullanır. Osmanlı tarih literatüründe daha çok Edirnevî (Edirneli) olarak tanınır. Hayatına dair bilgiler çok azdır; eserlerinde de hayatı hakkında doğrudan bilgilere rastlanmaz. Yazdığı ilk eseri Nuhbetü’t-tevârîh ve’l-ahbâr’ın girişinde adını verirken mesleğini Dîvân-ı Hümâyun’da ahkâm kâtibi olarak kaydeder. Hayatının sonlarına doğru yazdığı ikinci eseri olan Târîh-i Âl-i Osmân’da ise mesleğini müderris diye belirtir. Bu iki ayrı tanıtım her iki eserin yazarlarının farklı kişiler olduğu kanaatini uyandırmıştır. Muhâsib Mehmed Efendi olarak da bilinen tarihçinin şiirlerinde “Kesbî” mahlasını kullandığı anlaşılmaktadır. Ayrıca kendisinin Edirneli şair Şâhidî’nin torunu olduğu bilinmektedir. Hâfız Ahmed Paşa’nın yakın adamlarından olup yirmi yıl süreyle onun hizmetinde bulunmuştur. Ardından Dîvân-ı Hümâyun’da ahkâm kâtipliği görevine geçmiş, buradan da Şeyhülislâm Yahyâ Efendi’den mülâzemet alarak müderris olmuştur. Vefatı hakkında çağdaşı olan kaynaklar ay ve gün farklılıklarına rağmen genellikle 1050 (1640) yılında birleşir. Kendisinin Târîh-i Âl-i Osmân’da son kaydettiği tarih Rebîülâhir 1050’dir (Ağustos 1640). Ancak bu tarihten sonra vefat ettiğine dair bazı ipuçları da vardır.

Edirnevî kaleme aldığı eserlerde tarihçilik görüşünü açıklar. Ona göre tarih din ilimlerinden sonra öğrenilmesi gereken bir ilim dalıdır. Peygamberler tarihinin ve menkıbelerinin araştırılıp incelenmesi, meliklerin, hânedanların ve sultanların zamanlarında gelişen olayların ortaya konması kişinin bilgi ve görgüsünün artmasına, hatır ve gönlünün neşelenmesine, içinin aydınlanmasına yol açar. Müellif tarih yazma hususunda iki noktaya dikkat çeker. Birincisi çeşitli devirlerin tarihlerini ele alanların bazısının Arapça, bazısının Farsça yazdığını, her birinin farklı bir metot ve üslûp seçtiğini,

kendisinin ise Osmanlı ülkesinde geçerli dil olan Türkçe ile Hz. Peygamber'in doğumundan kendi zamanına kadar gelen bir İslâm tarihi kaleme almayı tercih ettiğini belirtir. Önemli gördüğü ikinci husus, kaynaklardan nakledilecek bilgilerin değerlendirilmesinde dikkat ve ihtimam gösterilmesidir. Kaynaklarda yer alan, yazılmaya değer önemli olayların faydalı kısımlarını terketmemek, fakat faydasız bilgileri yazmaktan da mümkün mertebe kaçınmak gerekir. Edirnevî bu konulara kendi teliflerinde uymuş, eserlerini sade bir Türkçe ile kaleme almaya çalışmıştır.

Eserleri. 1. Nuhbetü't-tevârîh ve'l-ahbâr. İlk telif tarihi olarak zikrettiği 1026 (1617) yılından itibaren vefatına kadar üzerinde çalıştığı ve adına uygun biçimde çeşitli kaynaklardan seçip düzenlediği bu eser iki cilt halinde yazılmıştır. I. ciltte İslâmiyet'in ortaya çıkışından başlayarak kendi zamanına kadar gelen İslâm tarihini, II. ciltte başlangıcından I. Ahmed'in vefatına kadar (1026/1617) Osmanlı tarihini kaleme almıştır. Eser eksik ve hatalı bir şekilde basılmıştır (İstanbul 1276). Nuhbetü't-tevârîh'in II. cildinin ilmî neşri Abdurrahman Sağırlı'nın doktora tezinin birinci kısmı olarak hazırlanmıştır (bk. bibl.). 2. Târîh-i Âl-i Osmân. Müellifin 1000 (1592) yılından 1050 (1640) yılına kadar gelen padişah, sadrazam, sadâret kaymakamı, kubbe veziri, vezâret rütbesine ulaşmış defterdar, şeyhülislâm, Anadolu ve Rumeli kazaskerleri, İstanbul, Edirne ve Mısır kadılarını ayrı gruplar halinde tasnif ederek hal tercümelerini topladığı eseridir. Daha sonra yazılan Osmanzâde Ahmed Tâib'in Hadîkatü'l-vüzerâ'sı gibi bir zeyil geleneği oluşturmamış olsa da devlet adamlarına ayrılmış müstakil hal tercümesi geleneğinin ilk örneği sayılır. Eserin metni Abdurrahman Sağırlı'nın doktora tezinin ikinci kısmında incelenmiştir (bk. bibl.). 3. Divan. Kendisi hiç zikretmese de çağdaşı kaynaklar Edirnevî'nin tarih düşürmede mâhir, Kesbî mahlasını kullanan divan sahibi bir şair olduğunda müttefiktir. Sevim Üngün, kütüphanelerde nüshasına rastlanmayan Kesbî Divanı'nın 1254'te (1838) istinsah edilmiş bir nüshasının İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde (TY, nr. 838) bulunduğunu belirtir.

Kesbî Çelebi adına kayıtlı diğer bir manzum risâle yine İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde mevcut (TY, nr. 4098) bir mecmuanın içinde yer almaktadır (vr. 210b-211a). "Pâdişâh-ı Âlem-penâh Hazretleri Edirne'ye Seyrü Şikâr Tarîkiyle Geldiği ve Han Ferman Ettiğidir" başlıklı bu

manzume, Sultan I. Ahmed’in Edirne’yi ilk ziyareti sırasında şehirde bir han yapılmasını emretmesi üzerine kaleme alınmıştır. Manzumede bir na‘tın arkasından padişahın Edirne’ye gelişi anlatılmış, ardından Edirne tarihini ve Fâtih Sultan Mehmed’in Edirne’de yaptırdığı sarayın inşasını konu alan anonim “Hikâyet-i Beşîr Çelebi” (Risâle-i Beşîr Çelebi, Menâkıb-ı Medîne-i Edirne) adlı mensur hikâye nazmedilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Mehmed b. Mehmed er-Rûmî (Edirneli)’nin Nuhbetü’t-tevârîh ve’l-ahbâr’ı ve Târîh-i Âl-i Osmân’ı (haz. Abdurrahman Sağırlı, doktora tezi, 2000), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Keşfü’ẓ-ẓunûn, II, 1936; Abdurrahman Hibrî, Defteri Ahbâr, Süleymaniye Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 2418, vr. 56a; a.mlf., Enîsü’l-müsâmirîn: Tahlili ve Tenkitli Neşri (haz. Sevim Üngün, doktora tezi, 1972), İÜ Ktp., nr. 9418, s. 30, 45, 253; Rızâ, Tezkire (nşr. Ahmed Cevdet), İstanbul 1316, s. 85; Şeyhî, Vekāyiu’l-fuzalâ, I, 176; Mücîb, Tezkire, İÜ Ktp., TY, nr. 3913, vr. 36; Sicill-i Osmânî, IV, 76; Osmanlı Müellifleri, III, 11; Rıdvan Canım, Edirne Şairleri, Ankara 1995, s. 60-61.

Abdurrahman Sağırlı

MEHMED MEMDUH PAŞA

(1839-1925)

II. Abdülhamid dönemi Dahiliye nâzırı.

İstanbul'da doğdu. Asıl adı Mehmed'dir. Memuriyete başladığında kalemde Memduh, şiirlerinde Fâik mahlaslarını kullanmıştır. Literatürde ismi Mehmed Fâik Memduh olarak da zikredilmiştir. Babası, aslen Kandiyeli attar Molla Osman'ın oğlu olup Osmanlı bürokrasisinde uzun yıllar hizmet eden Mazlum Mustafa Fehmi Paşa'dır. Annesi, İzmir'de muhassıl ve rüsûmat eminliği görevlerinde bulunmuş olan Ömer Lutfi Efendi'nin kızıdır. İlk öğrenimini Beyazıt ve Vâlide rüşdiyelerinde tamamladıktan sonra

1853'te intisap ettiği Hariciye Nezâreti Mektûbî Kalemi'nde edindiği tecrübe ve bilgi yanında özel gayretiyle kendini yetiştirdi. Bu arada tercüme yapacak kadar Fransızca öğrendi.

1853-1861 yılları arasında Hariciye Nezâreti Mektûbî Kalemi'nde maaşsız stajyer memur olarak çalışan Mehmed Memduh rütbe-i sâliseye kadar yükseldi. Babası, Bahriye müsteşarlığından padişaha daha yakın olan Hazîne-i Hassa nâzırlığı ve vâlide sultanın kethüdâlığına getirilince muhtemelen onun da desteğiyle 1861'de 15.000 kuruş maaşla Mâbeyin Kitâbeti'ne tayin edildi. Bir süre sonra bu görevinden alınarak kardeşinin de çalıştığı Âmedî Kalemi'ne nakledildi. Bürokrasi diline hâkimiyetinden dolayı Encümen-i Mahsûs-ı Vükelâ kararlarını yazma işi de kendisine verildi. Eylül 1872'de Maarif Nezâreti mektupçusu oldu. 1875'te birinci sınıf bürokrat olarak (rütbe-i ûlâ sınıf-ı ûlâ) sadâret mektupçuluğuna getirildi. Bu görevdeyken devrinin pek çok siyasî ve sosyal olayına yakından şahit oldu. Ayrıca dönemin en önemli siyasî cinayeti olup 15 Haziran 1876'da Mithat Paşa'nın konağındaki Meclisi Vükelâ toplantısı sırasında meydana gelen Çerkez Hasan Vak'ası'nı bizzat yaşadı.

Mehmed Memduh'un, bürokraside istikrarlı bir şekilde yükselmesine

rağmen dışarıda gelişen muhalefetten de uzak kalmadığı, Yeni Osmanlılar'ın Veliefendi'deki ilk toplantılarına bile katıldığı bilinmektedir. Abdülaziz'in tahttan indirilmesinin ardından ölümü etrafındaki muhtelif rivayetlerden Yeni Osmanlılar'ın çoğunluğunun benimsediği Abdülaziz'in intihar ettiği fikrini kabulü de muhalefetle olan yakınlığına bir delildir.

1876'da Maliye Nezâreti mektupçuluğuna getirilen Mehmed Memduh bu görevde ancak on dört ay kalabildi. II. Abdülhamid ile veliahtlığından itibaren yakınlık kurmuş olmasına rağmen maliyede yapılan bazı düzenlemeler sırasında görevlerine son verilen memurlar arasına girmekten kurtulamadı. Bir süre mâzuliyet maaşı ile geçinmek zorunda kaldı ve 20 Ekim 1881'de Şûrâ-yı Umûr-i Mâliyye memurluğuna getirildi. 13 Kasım 1882'de Şûrâ-yı Devlet üyeliğine tayin edildi. Bu arada Askerî Ceza Kanunu'nun tedkiki için oluşturulan komisyon üyeliğiyle Şûrâ-yı Devlet İstînaf ve Temyiz mahkemeleri üyeliklerinde bulundu. Ayrıca II. Abdülhamid döneminde bürokrasiyi yeniden şekillendirmek ve memur alımlarını bir standarda bağlamak için oluşturulan Me'mûrîn-i Mülkiyye Komisyonu üyeliği yaptı.

15 Temmuz 1887'de Konya valisi oldu. Görevi sırasında Konya ve civarındaki kıtlıkla mücadelede başarılı sonuçlar aldı. Doğu Anadolu'da Ermeniler'in teşkilâtlanmaya başladığı dönemde 9 Nisan 1889'da Sivas valiliğine tayin edildi. Aldığı tedbirlerden rahatsız olan Ermeniler kendisi hakkında hükümete şikâyette bulundular. Şikâyetlerin asılsızlığına rağmen gerek bölgede gerginliğin artmaması, gerekse o sıralarda benzeri problemlerle çalkalanan Ankara'da dirayetli bir valiye ihtiyaç duyulmasından dolayı 13 Aralık 1893'te Ankara valiliğine nakledildi. Burada da Sivas'takine benzer hadiselerle uğraştı. Özellikle Yozgat'ta çıkan ve Ankara'yı da etkisi altına alan olayları durdurmakta başarılı oldu. Nitekim bundan dolayı 1894'te vezâret rütbesiyle ödüllendirildi. Valilikleri sırasında birçok defa yolsuzluk ve rüşvetle suçlanmasına rağmen bu ithamlar hükümet nezdinde doğrulanmadı.

Mehmed Memduh Paşa, Said Paşa'nın dördüncü sadâretinden azledilerek yerine gelen Kıbrıslı Kâmil Paşa'nın sadâreti zamanında 31 Ekim 1895'te Dahiliye nâzırı olarak kabineye girdi. Bu tayinde Abdülhamid ile geçmişten gelen yakınlığının etkili olduğu söylenir. Ancak o sırada kabine

değişikliğine Ermeni meselesiyle ilgili devletlerin baskılarının sebep olduğu dikkate alındığında bu konuda tecrübe sahibi biri olarak Dahiliye nâzırı seçilmiş olması da muhtemeldir. Bâbıâli'nin nüfuzunun azalıp kontrolün Yıldız Sarayı'nda olduğu yıllar boyunca sadâret değişikliklerine rağmen on üç yıl görevde kalabilmesi onun II. Abdülhamid'le uyum içinde bulunduğunu gösterir. Nitekim bu devrede Kâmil Paşa, Halil Rifat Paşa, Mehmed Said Paşa ve Mehmed Ferid Paşa kabinelerinde görev almıştır. Dahiliye nâzırlığı sırasında kendi görev alanıyla ilgili çalışmalar dışında ülkenin imar ve kalkınması için oluşturulan çeşitli komisyonlarda bulundu, Evkaf ve Maarif nâzırlarıyla birlikte çalıştı. Anadolu ıslahat müfettişi Şâkir Paşa ile kendi vazife alanına giren konularda uyumlu bir çalışma sergiledi, "vilâyât-ı sitte"de girişilen ıslahata destek verdi. Bu maksatla vilâyetlerde polis, jandarma ve nizâmiye memurlarının görev ve yetkilerini belirleyen nizamnâmenin hazırlanıp hayata geçirilmesi, vergi tahsiliyle ilgili düzenlemelerin yapılması için oluşturulan komisyonlarda vazife aldı. Bazı dış işlerin ve Balkan meselesi gibi siyasî konuların müzakere edildiği komisyonlarda II. Abdülhamid'in âdeta temsilcisi olarak bulundu.

II. Meşrutiyet'in ilânı öncesinde bilhassa Selânik ve Manastır taraflarında meydana gelen olayların yatıştırılması için çalışan Mehmed Memduh Paşa bu konuda yapılan toplantıya Dahiliye nâzırı sıfatıyla katıldı ve muhtemelen padişahtan edindiği intibaa dayanarak Kānûn-ı Esâsî'nin yeniden ilânı doğrultusundaki görüşlere iştirak etti. II. Meşrutiyet'in ilânının ardından kurulan ilk hükümette de Dahiliye nâzırı sıfatıyla yer aldı (23 Temmuz 1908). Bu sırada umumi affın ilânı ve İttihat ve Terakkî Cemiyeti ile ilişkilerin sağlıklı zemine oturtulması için bazı girişimlerde bulundu. Ancak Said Paşa sadâretinde oluşturulan yeni hükümetin meşrutiyet hükümeti olarak nitelendirilmeyip kamuoyunda tepkilere sebep olması onun 1 Ağustos 1908'de kabineden istifasına yol açtı. Kānûn-ı Esâsî'nin ilânı ile birlikte baş gösteren hürriyet ortamından istifade etmek isteyen kesimlerin eski yönetimle ilgisi olanlar aleyhinde başlattıkları kampanya sonucu istifasından üç gün sonra tutuklandı. Diğer tutuklularla birlikte yaklaşık bir ay Zabtiye Nezâreti'nde zorunlu ikamete tâbi tutuldu. Ardından "Hükûmet-i Hamîdiyye Enkazı" diye nitelendirilen ve haiz oldukları rütbeleri "efendi"ye indirilen 106 kişilik listenin üçüncü sırasında yer alarak önce Büyükada'ya, oradan Sakız adasına sürüldü. İtalya'nın Trablusgarp'ı işgali üzerine sürgünlerin Sakız'dan ayrılmasına izin verilince İzmir'e yerleşti,

hemen ardından çıkan afla İstanbul'a dönüp ölümüne kadar münzevi bir hayat yaşadı. Ömrünün son yıllarını büyük ölçüde sağlık sorunları ile geçirdi. 9 Nisan 1925'te İstanbul Kireçburnu'ndaki yalısında vefat etti ve vasiyeti gereği Fatih Çarşamba'da İsmet Efendi Dergâhı'ndaki hazîreye defnedildi.

Mehmed Memduh Paşa, Tanzimat dönemi devlet ricâlinin tipik bir örneği, güçlü merkezî idarenin gerekliliğine inanan ve bürokrasinin sağlıklı işletilmesini savunan bir devlet adamıdır. Dönemin Osmanlı nişanlarının en üst seviyesi olan birinci derece Murassa' Osmânî, Mecîdî ve İftihar nişanlarıyla Yunan Harbi, Hicaz demiryolu ve Liyâkat gibi madalyalarla ödüllendirilmiştir. Ayrıca İran, Almanya, Rusya ve Bulgaristan hükümetleri tarafından kendisine birinci dereceden nişanlar verilmiştir.

Eserleri. Devlet adamlığının yanı sıra edebiyat sahasında da temayüz eden

Mehmed Memduh Paşa hem nazım hem nesirde dönemin önde gelenlerinden biriydi. Görevleri sırasında kaleme aldığı lâyihalardan başka genç yaşta şiir yazmaya başlamış ve babasının tavsiyesi üzerine şiirlerinde Fâik mahlasını kullanmıştır. Risâle tarzında birçok eser ve bazı tercümeler (Tercemei Hikâye-i Jönevyo vd.) yayımlamıştır. Kitaplarının önemli bir bölümünü II. Meşrutiyet'in ardından İzmir ve İstanbul'daki ikameti sırasında bastırmıştır. Eserlerinde bizzat sorumlu olduğu devri kaleme almaktan kaçındığı, daha ziyade kendisini sıkıntıya sevketmeyecek olayları ve gözlemlerini dile getirdiği dikkati çeker. Risâle tarzındaki eserlerinin bir kısmını (Berg-i Sebz, Feverân-ı Ezmân vd.) daha sonraki bazı kitapların içinde tekrar neşrettiğinden literatürde eserlerinin listesi farklı verilmiştir. 1. Eser-i Memdûh (İstanbul 1289). Kastamonu Valisi Pertev Paşa'ya ithaf edilmiş olup edebî nitelikte bir çalışmadır. 2. Yemen Kıtası Hakkında Bazı Mütâlaâtım (İstanbul 1324). II. Abdülhamid ve II. Meşrutiyet yıllarını hayli meşgul eden Yemen meselesiyle ilgili görüşlerini ihtiva etmektedir. 3. Miftâh-ı Yemen (İstanbul 1327). Sakız'da iken kaleme aldığı bu eser esas itibariyle bir önceki eserin tekmilesi mahiyetindedir. 4. Tasvîr-i Ahvâl Tenvîr-i İstikbâl (İzmir 1328). II. Meşrutiyet'in ilk günlerindeki karışıklığı, tutuklanmasını ve Meşrutiyet'ten beklentilerini anlatan bir eserdir. 5. Mir'ât-ı Şuûnât (İzmir 1328). Sadâret mektupçuluğu sırasında kaleme alınmıştır. "Levha", "Nevha", "Karha" ve "Devha" olarak dört bölümde

düzenlenen kitapta Sultan Abdülmecid ve Sultan Abdülaziz dönemleriyle devletin bazı dış meseleleri hakkındaki bilgi ve gözlemlerini anlatmaktadır. 6. Esvât-ı Sudûr (İzmir 1328). Sultan Abdülmecid döneminden itibaren görev yapmış olan otuz bir sadrazamın kısa hal tercümesiyle dönemin bazı olaylarını ihtiva eder. 7. Serâir-i Siyâsiyye ve Tahavvülât-ı Esâsiyye (İstanbul 1328). Tutuklu iken 14 Ekim 1908'de Meclisi Meb'ûsan'a sunduğu, dönemi ve başına gelen olayları tahlil eden bir eserdir. 8. Hal'ler ve İclâslar (İstanbul 1329). Daha ziyade derleme olan ve kısmen gözlemlerine dayanan eserde I. Murad'dan itibaren Osmanlı saltanatında meydana gelen hal'ler ve cülûslar anlatılmaktadır. 9. Kuvveti İkbâl Alâmet-i Zevâl (İstanbul 1329). II. Meşrutiyet olaylarıyla saraya sunduğu bazı arîzalarını ihtiva eder. 10. Bedâyi-i Âsâr (İstanbul 1330). Mehmed Memduh Paşa'nın elinde bulunan bir kısım devlet adamlarının yazışmalarıyla bazı özel evraklarının neşridir. Bu kitap M. H. rumuzlu nâşir tarafından paşanın adına yayımlanmıştır. 11. Dîvân-ı Eş'âr (İstanbul 1332). Bazı şiir ve gazelleriyle şiire dair görüşlerinin yer aldığı, eski ile yeni şiirin karşılaştırıldığı bir çalışmasıdır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Sicill-i Ahvâl Defteri, I, 47-48; Memduh Paşa, Mir'ât-ı Şuûnât, İzmir 1328, tür.yer.; a.e.: Tanzimattan Meşrutiyete (s.nşr. Hayati Develi), İstanbul 1990, tür.yer.; a.mlf., Tasvîr-i Ahvâl Tenvîr-i İstikbâl, İzmir 1328, tür.yer.; Mir'ât-ı Hakîkat (Miroğlu), s. 129; Musavver Salnâme-i Serveti Fünûn, İstanbul 1326, s. 132-135; Said Paşa, Hâtırat, İstanbul 1328, III, 446, 447, 457-458, 460; İbnülemin, Son Asır Türk Şairleri, s. 913-927; Tahsin Paşa, Abdülhamid'in Yıldız Hatıraları, İstanbul 1931, s. 88, 271; Gövsa, Türk Meşhurları, fas. 1, s. 252; Yılmaz Öztuna, Devletler ve Hanedanlar, Ankara 1969, II, 739; Ali Cevat, İkinci Meşrutiyet'in İlânı ve Otuzbir Mart Hadisesi (haz. Faik Reşid Unat), İstanbul 1985, s. 164-190; Ali Karaca, Anadolu Islahatı ve Ahmet Şakir Paşa, İstanbul 1993, s. 101, 154, 162; Salim Aslantaş, "Bir Osmanlı Bürokratı: Mehmet Memduh Paşa", KÖK Araştırmalar, III/1, Ankara 2001, s. 185-202.

Zekeriya Kurşun

MEHMED MOLLA

(bk. MOLLA ARAP).

MEHMED MUHYİDDİN, Bezcizâde

(ö. 1020/1611)

Mutasavvıf ve şair, dinî eserler bestekârı.

Konya'da doğdu. Bazı kaynaklarda seyyid olduğu belirtilmektedir (Mehmed Nazmi Efendi, s. 126). Konya'da iyi bir öğrenim gördü, ardından Lârende'ye (Karaman) giderek Halvetî şeyhlerinden Nûreddinzâde Molla Çelebi'ye intisap etti (a.g.e., a.y.; divanının bir sayfasında [vr. 22a] yer alan notta ise Halîfezâde Molla Çelebi denmektedir). Ancak Atâî ve Hüseyin Vassâf Ezelîzâde Şeyh Nûrullah Efendi'ye intisap ettiğini bildirir.

İki yıla yakın bir süre Molla Çelebi'nin hizmetinde bulunduktan sonra şeyhi vefat etti. Şeyhinin kendi yerine Bezcizâde'yi vasiyet etmesine rağmen bazı çelebiler buna razı olmadığından Konya'ya dönüp Alâeddin Camii'nde hatiplik ve vâizlik yaptı. Ardından padişahın daveti üzerine İstanbul'a gitti. Bazı kaynaklara göre Bezcizâde III. Murad, III. Mehmed veya I. Ahmed devrinde İstanbul'a gitmiştir (Atâî, s. 607; Mehmed Nazmi Efendi, s. 126; Yılmaz, s. 237). Bazılarında ise onun İstanbul'a iki defa gittiği kaydedilir (Hüseyin Vassâf, II, 346; Gölpınarlı, s. 128). Bunlardan ilki Karaman'da şeyhinin vefatından sonra Konya'ya dönmeden gerçekleşmiş olup (993/1585) İstanbul'da Ömer Dede Sikkînî halifelerinden birine (Mehmed Nazmi Efendi, s. 126) veya dönemin önde gelen Melâmîler'inden İdrîs-i Muhtefî'ye (Hüseyin Vassâf, II, 346; Gölpınarlı, s. 128) intisap etmiştir. Bezcizâde bu seyahatinin ardından tekrar Konya'ya dönmüş ve orada altı-yedi yıl kalmıştır (Yılmaz, s. 237). İkinci gidişi ise muhtemelen I. Ahmed'in daveti üzerine olmuştur (Atâî, s. 607).

Bezcizâde, İstanbul'da Abdülmecid Sivâsî Efendi'nin Şeyh Yavsî Efendi Tekkesi'ne tayiniyle boşalan Fatih Çarşamba'daki Mehmed Ağa Tekkesi şeyhliğinin yanı sıra (1013/1604) yine Abdülmecid Sivâsî Efendi'nin Sultan Ahmed Camii vâizliğine nakledilmesiyle boşalan Sultan Selim Camii vâizliği görevlerinde bulundu. Bir müddet sonra Üsküdar'daki Şemsi Paşa Tekkesi şeyhliğine getirildi. Bu arada Nuhkapısı civarında kendisine

bağışlanan arazide bir tekke ile bir türbe yaptırdı (1020/1611). Ramazan 1020'de (Kasım 1611) vefat edince bu türbeye defnedildi (Mehmed Nazmi Efendi, s. 126). "eş-Şeyhu'l-emced" terkibi ölüm tarihini göstermektedir (Yılmaz, s. 238). Hüseyin Vassâf, bu tarihi verdikten sonra "mülâkāt-ı mevt" terkibinin gösterdiği 1018 (1609) yılında vefat etmiş olabileceğine dair bir rivayeti de Ayvansarâyî'den naklen zikretmektedir (Sefîne, II, 346). Divanının başında da 1020'de öldüğü kayıtlıdır.

Mehmed Muhyiddin'in defnedildiği tekke Bezcizâde Mehmed Muhyiddin Efendi Tekkesi olarak tanınmıştır. Üsküdar'da

Arakıyeci Hacı Mehmed mahallesi Divitçiler caddesi Salı sokağında bulunan tekkenin şeyhliğine kendisinden sonra halifelerinden Hüseyin Efendi, onun ardından Bayramî şeyhi Bolulu Himmet Efendi geçmiştir. Himmet Efendi'den sonra da yerine oğlu Abdullah Efendi şeyh olmuş, bu sebeple tekke Himmetzâde Tekkesi adıyla da anılmıştır. Âyin gününden dolayı halk arasında Salı Tekkesi olarak da bilinen tekke daha sonra Himmet Baba, Şekûrî Efendi, Muhyî Efendi gibi isimlerle de zikredilmiştir (DBİst.A, VI, 426, daha geniş bilgi ve tekkenin diğer şeyhleri için bk. Haskan, I, 457-462). XIX. yüzyılın sonlarında yeniden inşa ettirilen tekke daha sonraları yıktırılarak arsası Zeynep Kâmil Hastahanesi'nin arazisine katılmış, hazîresindeki kabirlerle Sâfî Mustafa Efendi tarafından yazılan ve Mehmed Muhyiddin Efendi'nin vefat tarihini de gösteren gazelin yer aldığı kitâbe Selimiye'deki Çiçekçi Camii avlusuna nakledilmiştir (Haskan, II, 630). Türbede mevcut kitâbelerin bir kısmı Türk ve İslâm Eserleri Müzesi'ne, 1984'te oradan Beyazıt'taki Türk Vakıf Hat Sanatları Müzesi'ne götürülmüştür (bk. a.g.e., I, 457-462). Bezcizâde Mehmed Muhyiddin Efendi Türbesi'nin kitâbesi, bugün Çiçekçi Camii avlusunda türbede mevcut kabirlerin hizasına yakın gelecek şekilde cami avlusu duvarı üzerine raptedilmiştir (a.g.e., II, 629-632).

Mehmed Muhyiddin Efendi "Muhyî" mahlası ile şiirler yazmıştır. Aruz ve hece vezniyle olan şiirlerinden meydana gelen divanının iki nüshası İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı'nda kayıtlıdır (Osman Ergin, nr. 1544; Muallim Cevdet, nr. K. 02). Çeşitli cönk ve mecmualarda yer alan ilâhilerinden Hüseyin Vassâf ve Abdülbaki Gölpınarlı örnekler vermektedir (Sefîne, II, 346-347; Melâmîlik ve Melâmîler, s. 129-130). Onun, "Zâhid

bize ta‘n eyleme” mısraı ile başlayan ilâhisi birçok tarikatta âyinler arasında cumhur ilâhisi olarak okunmuştur. Ayrıca XVIII ve XIX. yüzyıllara ait güfte mecmualarında gazel ve ilâhilerinin çeşitli bestekârlar tarafından bestelendiği bildirilmektedir (Öznur, s. 42, 108, 120; Sağman, s. 255; Dişçi, s. 77; Soydaş, s. 119).

Bezcizâde zamanının tanınmış dinî mûsiki bestekârlarından biri olup Sadettin Nüzhet Ergun, XVII. yüzyılın ilk yarısında dinî besteleriyle şöhret kazanan üç bestekâr arasında onun adını da zikretmekte, Atâî de sesinin çok güzel olduğunu bildirmektedir. XIX. yüzyıla ait bir güfte mecmuasında kendisinin bir gazelini nevrûz-ı acem makamında bestelediği belirtilmekteyse de (Ural, s. 64) günümüze ulaşmış herhangi bir bestesine rastlanmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Muhyî, Dîvan, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 1544, vr. 1a-b, 22a; Atâî, Zeyl-i Şekāik, s. 607; Mehmed Nazmi Efendi, Hediyyetü’l-ihvân (nşr. Osman Türer, doktora tezi, 1982), AÜ İlâhiyat Fakültesi, s. 126; Hüseyin Vassâf, Sefîne, II, 312, 346-347; Abdülbâkî [Gölpınarlı], Melâmîlik ve Melâmîler, İstanbul 1931, s. 128-130; Sadettin Nüzhet Ergun, Türk Musikisi Antolojisi, İstanbul 1942, I, 27; Konyalı, Üsküdar Tarihi, I, 380, 429-430; Zâkir Şükrü, Mecmûa-i Tekâyâ (Tayşi), s. 14; Şerafettin Ural, XIX. Yüzyıla Ait Bir Yazmada Dinî Mûsikî Güfteleri (yüksek lisans tezi, 1993), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 25, 64; Fatih Öznur, XIX. Yüzyılda Yazıldığı Tahmin Edilen Bir Yazmadaki Dinî Mûsikî Güfteleri (yüksek lisans tezi, 1998), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 42, 108, 120; Avni Erdemir, Anadolu Sahası Musikişinas Divan Şairleri, Ankara 1999, s. 282-285; Özalp, Türk Mûsikîsi Tarihi, I, 297; Şengül Sağman, Müstakimzâde’nin “Mecmûa-i İlâhiyyât” Adlı Güfte Mecmuası (yüksek lisans tezi, 2001), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 38, 255, 256; Cem Murat Derya Dişçi, XIX. Yüzyılda Yazıldığı Tahmin Edilen Bir Yazmadaki Dinî Mûsikî Güfteleri (yüksek lisans tezi, 2001), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 77; M. Emin Soydaş, XVIII. Yüzyıla Ait Bir

Elyazması Mecmuada Dinî Mûsikî Güfteleri (yüksek lisans tezi, 2001), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 119; Mehmet Nermi Haskan, Yüzyıllar Boyunca Üsküdar, İstanbul 2001, I, 457-463; II, 629-632; Necdet Yılmaz, Osmanlı Toplumunda Tasavvuf, İstanbul 2001, s. 237-239, 313, 342; “Muhyî Muhiddin Mehmed Efendi (Bezcizâde)”, TDEA, VI, 434-435; M. Baha Tanman, “Salı Tekkesi”, DBİst.A, VI, 426.

Hasan Aksoy

MEHMED MUHYİDDİN, Hocazâde

(1859-1949)

Bulgaristan Müslümanlarının seçimle göreve gelen ilk başmüftüsü.

Şumnu'da doğdu. Uzun yıllar Şumnu'da müftü ve Eskicami Medresesi'nde müderris olarak görev yapan Hacı Hüseyin Efendi'nin oğludur. Babası ulemâdan olduğu için Hocazâde diye tanınır. İlk öğrenimini Şumnu'da tamamladıktan sonra İstanbul'a giderek medrese tahsiline devam etti. İstanbul'dan icâzet alıp dönmesinin ardından babasının yerine Şumnu müftüsü oldu. Ayrıca Eskicami Medresesi'nde Müderris Ali Rızâ Efendi ile birlikte müderrislik yaptı.

Bulgaristan'ın Osmanlı Devleti'nden ayrılma sürecinin başlarında 2 Temmuz 1880 tarihinde Bulgaristan prensinin tâlimatıyla mevcut kadılıklar kaldırılarak görevleri müftülere bırakılmış, bu karar sonucunda müslümanların nüfusun çoğunluğunu teşkil ettiği bölgelerde il ve ilçe müftülükleri, ayrıca Sofya'da bir merkez müftülüğü (başmüftülük) ihdas edilmiştir. Hocazâde 1905 yılında merkez ve Sofya müftüsü olarak göreve başladı. Osmanlı Devleti ile Bulgar yetkilileri arasında 19 Nisan 1909'da İstanbul Protokolü imzalandı. Anlaşmaya Sofya'da bulunacak bir başmüftülük ve bölge müftülükleriyle ilgili bir madde

eklenerek çalışma şartları tesbit edildi. Bu maddeye göre, Bulgaristan'daki müftülerin faaliyetleri konusunda İstanbul'daki meşihat makamı ile Bulgaristan Mezhepler Bakanlığı arasında aracılık yapmakla yükümlü kılınan başmüftü sancak (il) müftüleri arasından beş yıllığına seçilecekti. Seçimle gelen başmüftü ile bölge müftüleri meşihat makamına bağlı sayılıyordu.

Mehmed Muhyiddin, 25 Nisan 1910'da yapılan sancak müftüleri seçiminin ardından 8 Aralık 1910'da başmüftü seçildi. Bu görevi sırasında Osmanlı resmî makamları ile ilişkilerini düzenli bir şekilde sürdürdü. 1915 yılında beş yıllık görev süresini doldurduktan sonra başmüftü yardımcılığı ve

Dîvân-ı Âlî-i Şer'î reisliği yaptı. 1934'te kurulan Dîn-i İslâm Müdâfileri Cem'iyyet-i İttihâdiyyesi'nde önemli hizmetler gördü. Kendisinden sonra savaşın doğurduğu kargaşa dolayısıyla başmüftülük görevi tayinle belirlenen kimselerce yürütülmüştür. Cumhuriyet'in kurulmasından önce başmüftünün maaşının yaklaşık üçte ikisi Osmanlı Devleti bütçesinden karşılanmıştır.

Balkan Savaşı'nda esir düşen Türk askerleri için toplanan yardımların esirlere dağıtılmasında başmüftülüğün önemli katkıları oldu. Mehmed Muhyiddin'in ilmî ve idarî dirayeti, Türk askerlerine yaptığı yardım ve hizmetleri dolayısıyla meşihat makamınca kendisine Edirne pâyesi rütbesi verildi. Mehmed Muhyiddin, başmüftülük görevi sırasında Bulgaristan resmî makamları nezdinde kişiliğini ve makamın itibarını hep önde tutmuştur. Bu yıllarda Osmanlı Devleti'nin Sofya askerî ataşesi olan Mustafa Kemal'in bayram tebriği için kendisini makamında ziyaret ettiği bilinmektedir.

Medresetü'n-nüvvâb'ın kuruluşu sürecinde komisyon üyesi olarak önemli katkıları bulunan Mehmed Muhyiddin, siyasî tartışmaların içinde yer almamaya özen göstermiş, gerek ulemâ gerekse aydın kesimin temsilcileri onun otoritesini kabul etmiştir. Emekliye ayrılıp Şumnu'ya döndükten sonra Medresetü'n-nüvvâb'ın âlî kısmında kısa bir süre fıkıh okutmuştur. Esasen onun başmüftü seçilmesinde derin fıkıh bilgisine sahip olmasının rolü vardır. 1949 yılının sonlarında Şumnu'da vefat eden Mehmed Muhyiddin'in cenaze namazını Bulgaristan Türkleri'ne otuz yıl hizmet eden Şeyh Yûsuf Ziyâeddin Ezherî kıldırmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Osman Keskioğlu, Bulgaristan'da Türkler, Ankara 1985, s. 37-43, 164; a.mlf., "Muhammed Abduh", AÜİFD, XVIII (1970), s. 125-126; Osman Kılıç, Kader Kurbanı, Ankara 1989, s. 433-434, 437-444; Haşim Ertürk - Rasim Eminoğlu, Bulgaristan'da Türk-İslâm Eğitim ve Kültür Müesseseleri ve Medresetü'n-Nüvvâb (nşr. Ekmeleddin İhsanoğlu), İstanbul 1993, s. 6-7,

8, 30-31; N. Hüseyin Bahtiyar, Balkanlar’da Türk Ünlüleri, İstanbul 1999, s. 166-167; Vedat S. Ahmed, Medresetü’n-Nüvvâb ve Eğitim Sistemi (lisans tezi, 2000), Sofya Yüksek İslâm Enstitüsü, s. 23; a.mlf., “Hocazâde Mehmed Muhyiddîn (1859-1949)”, Kalem, sy. 3, Sofya 2001, s. 18-19; İbrahim Hatiboğlu, “XX. Yüzyılın İlk Yarısında Bulgaristan Müslümanları Arasında Dinî Islâhat Çabaları”, Balkanlar’da İslâm Medeniyeti Milletlerarası Sempozyumu Tebliğleri, İstanbul 2002, s. 353; Tanin, sy. 287, İstanbul 10 Kânunuevvel 1910, s. 2; Salih Ahmed Pehlivanof, “Dîn-i İslâm Müdâfîleri Reisi Merhum Hüseyin Hüsnü”, Medeniyet, sy. 242, Sofya 1359/1940, s. 1-2.

İbrahim Hatiboğlu

MEHMED MÜNÎB AYINTÂBÎ

(bk. AYINTÂBÎ, Mehmed Münîb).

MEHMED NÂDİR

(1856-1927)

Matematikçi, eğitimci ve mütercim.

Fakir bir ailenin çocuğu olarak Sakız adasında doğdu. Adaya uğrayan İstanbullu bir kaptan tarafından evlât edinilerek İstanbul'a getirildi. Bursa Askerî Rüşdiyesi ile İstanbul Kuleli Askerî Lisesi'ni bitirdikten sonra Harbiye Mektebi'ne girdi. Ancak deniz subayı olmak istediğinden Bahriye Mektebi'ne geçti ve buradan erkân-ı harbiye mülâzımı rütbesiyle mezun oldu; hemen arkasından da aynı okulda matematik dersleri vermeye başladı. Üstleri tarafından kabiliyetleri farkedilince Dîvanhâne-i Bahriyye Meclisi kâtipliğine tayin edildi, aynı zamanda Dârüşşafaka'da matematik hocalığı görevine getirildi. Bu okuldaki öğrencileri arasında geleceğin büyük matematikçisi Sâlih Zeki ile karşılaştı ve ona özel bir ilgi gösterdi. Bu sırada Bahriye Mektebi ders nâzırı Cebirci Eşref Bey kendisinden daha iyi faydalanabilmek için onu tekrar Bahriye Mektebi'ne naklettirdi.

Bir yıl süren öğretmenlik tecrübesinden sonra 1879-1880'de şiddetli bir öğrenme tutkusuyla izinsiz olarak İngiltere'ye giden Mehmed Nâdir yakın dostu Hüseyin Avni ile beraber Londra'da matematik kurslarına devam etti. Buradaki kurs hayatının ardından Kıbrıs'a geçti ve arkasından İstanbul'a döndü. Fakat İstanbul'a döner dönmez görevini izinsiz terkettiği için memuriyetten uzaklaştırıldı ve bir yıl hapis cezasına çarptırıldı. Mehmed Nâdir, hapishaneden çıkınca eğitim öğretim konusundaki düşüncelerini uygulamak için Abdi Kâmil'le birlikte 1882 yılında Şemsülmaârif Mektebi'ni, iki yıl sonra da kendi okulu olan Numûne-i Terakkî'yi kurdu. Okulunu ilk, orta ve lise şeklinde üç kısma ayırdı ve kızların eğitimine önem verdiğinden onlara ayrı bir bölüm tahsis etti; okulun eğitim öğretim yapısına istikrar kazandırınca Edirne'de bir şubesini açtı.

Mehmed Nâdir, İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin ileri gelenleriyle irtibat halindeydi. Cemiyet 1897 yılında Sultan Abdülhamid'i devirmek için bir darbe hazırlığı içerisine girdiğinde emniyet güçleri Mehmed Nâdir'i

gözaltına alıp sorguladılar; o da ağır baskılar altında elebaşıların adlarını vermek zorunda kaldı. Darbe önlendikten sonra Numûne-i Terakkî'nin yönetimi Maarif Vekâleti'ne bağlandı; kendisi de beş yıl önce II. Abdülhamid tarafından kurulan Aşiret Mektebi Hümâyunu müdürlüğüne getirildi. Ancak 1902'de bu görevden alınıp Cem'iyyet-i Rüsûmiyye müdürlüğüne, 1903'te de Halep Maarif müdürlüğüne tayin edildi.

1908'de İttihat ve Terakkî, iktidarı ele geçirince 1897'deki olaydan dolayı affetmediği Mehmed Nâdir'i Halep Maarif müdürlüğü görevinden aldı ve Trablusgarp'a yolladı. Fakat Mehmed Nâdir 1911'de İtalyanlar'ın burayı işgali üzerine İstanbul'a döndü ve resmî bir görevle Edirne'ye gönderildi. Balkan Savaşı'nın ardından 1912'de İstanbul'a geldi ve Dârüşşafaka'da yüksek hesap dersi muallimliğine tayin edildi; 1915'te de İnâs Dârülfünunu'nda yüksek hesap müderrisliğine getirildi. Daha sonra Sâlih Zeki dârülfününun reisi olarak, kendisini keşfeden eski hocası Mehmed Nâdir'i 1919 yılında yeni kurulan

Nazariyye-i A'dâd Kürsüsü'nün başına geçirdi. Mehmed Nâdir 13 Aralık 1927 tarihinde ölünceye kadar bu görevini sürdürdü. Cenazesi Edirnekapı'daki aile mezarlığına defnedildi.

Mehmed Nâdir, Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde yetişen önemli bir matematikçidir. Meslektaşları arasında, özellikle Paris'te çıkan l'Intermédiare des mathématiciens adlı uluslararası matematik dergisinde yayımladığı sayılar teorisine dair makaleleri ve "diophant" denklemlerinin çözümünü araştıran matematikçilerin sorduğu sorulara verdiği özgün cevaplarla tanındı. Mehmed Nâdir'in bu dergide çıkan yazılarından birçoğunun Revue semestrielle des publications mathématiques'te ve bir tanesinin Jahrbuch der Fortschritte der Mathematik'te özetleri verilmiştir. Ayrıca Dârülfünûn Fen Fakültesi Mecmuası'nda belirsiz denklemler, bazı problemlerin çözümü ve matematik tarihi-felsefesiyle ilgili çeşitli makaleleri çıkmıştır. Yeni araştırmalar, uluslararası matematik dergilerinde teorik matematik sahasında yayım yapan ilk Türk matematikçisinin Mehmed Nâdir olduğunu göstermektedir.

Mehmed Nâdir'in müstakil kitap olarak basılmış en önemli eseri lise son sınıf öğrencileri için yazdığı Hesâb-ı Nazarî'dir (İstanbul 1926). Bu eserde

müellif en orijinal çalışması sayılan, daha önce Dârülfünûn Fen Fakültesi Mecmuası'nın altıncı sayısında yayımladığı (s. 569-579) "Kābiliyyet-i Taksîm Hakkında Kāide-i Umûmiyye" adlı makalesinde yer alan, kendi tesbit ettiği bölünebilme genel kuralını da vermektedir (s. 42-63). Öte yandan Mehmed Nâdir, Shakespeare ve Molier başta olmak üzere pek çok Avrupalı yazardan tercümeler yaparak Tanzimat sonrası Osmanlı-Türk kültür hayatını beslemiştir (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

L. E. Diskson, The History of Theory of Numbers, New York 1920, II, 544, 659; Türkiye Maarif Tarihi, III, 944-945, 948, 997-1013; İnci Enginün, Tanzimat Devrinde Shakespeare Tercümeleri ve Tesiri, İstanbul 1979, tür.yer.; a.mlf., "Mehmed Nadir'in Shakespeare'den Yaptığı Tercümeler", TDED, XIX (1971), s. 81-188; Feza Günergun, "Darülfünun Fünun (Fen) Fakültesi Mecmuası (1916-1933)", Osmanlı Bilimi Araştırmaları (haz. Feza Günergun), İstanbul 1995, s. 289, 291, 310, 313, 315-316, 317-318, 319, 320, 321, 322, 324, 326, 328; Erdal İnönü, Mehmet Nadir: Bir Eğitim ve Bilim Öncüsü, Ankara 1997; Ekmeleddin İhsanoğlu v.dğr., Osmanlı Matematik Literatürü Tarihi, İstanbul 1999, s. 479-483.

İhsan Fazlıoğlu

MEHMED NASÛHÎ

(ö. 1130/1718)

Halvetî-Şâbânî tarikatının Nasûhiyye kolunun kurucusu.

Üsküdar Toygartepesi'nde Bulgurlu Mescidi yakınlarında dünyaya geldi. Doğum tarihini, Nasûhî Tekkesi'nin son postnişini torunlarından Ahmed Kerâmeddin Efendi 1060 (1650), Sâdık Vicdânî 1058 (1648) veya 1063 (1653) olarak kaydeder. Sipahi zümresinden bir seyyid ailesine mensup olan Nasûhî Bey'in oğludur. Asıl adı Mehmed olup babasının adıyla tanınmıştır. Bazı kaynaklarda (Ayvansarâyî, II, 231; Sicill-i Osmânî, IV, 557) Şâbâniyye tarikatının pîri Şeyh Şa'bân-ı Velî'nin soyundan geldiği söylenmekteyse de Şa'bân-ı Velî'nin evlenip çocuk sahibi olduğu konusunda bilgi bulunmadığından bu görüşün doğru olmadığı söylenebilir.

Mehmed Nasûhî, çocukluk döneminden sonra ailesinin taşındığı Üsküdar'da Kefçe Dede mahallesinde tahsil hayatına başladı. Gençliğinde ilimle meşgul olduğu yıllarda tasavvufa ilgi duyarak Üsküdar Atik Vâlide Camii yanındaki tekkesinde irşad faaliyetinde bulunan Şâbâniyye'nin Karabaşiyye kolunun pîri Şeyh Karabaş Velî'ye intisap etti ve şeyhin tekkede kendisine tahsis ettiği hücrede halvete girdi. Oğlunun, tanımadığı bir şeyhe intisap ettiğini öğrenen babasının hemen dergâha geldiği, ancak Karabaş Velî'yi görüp onun kemalini anlayınca orada kalmasına razı olduğu kaydedilmektedir.

Seyrü sülûkünü tamamladığında yirmi beş yaşlarında bulunan Mehmed Nasûhî, mürşidinin emriyle Mudurnu'ya giderek Sun'ullah Efendi Zâviyesi'nde dinî ilimleri okutmaya ve halkı irşad etmeye başladı. Şeyhi Karabaş Velî'nin Limni'de sürgünde bulunduğu 1679-1683 yıllarında birkaç defa Limni'ye giderek kendisini ziyaret etti. Bu tarihlerde Niyâzî-i Mısrî de Limni'de sürgündeydi. Limni'de ikisinin de hizmetinde bulunduğunu, hizmetlerinden dolayı Mısrî'nin kendisine dua ettiğini belirten Mehmed Nasûhî bu duanın bereketini üzerinde her zaman hissettiğini söyler. Nasûhî'nin bu ifadelerinden o yıllarda Karabaş Velî ile

Niyâzî-i Mısrî'nin arasının iyi olduğu anlaşılmaktadır. Niyâzî-i Mısrî ile ilgili çalışmalarda onun Karabaş Velî'yi hiç sevmediği, hatta kendisine ağır ithamlarda bulunduğu kaydedilmektedir. Ancak Niyâzî'nin bir gazelini şerheden Nasûhî'nin ona muhabbet duyması bu görüşü tartışılır kılmaktadır.

Mehmed Nasûhî, 1096 (1685) yılında yerine halifesi Abdullah Rüşdü'yü bırakarak şeyhinin izniyle Üsküdar'a döndü. Kısa bir süre sonra şeyhi Karabaş Velî tâc-ı şerîfini Mehmed Nasûhî'ye giydirip hacca gitmek üzere İstanbul'dan ayrıldı. Şeyhi 1097'de (1686) Kahire'de vefat ettiği sırada Üsküdar Doğancılar'daki Çakırcı Hasan Paşa ve Süleyman Paşa camilerinde irşad görevini sürdürmekte olan Mehmed Nasûhî için, yeniçeri ağalığıyla Enderun'dan çıkarılan Çelebi Hasan Paşa Doğancılar'da bir dergâh inşasına başladı. Ancak Hasan Paşa'nın maddî gücü inşaatı sürdürmeye yetmediğinden yaptığı masraflar kendisine ödenerek dergâh Mehmed Nasûhî Efendi tarafından 1099 (1688) yılında tamamlandı ve aynı yılın Kadir gecesi (25 Temmuz 1688) Galata Mevlevîhânesi şeyhi Gavsî Ahmed Dede'nin de hazır bulunduğu bir merasimle açıldı (açılış münasebetiyle devrin şairlerinden Zamîrî, her mısraı ebcedle 1099 tarihini veren on üç mısralık bir manzume kaleme almıştır). Tekkeyi IV. Mehmed'in kızı Hatice Sultan'ın eşi Damad Hasan Paşa'nın yaptırdığı şeklindeki bilgi doğru değildir. Mehmed Nasûhî bu tarihten itibaren irşad faaliyetini dergâhında sürdürdü. 1117'de (1705) III. Ahmed tarafından Eyüp Sultan Camii kürsü şeyhliğine tayin edildi. Kendisine isnat edilen bazı sözlerden dolayı (Şeyhî, II, 432-433) Kastamonu'ya sürgüne gönderilen Nasûhî'nin (1126/1714) iki yıl sonra İstanbul'a dönmesine izin verildi. Mensupları bu sürgünü tarikatın pîri Kastamonulu Şa'bân-ı Velî'nin mânevî bir daveti şeklinde yorumlamışlardır.

17 Ramazan 1130 (14 Ağustos 1718) tarihinde vefat eden Mehmed Nasûhî dergâhın hazîresine defnedildi, bir süre sonra kabrinin üzerine bir türbe inşa edildi. Türbenin niyaz penceresinde Şâbânî şeyhlerinden Mustafa Zekâî'ye ait, "Makām-ı evliyâdır menba-ı feyz ü fütûhîdir / Edeble dâhil ol sûfî bu dergâh-ı Nasûhî'dir" beyti yazılıdır. Nasûhî'nin vefatına birçok tarih düşürülmüştür. Bunlardan ikisi şöyledir: "Hay şeyhim Nasûhî"; "Nasûhî son demi yâ Hak deyip azm-i bekā etti." Ölümünden sonra tekkesinde oğlu Ali Alâeddin Efendi (ö. 1165/1752) postnişin olmuştur. Daha sonra babadan oğula intikal eden meşihat görevini Şeyh Mehmed Fazlullah Efendi (ö.

1218/1803), Şeyh Abdurrahman Mehmed Şemseddin Efendi (ö. 1249/1833), Şeyh Muhyiddin Efendi (ö. 1315/1897) ve Şeyh Ahmed Kerâmeddin Efendi (ö. 1934) üstlenmiş, Nasûhîzâdeler

olarak tanınan bu sülâle İstanbul'un en nüfuzlu şeyh ailelerinden biri olmuştur.

Mehmed Nasûhî'nin farz ve sünnet ibadetlerin yanı sıra halvet, erbaîn ve itikâfa da çok önem verdiği, 1108 (1696) yılında arka arkaya on erbaîn çıkardığı, haramlardan titizlikle sakındığı gibi şüpheli korkusuyla mubahların çoğunu terkettiği, gül yetiştirmeye meraklı olduğu, yetiştirdiği güllerin "Nasûhî gülü" diye anıldığı kaydedilmektedir. Dinî mûsikimizin önemli eserlerinden, bestesi Galata Mevlevîhânesi şeyhi Kutbünnâyî Osman Dede Efendi'ye ait "Mi'râciyye" Nasûhî Efendi'nin temenni ve tavsiyeleriyle ortaya çıkmıştır. Eserin başlangıcında okunan, tevşih denen Arapça bölüm Nasûhî Efendi'ye aittir. Mi'râciyye ilk olarak Nasûhî Dergâhı'nda okunmuştur. Mi'rac kandilini takip eden ilk pazar günü dergâhta mi'râciyye okunması ve bu sırada dinleyenlere soğuk süt, şerbet ve küçük bir tabak içinde şeker dağıtılması bu tekkeye ait bir gelenektir.

Tarikat silsilesi şeyhi Karabaş Velî vasıtasıyla Halvetî-Şâbânî tarikatının pîri Şeyh Şa'bân-ı Velî'ye ulaşan Mehmed Nasûhî'ye bu tarikatın kendi adıyla anılan Nasûhiyye kolu nisbet edilmiştir. Nasûhiyye'den Çerkeşî Mustafa Efendi'ye nisbet edilen Çerkeşiyye, Çerkeşiyye'den Geredeli Halil Efendi'ye nisbet edilen Halîliyye ve Kuşadalı İbrâhim Efendi'ye nisbet edilen Kuşadaviyye (İbrâhimiyye) kolları doğmuş, dolayısıyla Halvetî-Şâbânî tarikatı Mehmed Nasûhî silsilesiyle günümüze ulaşmıştır.

Mehmed Nasûhî hakkında mensuplarından Senâî (Menâkıb-ı Hazret-i Nasûhî, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 2225) ve torunlarından Ahmed Kerâmeddin Efendi (Şemsü's-subûhî fî Menâkıb-ı Hazret-i Nasûhî, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 4573) tarafından iki menâkıbnâme kaleme alınmıştır. Rüknettin Nasuhioğlu'nun ikinci eseri esas alarak yazdığı metin Orhan Nasuhioğlu'nun yayımladığı Şeyh Muhammed Nasûhî adlı kitabın içinde yer almaktadır (s. 9-84).

Eserleri. 1. er-Risâletü'r-Rüşdiyye fi'ṭ-ṭarîḳati'l-Muḥammediyye.

Halifelerinden Mudurnulu Abdullah Rüşdü için yazılmış tarikat âdâbına dair risâlenin çeşitli nüshaları bulunmaktadır (İÜ Ktp., AY, nr. 3403; Millet Ktp., Şer'iyye, nr. 1104). Mehmed Nasûhî'nin hayatına dair bilgiler de ihtiva eden risâle Mahmud Rebîî tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir (İÜ Ktp., TY, nr. 6396). 2. Vâridât-ı Kudsiyye. Mehmed Nasûhî'nin, müridi Enderun kahyâsı İbrâhim Ağa'ya gönderdiği 180 adet mektubu içeren kitap Mektûbât veya Mürâselât-ı Pîr adıyla da anılmaktadır (İÜ Ktp., TY, nr. 1334, 2127, 2162; Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa, nr. 776). Bazı mektuplar Şeyh Muhammed Nasûhî adlı kitapta yayımlanmıştır (s. 89-155). 3. Divançe. Nasûhî'nin kırk yedi şiir ihtiva eden divançesi (Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, Manzum, nr. 450; Süleymaniye Ktp., Hâşim Paşa, nr. 76/5, Hacı Mahmud Efendi, nr. 3826) yukarıda anılan kitap içinde neşredilmiştir (s. 159-208). 4. Şerh-i Gazel-i Niyâzî-i Mısrî. Niyâzî Mısrî'nin, "Yâ câmia'l-esrâr ve'l-fezâil" mısraıyla başlayan gazelinin Arapça şerhidir (Süleymaniye Ktp., Nâfiz Paşa, nr. 1421). 5. Tefsir. Mehmed Nasûhî'nin Mümin, Nûr, Furkān, Şuarâ, Kasas, Ankebût, Yâsîn, Sâffât, Sâd, Neml ve Zümer sûrelerinin tefsirini ihtiva eden bu eserini Ömer Nasûhî Bilmen, Nasûhî Tekkesi Kütüphanesi'nde gördüğünü söyler (Büyük Tefsir Tarihi, II, 711). Kütüphane 1995 yılında Süleymaniye Kütüphanesi'ne nakledilmiş, ancak adı geçen eser burada bulunamamıştır.

Mehmed Nasûhî'nin ayrıca oğlu Alâeddin Ali için yazdığı Risâletü'l-velediyye, halifelerinden Fahreddin Efendi adına kaleme aldığı Risâletü'l-Fahriyye, Ebû Eyyûb el-Ensârî'den rivayet edilen hadisleri şerheden Mecmûatü'l-ehâdîs ve Şuabü'l-îmân adlı eserleri bulunduğu kaydedilmektedir (Osmanlı Müellifleri, I, 177-178). Bunlardan Risâletü'l-Fahriyye, Nasûhîzâde Ahmed Kerâmeddin Efendi tarafından Türkçe'ye tercüme edilmiştir (Süleymaniye Ktp., Nasûhî Dergâhı, nr. 138). Mehmed Nasûhî hakkında Mustafa Yılmaz tarafından Mehmet Nasûhî Efendi, Hayatı, Eserleri ve Divançesinin Tenkitli Neşri adında bir yüksek lisans çalışması yapılmıştır (1997, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü).

BİBLİYOGRAFYA

Bandırmalızâde, Mir'âtü't-turuk, İstanbul 1306, s. 36; Şeyhî, Vekāyiu'l-fuzalâ, II, 432-433; Senâî, Menâkıb-ı Hazret-i Nasûhî, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 2225; Ahmed Kerâmeddin Efendi, Şemsü's-Subûhî fî Menâkıbı Hazret-i Nasûhî, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 4573/1; İbrâhim Hâs, Menâkıb-ı Hazret-i Şeyh Hasan Ünsî (nşr. Mustafa Tatcı), Ankara 2002, s. 150-157, ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 41-47; Ayvansarâyî, Hadîkatü'l-cevâmi', II, 231; Harîrîzâde, Tibyân, III, vr. 61a; Sicill-i Osmânî, IV, 557; Hocazâde Ahmed Hilmi,

Ziyâret-i Evliyâ, İstanbul 1325, s. 128; Tomar-Halvetiyye, s. 68-72; Hüseyin Vassâf, Sefîne, IV, 18-31; Kemal Edip Kürkçüoğlu, Şeyh Muhammed Nasûhî: Hayâtı, Eserleri, Dîvânı, Mektupları, İstanbul, ts.; Osmanlı Müellifleri, I, 176-177; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 314-315; Ömer Nasuhi Bilmen, Büyük Tefsir Tarihi, İstanbul 1974, II, 711; Zâkir Şükrü, Mecmûa-i Tekâyâ (Tayşi), s. 21; Mehmet Nermi Haskan, Üsküdar Tarihi, İstanbul 2001, I, 291-295; Abdülbâki Gölpınarlı, "Niyazî-i Mısrî", ŞM, VII (1972), s. 212-213; H. J. Kissling, "Şaban-ı Veli ve Şabanilik" (trc. M. Serhan Tayşi), Bilim Sanat Bülteni, VI/37, İstanbul 1995, s. 26-32; Cemal Kurnaz - Mustafa Tatcı, "Karabaş-ı Velî", Tasavvuf, sy. 6, Ankara 2001, s. 53-57.

Kerim Kara

MEHMED NAZİF BEY

(1846-1913)

Osmanlı hattatı.

Nazif Bey yahut Hacı Nazif Bey olarak tanınır. Şimdi Ruse ismiyle Bulgaristan sınırları içinde kalan Rusçuk'ta doğdu (1262/1846). Babası Mustafa Efendi Kırım Türkleri'ndendir. Küçük yaşta ailesiyle birlikte Dobruca'ya, oradan İstanbul'a gitti. İstanbul'da kardeşi Âkif'le beraber Enderûn-ı Hümâyun'a alındı. Ailesi Bursa'ya yerleşti. Babasının ölüm tarihi belli değilse de annesi Şerife Emetullah Hanım'ın 1886'da vefat ettiği, Bursa Emîr Sultan Camii hazîresinde hâlâ mevcut bulunan ve Nazif Bey tarafından yazılmış olan 1303 tarihli celî sülüs kabir kitâbesinden anlaşılmaktadır.

Mehmed Nazif Bey, Enderûn-ı Hümâyun'daki tahsiline devam ederken sarayın Hırka-i Saâdet Dairesi imamlarından hattat Hâfız Abdülahad Vahdetî Efendi'den sülüs ve nesih yazılarını meşkederek on altı yaşında icâzet aldı (Rado koleksiyonu). Tahminen 1866'da Mehmed Şefik Bey'den de ancak bir meşk alabildi. İmzalı olan ilk yazılarına 1278'den (1861-62) itibaren rastlanmaktaysa da bunlar onun gelecekteki mertebesini göstermekten henüz uzaktır. 1867'de Harbiye Mektebi hattatlığına tayin edilen Abdülahad Vahdetî Efendi, daha sonraki yıllarda Mehmed Nazif'in de Enderun'dan ayrılıp Erkân-ı Harbiyye-i Umûmiyye Matbaası'nda vazife almasına yardımcı oldu. Matbaada yıllarca haritaların litografya (taş baskısı) tekniğiyle çoğaltılması için eczalı kâğıt üzerine eczalı mürekkeple yazdığı yer adlarıyla dikkati çekti. Zira geniş coğrafî sahaları yazı satırıyla kaplayabilmek için harflerin alışılandan uzun bir şekilde keşîdeli olarak yazılmasını ancak onun gibi üstün bir kabiliyet başarabilmiş, mümeyyizliğe kadar yükseldiği bu müessesede vefatına kadar vazifesini devam ettirmiştir. Gençlik yıllarında bazı mekteplerde hüsn-i hat muallimliğinde bulunan Nazif Bey kıyafetinden dolayı "Çantalı Hattat" ve "Çizmeli Hattat" lakaplarıyla anılmıştır.

Nazif Bey, 1880’li yılların ilk yarısında hattat Hasan Rızâ Efendi’nin tavassutuyla Sâmi Efendi ile tanışarak kendisinden ta‘lik, divanî, celî divanî yazmasını ve tuğra çekmesini öğrendi. Sâmi Efendi, Nazif Bey gibi müstesna bir kabiliyeti tanıdıktan sonra kendisine birikimini şevkle aktarmaya başladı. 1892’de dostu Çarşambalı Ârif Bey’in ölümüyle sarsılan Sâmi Efendi onun yerine Nazif Bey’i koyarak, “Allah Ârif’i aldı, yerine Nazif’i verdi” sözleriyle teselli aradı. Nazif Bey de hem hocası hem arkadaşı olan Sâmi Efendi’nin kendisine tesirini, “Ben ona mülâki olduktan sonra esrâr-ı hatta vukuf peydâ ettim” diyerek anlatmış, 1907’de Sâmi Efendi’den ta‘lik icâzetnâmesi alan gençlerin yanı sıra beş asırlık icâzet geleneğini bozmamak maksadıyla altmış yaşından sonra Sâmi Efendi’den ta‘lik icâzeti almıştır.

Üstatlığı her türlü yazıda görünmekle beraber Nazif Bey en fazla celî yazıya ve taklide ehemmiyet vermiştir. Bir başka başarısı da celî hattını kamış kalem yerine, isterse tek kurşun kalemle çizerek yazabilmesindedir. Ömrünün sonuna kadar sanatında tekâmülünü ortaya koyan Hacı Nazif Bey’in Sâmi Efendi üslûbuna tâbi olmadan yazdığı bazı celî sülüslerinin harf bünyelerinde aşırı dolgunluk görülür. Kendisi, sülüs hattı ile onun celî şekli arasında sadece irilik farkı bulunduğu kanaatindeydi. Bu sebeple celî yazılarına küçültücü dürbünle bakarak veya onların ufak ebatta fotoğraflarını çektirerek hat küçük boya indiğinde cılızlaşan harfleri tashihle kalınlaştırma yoluna gitmiştir. Nazif Bey’in celî yazılarındaki hareke ve hurûf-ı mühmele işaretleri de bundan dolayı bazan tıkızlaşır. Ayrıca levhaların tarihlerini gösteren rakamların yazılmasında Sâmi Efendi kadar titiz davranmamıştır.

Mehmed Nazif Bey, İsmâil Zühdü ve Şevki efendiler gibi sevdiği bazı hattatların sülüsnesih kıtalarını, Yesârîzâde’nin yirmi dört kıtalık “Hilye-i Hâkānî” murakkaasını fevkalâde taklit ettikten başka Mustafa Râkım’ın Fâtih Camii hazîre kapıları üstündeki celî sülüs yazılarını sülüs kalemiyle takliden yazıp altlarına nesih hattıyla ilâve ettiği satırlarla çok latif kıtalar vücuda getirmiştir (Rado, s. 243). Topkapı Sarayı’nda muhafaza edilen hırka-i saâdetin örtülerine işlenmiş celî sülüs yazılar da ona aittir. Nazif Bey’in hat sanatında takip ettiği yol celî sülüste Mustafa Râkım, celî ta‘likte Yesârîzâde Mustafa İzzet efendilerin üslûbudur. Onun son derece güçlü kalemiyle âharsız, “bakkal kâğıdı” olarak anılan kaba kâğıtlara veya âdi

mukavvaya kendini sınamak için yazdığı celî çalışmalarını görüp de hayran kalmamak elde değildir.

Müzelerde ve hususi koleksiyonlarda is mürekkebiyle yazılmış sülüs-nesih ve ta'lik kıtalarına, zerendûd olarak hazırlanmış celî sülüs ve celî ta'lik levhalarına rastlanan Nazif Bey'in kitâbe şeklindeki eserleri şunlardır: Yıldız-Orhaniye Kışlası kapısındaki celî ta'lik kitâbe (imzasız, 1302/1885; iki taraftaki celî sülüsler Alâeddin Bey'indir); Harbiye Askerî Müze dahilindeki Taamhâne kitâbesi (imzasız, 1305/1888); Yıldız'daki Silâhhâne kitâbesi (imzasız, 1306/1889); Yıldız'daki saat kulesinin dört tarafında celî ta'lik kitâbe (imzalı, 1308/1890-91); Selimiye Istabl-ı Âmiresi üstündeki celî ta'lik kitâbe (Yesârîzâde Mustafa İzzet Efendi'ninkiyle birlikte); Yakacık yolundaki bir çeşmede celî sülüsle "su âyeti" (imzalı, 1311/1893-94). Nazif Bey'den zamanımıza ulaşan muhtelif

mezar kitâbeleri içinde en mükemmeli, Fâtih Camii hazîresinde Sâmi Efendi'nin kızı Saadet Hanım için yazdığı ve hocasına hürmetinden dolayı imzasız olarak bıraktığı 1320 (1902) tarihli celî sülüs kitâbedir.

Kanaatlerinde ısrarcı bir kişiliğe sahip bulunan Hacı Nazif Bey'in Taksim Gümüşsuyu'ndaki ahşap evi yakın zamanlara kadar durmaktaydı. Kalbinden mustarip olan Nazif Bey bir kriz neticesinde 29 Rebiülevvel 1331'de (8 Mart 1913) vefat etti. Yahyâ Efendi Dergâhı hazîresindeki kabrinin kitâbesi olmadığı gibi yeri de şimdi belli değildir. Deve derisinden Karagöz tasviri yapmakta da mahir olan Mehmed Nazif Bey gençliğinde pehlivanlığa merak sarıp güreşe çıkmıştır. Yazı yazarken elindeki metaneti muhafaza için zaman zaman baltayla odun kırdığı da bilinir.

Mehmed Nazif Bey'i onunla aynı yıllarda yaşayan Kadırgalı Mustafa Nazif Efendi ile karıştırmamalıdır. Bu zat hıfza çalışanlar arasında yaygın, ancak hat bakımından orta seviyede bulunan âyet-berkenar (sayfa tutar) matbu mushafıyla tanınır.

BİBLİYOGRAFYA

İbnülemin, Son Hattatlar, s. 232-235; M. Uğur Derman, Hattat Nazif Bey, İstanbul 1963; a.mlf., Türk Hat Sanatının Şâheserleri, İstanbul 1982, s. 29; a.mlf., Osmanlı Hat Sanatı, Berlin 2001, s. 152-155; Şevket Rado, Türk Hattatları, İstanbul, ts. (Yayın Matbaacılık), s. 242-244; Yazır, Kalem Güzeli, III, 308; İslâm Kültür Mirasında Hat San'atı (haz. M. Uğur Derman), İstanbul 1992, s. 219-220, 223, 225; Şerif Abdülkadirzâde Hüseyin Hâşim, "Zamanımızdaki Hattâtîne Dâir", Osmanlı Ressamlar Cemiyeti Gazetesi, İstanbul 1 Haziran 1327, s. 42; Ahmed Süreyya [Saltuk], "Üstâd-ı Ekrem Hattat Nazif Bey", SR, XI/244 (1331), s. 159-161.

M. Uğur Derman

MEHMED NAZMİ EFENDİ

(bk. NAZMİ EFENDİ, Mehmed).

MEHMED NECİB, Suyolcuzâde

(bk. SUYOLCUZÂDE MEHMED NECİB).

MEHMED NÛRİ EFENDİ

(1859-1927)

Osmanlı Devleti'nin son şeyhülislâmı.

28 Rebîülâhir 1276'da (24 Kasım 1859) İstanbul Üsküdar'da doğdu. Babası Rumeli kazaskerliği pâyeli, Tedkīkāt-ı Şer'iyye ve İntihâb-i Hükkâmi'ş-şer' meclisleri reisi, müneccimbaşı Hacı Osman Kâmil Efendi'dir. Annesi Şerife Hatice Hanım Medine'de hamile kaldığı için kendisine Mehmed Nûri Medenî isminin verildiği belirtilir. Dedesi 1813-1847 yıllarında huzur derslerine muhatap olarak katılan Tarsus ulemâsından müderris Hacı Mehmed Râşid Efendi dolayısıyla da Tarsûsîzâde olarak anılır.

İlk öğrenimine 1868'de Şeyh Ebülvefâ mahallesinde Âtıf Efendi Kütüphanesi civarındaki mektepte başladı. Ardından babasından ders okudu. Sarf, nahiv, aruz, ferâiz, hesap ve fıkıh gibi ilimleri tahsil etti, ilm-i ferâizden icâzet aldı. Mantıkî Ahmed Sıtkı Efendi'den ilm-i âdâb, mantık ve vaz' dersleri okudu. Daha sonraları memuriyet hayatına devam ederken çeşitli hocalardan ders almayı sürdürdü. Kasım 1883'ten itibaren Fâtih Camii dersiâmlarından Şehrî Hâfız Ahmed Şâkir Efendi'nin derslerine katıldı ve Ocak 1891'de ondan icâzet aldı. Diğer hocaları arasında Priştineli İlyas Efendi ile Fâtih Camii dersiâmlarından Priştineli İbrâhim Efendi de bulunuyordu. Mektebi Nüvvâb'a giren Mehmed Nûri Efendi Haziran 1881'de imtihanla üçüncü sınıf niyâbet şehâdetnâmesi aldı.

İlk müderrislik görevine 21 Ağustos 1877'de ibtidâ-i hâric ruûsunu temin ederek 100 kuruş maaşla başladı. 1 Ocak 1883'te Rumeli kazaskerliği vekāyi'-i şer'iyye kâtip muavinliğine, ardından veznedarlığa getirildi. Şubat 1886'da mahfel-i şer'iyyât muavinliğine nakledildi. Ağustos 1887'de kassâm-ı askerî muavini oldu. Tayin edildiği İstanbul müderrisliğinde Temmuz 1887'de ibtidâ-i dâhile, Şubat 1889'da hareketi dâhile, Mart 1890'da ibtidâ-i altmışlıya terfi etti ve 3 Mayıs 1891'de mahreç pâyesini aldı. Daha sonra Haremeyn (1895) ve İstanbul (1899) pâyelerine de ulaştı.

Nisan 1898'de Evkāf-ı Hümâyun müsteşarlığı muavinliğine getirilen Mehmed Nûri Efendi 29 Nisan 1903'te Edirne merkez niyâbetine kadı olarak tayin edildi. Mayıs 1905'te Evkāf-ı Hümâyun müsteşarı oldu. 20 Eylül 1906 - 30 Haziran 1907 tarihleri arasında Emvâl-i Eytâm Dairesi müdürlüğü yaptı. Eylül 1909'da kassâm-ı umûmîliğe ve Ocak 1910'da Evkaf Mahkemesi kadılığına getirildi, Aralık 1910'a kadar bu görevi yürüttü. Mart 1912'de Mısır kadılığına tayin edilince Kahire'ye gitti. Ağustos 1915'e kadar sürdürdüğü bu görevi sırasında aldığı, yıllık 1735 Mısır lirası olan maaşı Mısır hükümetince ödendi. Ardından Adana kadılığına nakledildiyse de bir ay sonra istifasını verdi. Kendisine Mısır'da ikamet etmesi için Mısır hükümeti tarafından yapılan teklifleri kabul etmeyerek İstanbul'a döndü. 9 Mayıs1920'de Anadolu kazaskerliği pâyesini aldı ve fiilen kazaskerliğe tayin edildi. Sevr Antlaşması'nın müzakereleri yürütüldüğü sırada durumu görüşmek üzere 28 Temmuz 1920'de toplanan II. Şûrâ-yī Saltanat'a katılan kırk altı kişinin içinde bulundu. Bu şûrâya katılanlar Ankara hükümeti tarafından vatan haini ilân edildi.

27 Eylül 1920'de Damad Ferid Paşa'nın beşinci kabinesinden istifa eden Mustafa Sabri Efendi'nin yerine şeyhülislâmlığa Mehmed Nûri Efendi getirildi. Damad Ferid Paşa hükümetinin istifasıyla 21 Ekim'de kurulan Ahmed Tevfik Paşa'nın dördüncü kabinesinde de yerini korudu. Bu kabinede bir süre Evkāf-ı Hümâyun nâzırlığına vekâlet etti.

4 Kasım 1922'de Türkiye Büyük Millet Meclisi tarafından saltanatın ilgasıyla birlikte Ahmed Tevfik Paşa kabinesiyle beraber şeyhülislâmlık da ortadan kalktı. Şeyhülislâmlık süresi yirmi günü Damad Ferid Paşa kabinesinde olmak üzere toplam iki yıl bir ay sekiz gündür.

Mehmed Nûri Efendi'nin aslında Millî Mücadele lehinde olduğu ve buna yönelik kararları desteklediği, bu sebeple Londra Konferansı'na İstanbul hükümeti adına katılarak Ankara hükümeti lehine görüşmelerden çekilen Ahmed Tevfik Paşa'nın kabinede yaptığı değişiklik esnasında makamını koruduğu belirtilir. 150'likler listesine dahil edilmeyişinde bu tavrının etkili olduğu anlaşılmaktadır. Ancak meşihatı sırasında Anadolu'daki hareketin ileri gelenlerini âsi kabul ettiğinden Millî Mücadele'ye muhalif sayılmıştır.

Cumhuriyet'in kuruluşundan sonra Mehmed Nûri Efendi'nin kendisine emeklilik maaşı bağlanması için yaptığı müracaat Vekiller Heyeti'nin 18 Ocak 1925 tarihli toplantısında görüşülmüş, Damad Ferid Paşa kabinesinde bulunmuş olanlar hakkında "cevâz-ı istihdam kararı verilmemesine" dair daha önce alınmış olan karar gerekçe gösterilerek ona maaş bağlanmamıştır. Ölümünden sonra Diyanet İşleri reisinin imzasıyla İstanbul Müftülüğü'ne gönderilen 14 Kasım 1927 tarihli bir yazıda, durumları incelenmek suretiyle Mehmed Nûri Efendi'nin muhtaç durumda olan çocuklarına maaş verilmesi istenmekle beraber yine benzer gerekçelerle bundan da bir netice çıkmadığı, bütün başvurularına rağmen kızına da maaş bağlanmadığı anlaşılmaktadır. Mehmed Nûri Efendi hayatının son yıllarını Üsküdar'daki yalısında ilgisizlik ve yalnızlık içinde geçirdi ve 30 Temmuz 1927'de vefat etti. Kabrinin Üsküdar'da Karacaahmet Mezarlığı'nda olduğu kaydedilmektedir.

Mehmed Nûri Efendi'nin şeyhülislâmlığı esnasında verdiği fetvalar, Tarsûsîzâde Mehmed Nûri Medenî imzasıyla Cerîde-i İlmiyye'nin bu döneme rastlayan sayılarında yayımlanmıştır (VI/64-68, Rebîülevvel 1339 - Zilhicce 1339; VII/69-79, Safer 1340 - Safer 1341). Onun seferle ilgili hükümlere dair kaleme aldığı Salât-ı Müsâfir adlı bir risâlesiyle bir kısmını Arapça, bir kısmını Türkçe olarak kaleme aldığı, şehitlik ve şehitlerle ilgili nakillerden oluşan Ahkâm-ı Şühedâ isimli bir başka risâlesinin olduğu belirtilir. Yine ilm-i arûzla ilgili Taʿyîr-i Endelûsî adlı Arapça bir eseri ve ilm-i ferâizden bahseden Tehzîb-i Kavâidi'l-münâseha isimli Türkçe bir eserinden de bahsedilmektedir (Albayrak, IV-V, 30). Ancak yayımlanmamış olan bu eserlerin isimlerine kütüphane kataloglarında da tesadüf edilmemektedir. Mehmed Nûri Efendi'nin hilâfetle ilgili bir muhtırası olduğu bilinmektedir (Yurdakul, IV/6 [1991], s. 235-248).

BİBLİYOGRAFYA

İstanbul Müftülüğü Şer'iyye Sicilleri Arşivi, Sicill-i Ahvâl Dosyaları, nr. 768; Sicill-i Osmânî, IV, 866; İlmiyye Salnâmesi (İstanbul 1334), (nşr. Seyid Ali Kahraman v.dğr.) İstanbul 1998, s. 530-532; Danişmend, Kronoloji, V, 164; Ebül'ulâ Mardin, Huzur Dersleri, İstanbul 1951, I, 127;

II-III, 346; Behcetî, Merâkid-i Mu‘tebere-i Üsküdar, s. 77; M. Orhan Bayrak, İstanbul’da Gömülü Meşhur Adamlar (1453-1978), İstanbul 1979, s. 83; Sadık Albayrak, Son Devir Osmanlı Uleması, İstanbul 1981, IV-V, 29-31; Tarık Zafer Tunaya, Türkiye’de Siyasi Partiler, İstanbul 1986, s. 19-20; Cerîde-i İlmiyye, VI/64-68, İstanbul Rebîülevvel 1339 - Zilhicce 1339; VII/69-79 (Safer 1340 - Safer 1341); İlhami Yurdakul, “Şeyhülislam Dürrizade Abdullah Beyefendi ile Şeyhülislam Medenî Mehmed Nuri Efendi’nin Hilafet Hakkında Muhtıraları”, Divan, IV/6, İstanbul 1991, s. 235-248.

Tahsin Özcan

MEHMED PAŞA, Baltacı

(bk. BALTACI MEHMED PAŞA).

MEHMED PAŞA, Bıyıklı

(bk. BIYIKLI MEHMED PAŞA).

MEHMED PAŞA, Cerrah

(bk. CERRAH MEHMED PAŞA).

MEHMED PAŞA, Damad

(ö. 1030/1621)

Osmanlı vezîriâzamı.

İstanbul’da Karagümrük’te öküz nalbantlığı yapan ve vakfiyesine göre adı Ali olan ustanın oğludur (babasının ismi Osmanlı tarihlerinde genellikle Kara Hasan olarak geçer, bu adı Atâî Kara Hüseyin şeklinde kaydeder, s. 615). “Kara” lakabı ve daha çok muhaliflerinin yakıştırması sonucu babasının mesleğinden hareketle “Öküz” lakabıyla da anılır.

975’te (1567) Harem’e girerek burada eğitim gördü. Ardından çeşitli görevler üstlendi. İçkiler kethüdâlığı ve silâhdarlık yaptı (1015/1606). I. Ahmed döneminde kendisine vezirlik verildi ve Yemenli Hasan Paşa’nın yerine Mısır beylerbeyi oldu (3 Zilhicce 1015 / 1 Nisan 1607). Bu görevi sırasında ihtilâf halinde bulunan askerî gruplara karşı etkili tedbirler aldı; olaylara karışanları cezalandırdı, halktan çeşitli adlar altında toplanan vergileri kaldırdı. Bu faaliyetleriyle devrin kaynaklarında ikinci Mısır fâtihi olarak adlandırıldı. Dört buçuk yıl “istiklâl üzre” sürdürdüğü Mısır beylerbeyiliği döneminde (Târîh-i Âl-i Osmân, s. 43) önemli imar faaliyetlerinde bulundu (Safî Mustafa, II, vr. 119a-139a).

Mısır’daki hizmetleri padişah tarafından takdir edilerek İstanbul’a çağrıldı (Receb 1020 / Eylül 1611). Bu arada padişahın kızı Gevherhan Sultan’a namzetliği duyuruldu. İstanbul’da ikameti için Atmeydanı’ndaki İbrâhim Paşa Sarayı tahsis edildi. Kara yoluyla İstanbul’a gelirken Kayserili Halil Paşa’nın yerine kaptan-ı deryâ olduğuna dair ferman kendisine ulaştı (Şâban 1020 / Ekim 1611). İstanbul’a girişinde törenle karşılandı. Nikâh merasimi esnasında büyük şenlikler yapıldı (Topçular Kâtibi Abdülkadir Efendi, s. 480-482). Divana ikinci vezir olarak katılan Mehmed Paşa, İstanbul’da bulunduğu sırada İran elçisi Sarı Han’ın Nasuh Paşa ile birlikte İstanbul’a gelmesi dolayısıyla yapılan törenlere 900 kişilik kuvvetiyle katıldı (1 Şâban 1021 / 27 Eylül 1612). Nasuh Paşa ile Sultan Ahmed’in diğer kızı Ayşe Sultan’ın nikâh törenleri sırasında (20 Şâban 1021 / 16

Ekim 1612) sadrazamın sağdıçlığını yaptı ve padişahın beş ay ikamet etmek üzere Edirne'ye gidişinde İstanbul muhafazalığında bulundu. Padişahın İstanbul'a dönmesinden sonra Malta ve Floransa gemilerinin sahillere tecavüzü ve Silifke yakınlarındaki Ağa Limanı'na saldırıları üzerine donanmayla denize açıldı. Kıbrıs, Trablusşam, Sayda ve Beyrut civarlarında Osmanlı sahillerinin güvenliğini sağladığı gibi Şam beylerbeyi ile irtibatı kesen, göndermesi gereken hazineyi zamanında ve tam olarak İstanbul'a sevketmeyip isyan eden Ma'noğlu Fahreddin ile temas kurarak onun itaatini temin etti, ardından İstanbul'a döndü (Mehmed b. Mehmed er-Rûmî [Edirneli]nin Nuhbetü't-tevârîh ve'l-ahbâr'ı, s. 685).

Mehmed Paşa'nın kaptanlık görevi, muhtemelen İstanbul'a dönüş sırasında donanmadan ayrılan on kadırganın Sisam yakınlarında Floransa gemilerine mağlûp olması sebebiyle alınıp selefi Halil Paşa'ya

verildiyse de onun ikinci vezirliğini koruduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Nasuh Paşa'nın idamı üzerine 13 Ramazan 1023'te (17 Ekim 1614) sadrazamlığa getirildi (a.g.e., s. 713). İran'a elçi olarak gönderilen İncili Mustafa Çavuş'tan bir haber gelmeyince Şark seferine çıkmakla görevlendirilen Mehmed Paşa, gerekli hazırlıkları tamamladıktan sonra 23 Rebîülevvel 1024'te (23 Nisan 1615) Üsküdar'a geçti (a.g.e., s. 715; Topçular Kâtibi Abdülkadir Efendi, s. 508-510). Üsküdar'dan hareket ederken İncili Çavuş ile İran elçisi Burun Kāsım Han'ın anlaşma ve hediyelerle Van'a ulaştığı haberi geldiyse de sefer ertelenmedi. Sadrazam Mehmed Paşa kışı Halep'te geçirdikten sonra Rebîülevvel 1025'te (Nisan 1616) Maraş, Halep, Trablus ve Adana askeriyle birlikte buradan hareket edip Anadolu, Rumeli, Diyarbekir ve Erzurum askerlerinin de katılımıyla oluşan büyük bir ordunun başında Erzurum-Kars yoluyla Revan önlerine ulaştı (Ramazan 1025 / Eylül 1616). Yeniçeri ağası Muslu Ağa'nın Halep'te iken Revan'ın bir toprak kale olduğu, içindekilerin kaleyi kolayca teslim edecekleri, dolayısıyla ağır topları ve kale muhasaralarına mahsus silâhları taşımanın gereksiz olduğu yolundaki görüşlerine uyulduğundan kuşatma için malzeme eksikliği ortaya çıktı. Elli beş gün süren Revan muhasarası esnasında büyük zorluk çekildi. Savaşlarda üstün hizmetleri görülen yeniçeri ağası Muslu Ağa ile Tekeli Mehmed Paşa'nın şehid olması üzerine askerin kuşatmaya devam etmedeki isteksizliği ve mevsimin ilerlemesi gibi olumsuzluklar dikkate alınarak muhasara kaldırıldı ve Erzurum'a çekilme

kararı alındı. Büyük güçlüklerle askerin Erzurum'a ulaşmasından sonra tedbirsizliği sebebiyle Mehmed Paşa azledildi ve yerine Kaptanıderyâ Halil Paşa getirildi (Zilkade 1025 / Kasım 1616).

Mâzul olarak İstanbul'a gelen Mehmed Paşa bir süre İstavroz Bahçesi'nde (Beylerbeyi) ikamet etti (Topçular Kâtibi Abdülkadir Efendi, s. 521). II. Osman'ın cülûsunun ardından Sadrazam Halil Paşa'nın şikâyeti üzerine azledilen Sofu Mehmed Paşa'nın yerine kaymakamlık görevini üstlendi (Hasanbeyzâde Ahmed, II, 320; Târîh-i Âl-i Osmân, s. 44). Beklenen ümitleri karşılayamayan Sadrazam Halil Paşa'nın azledilmesiyle de ikinci defa sadrazam oldu (1 Safer 1028 / 18 Ocak 1619). Cemâziyelevvel 1028'de (Nisan 1619), şahın elçisi Burun Kāsım Han'ın nâme ve hediyelerini sunduğu geniş katılımlı muhteşem bir divan toplantısı yapıldı. Bu ikinci sadâretinde sikke tashihiyle hazineyi rahatlatan Mehmed Paşa, Halil Paşa zamanında İran ile yapılan müzakerelerde varılan sonuçların esas alındığı antlaşma akdini sağladı (19 Şevval 1028 / 29 Eylül 1619). Ancak daha sonra Kaptanıderyâ Güzelce Ali Paşa ile anlaşmazlığa düşünce II. Osman'ın da uygun görmesiyle görevden alındı (16 Muharrem 1029 / 23 Aralık 1619). Yerine getirilen Ali Paşa eski sadrazamın mallarını müsadere ettirdi (Hasanbeyzâde Ahmed, II, 337), ardından onu Halep beylerbeyiliğiyle İstanbul'dan uzaklaştırdı. Büyük maddî sıkıntılar içerisinde hasta olarak geçirdiği bir buçuk yıllık Halep beylerbeyiliği sırasında iki defadan çok beylerbeyi divanına çıkamadığı gibi bayram yemeklerine de katılamadı; görevlerini yürütmede muhassıl-ı emvâl olarak Halep'te bulunan tarihçi Hasanbeyzâde Ahmed Paşa ve kethüdâsı kendisine yardımcı oldu. Çok geçmeden hastalığı ilerleyerek vefat etti. Sağlığında yaptırdığı Şeyh Ebûbekir Zâviyesi civarındaki türbesine gömüldü; terekesi vasiyeti üzerine kethüdâsı tarafından İstanbul'da bulunan eşi Gevherhan Sultan'a ulaştırıldı (a.g.e., II, 337). Dul kalan hanımı 24 Muharrem 1031'de (9 Aralık 1621) Vezir Receb Paşa ile, onun idamından (1632) sonra da Siyavuş Paşa ile evlendirilmiştir.

Nesli günümüze kadar devam eden, öldüğü zaman Ali ve Ayşe adlarında iki çocuğu bulunan Mehmed Paşa, Osmanlı tarihinin en buhranlı döneminde önemli görevler üstlenmiş ve devrin kaynaklarında vakarı, haşmeti, saygınlığı, cömertliği ve hayır severliğiyle anılmıştır. Karagümrük, Ulukışla (Niğde), Çatalca, Çanakkale, Kuşadası, Sakız ve Mısır olmak üzere görev

yaptığı, uğradığı hemen her yerde sivil, dinî ve askerî pek çok inşaat ve tamir faaliyetinde bulunmuştur. Mevlevî olduğu da bilinen Mehmed Paşa'nın yaptırdığı hayır eserlerinin listesi (Tayyarzâde Atâ Bey, II, 48-51; Gültekin, s. 165-166) gözden geçirildiğinde on civarında cami ve mescid, vakıf ev, hamam, su kuyusu, su yolu, çeşme, dükkân, fırın, han, mektep, değirmen inşa ettirdiği anlaşılmaktadır. Bunlardan, hac yolculukları ve şark seferleri sırasında karşılaşılan zorlukları önemli ölçüde ortadan kaldıran Ulukışla Külliyesi ile Karagümrük'te külliye hüviyetindeki hayratı önemlidir. Karagümrük'teki camisi 1729 Balat yangınında bütünüyle yanmış, 1987 yılında aslî ölçülerine uygun olarak yeniden inşa edilmiş ve ibadete açılmıştır (Fâtih Câmileri, s. 83-84). Kuşadası Kalesi'ni yaptırarak buraya vakıflar tahsis etmiştir (hem bu vakfı hem diğer vakıflarının 1190'da [1776] yapılan listesi ve kayıtları için bk. Vakfiye Defteri, İÜ Ed. Fak. Tarih Araştırmaları Enstitüsü'nden müdevver kitaplar, yazma, nr. 10).

BİBLİYOGRAFYA

Sâfî Mustafa, Zübdetü't-tevârîh, Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 2429, II, vr. 64a, 108a, 119a-139a, 173a-b, 174a-175b; Atâî, Zeyl-i Şekāik, s. 615; Ebûbekir b. Abdullah, Şark Seferleri, Millet Ktp., Ali Emîrî, Tarih, nr. 366, vr. 21b; Hasanbeyzâde Ahmed, Târih (haz. Nezihi Aykut, doktora tezi, 1980), İÜ. Ed. Fak. Genel Kitaplık, nr. TE 57, II (metin), s. 320-322, 326, 336-337; Mehmed b. Mehmed er-Rûmî (Edirneli)nin Nuhbetü't-tevârîh ve'l-ahbâr'ı ve Târîh-i Âl-i Osmân'ı (haz. Abdurrahman Sağırlı, doktora tezi, 2000), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 682-685, 713, 715-717, (Târîh-i Âl-i Osmân), s. 42-44; Topçular Kâtibi Abdülkadir (Kadrî) Efendi Târihi (haz. Ziya Yılmazer, doktora tezi, 1990), İÜ Ed. Fak. Genel Kitaplık, nr. TE 80, s. 443, 480-482, 484-490, 493, 497-498, 502, 504, 506-516, 518-521, 546-556, 560, 604; Peçuylu İbrâhim, Târih, II, 342-345, 355, 369-371; Kâtib Çelebi, Fezleke, I, 287, 316, 319, 402, 405; Solakzâde, Târih, s. 696; Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi, Ravzatü'l-ebrâr, İstanbul 1248, s. 513, 523-524, 527-532, 535, 539, 549; Müneccimbaşı, Sahâifü'l-ahbâr, III, 651; Naîmâ, Târih, I, 442; II, 50-58, 137, 144, 157; Hadîkatü'l-vüzerâ, s. 61-62; Hammer (Atâ Bey), VIII, 142,

156-168; Tayyarzâde Atâ Bey, Târih, İstanbul 1293, II, 48-51; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, III/2, s. 367-370, 373; Danişmend, Kronoloji2, V, 29-30, 34, 39, 186; Kerim Yans, IV. Murad Devrinde Osmanlı-Safevî Münâsebetleri (doktora tezi, 1977), İÜ Ed. Fak. Genel Kitaplık, nr. TE 49, s. 37-48, 59-60; M. Çağatay Uluçay, Padişahların Kadınları ve Kızları, Ankara 1985, s. 50; Cengiz Orhonlu, Osmanlı İmparatorluğunda Aşiretlerin İskânı, İstanbul 1987, s. 26, 30, 113; Bekir Kütükoğlu, Osmanlı-İran Siyasî Münasebetleri: 1578-1612, İstanbul 1993, s. 279; Fâtih Câmileri ve Diğer Târihî Eserler (haz. Fatih Müftülüğü), İstanbul 1991, s. 83-84; W. J. Griswold, Anadolu'da Büyük İsyan: 1591-1611 (trc. Ülkün Tansel), İstanbul 2000, s. 171; R. Eser Gültekin, Ulukışla ve Öküz Mehmet Paşa Menzil Külliyesi, Ankara 2001; M. C. Şehâbeddin Tekindağ, "Mehmed Paşa", İA, VII, 581-583; A. H. de Groot, "Meḥmed Pas̲h̲a, Öküz", EI[2] (Fr.), VI, 991-992.

Mahmut Ak

MEHMED PAŞA, Dârendeli

(ö. 1198/1784)

Osmanlı sadrazamı.

Dârende'nin önde gelen Cebecizâdeler ailesinden Mahmud Ağa'nın oğlu ve çeşitli bölgelerdeki valilikleri müteakip en son Aydın muhassılı iken vefat eden

Dârendeli Sarı Abdurrahman Paşa'nın yeğenidir. İran hâkimi Nâdir Şah'a elçilikle gönderilen Kesriyeli Hacı Ahmed Paşa'nın kethüdâsı olduğu şeklindeki bilgiler yanlıştır. Ahmed Paşa'nın kethüdâsı olan kişi bu tarihte kapıcıbaşılık yapan Abdurrahman Bey'dir. 1 Muharrem 1160'ta (13 Ocak 1747) İstanbul'dan hareket eden el-çilik heyetinde Abdurrahman Bey'e eşlik etmiş olması mümkündür. Ayrıca onun akrabası Abdurrahman Bey'e (Paşa) intisap ederek Anadolu'daki çeşitli görevlerinde yanında bulunduğu anlaşılmaktadır. Bugüne ulaşabilen belgelerden anlaşıldığı kadarıyla 5 Muharrem 1163'te (15 Aralık 1749) Mardin'de voyvoda idi (BA, Dîvân-ı Hümâyûn, Ruûs Defterleri, nr. 50, s. 150). Tokat voyvodası iken maiyetinde ve hizmetinde bulunduğu Sivas Valisi Sarı Abdurrahman Paşa onun için kapıcıbaşılık başvurusunda bulunmuş, "şimdilik" kaydıyla 17 Şâban 1170'te (7 Mayıs 1757) kendisine dergâh-ı âlî kapıcıbaşılığı pâyesi verilmişti. Asıl kapıcıbaşı olduğu tarih ise eksik belgeler sebebiyle tesbit edilememektedir. 1172'de (1758-59) Niğde, 1178'de (1764-65) Gümüşhane taraflarında olduğu belirtilmektedir. Niğde'de iken tanıştığı anlaşılan Silâhdar Mehmed Ağa (daha sonra sadrazam olan Karavezir Mehmed Paşa) sayesinde 9 Zilkade 1190'da (20 Aralık 1776) kapıcıbaşılıktan sadâret kethüdâlığına getirildi (TSMA, nr. E 7028/335). 10 Şevval 1166 (10 Ağustos 1753) tevcihatından itibaren Kesriyeli Kethüdâsı Mehmed Ağa künyesiyle hâcegân tayinlerinde görünen şahsın belirtilenlerin aksine onunla ilgisi yoktur. 2 Zilkade 1181'de (21 Mart 1768) mîrâhur-ı evvel olduğu şeklinde tekrarlanan kayıtlar da doğru değildir.

Kırım meselesindeki gelişmeler sonucu halkın tepkisini yatıştırmak ve uzun

yıllar devlet hizmetinde bulunmuş birini sadrazamlığa getirmek düşüncesiyle Sadrazam Derviş Mehmed Paşa'nın yerine 25 Zilkade 1190'da (5 Ocak 1777) vezirlik rütbesiyle birlikte sadrazamlık makamına tayin edildi (BA, A.RSK, nr. 1601, s. 11). Yeni sadrazam görevi devraldıktan sonra, önce kethüdâlık ve yeniçeri ağalığı gibi üst dereceli vazifelerde birtakım değişiklikler yaparak kontrolü sağlamaya çalıştı. Ayrıca Ruslar'ın desteğiyle Kırım'ı ele geçiren Şâhin Giray'a karşı Hotin, Bender ve İsmâil kalelerine asker ve erzak sevkederek bu önemli kaleleri takviye etti. Sınır boyunda Ruslar'a karşı askerî tedbirler aldırdı. Bu arada Rus Çarlığı himayesine güvenen Boğdan Voyvodası Ligor'u bir kapıcıbaşı göndererek Ramazan 1191'de (Ekim 1777) idam ettirmesi (Şemdânî, III, 49-50) sadrazamın tecrübesinin bir sonucu olarak değerlendirilmiştir. Yine bu devirde Tuna nehrinden Lehliler'in göçü yasaklanmış, Katolik Ermeniler meselesinde patriğin dikkati çekilmiş, "telli-pullu" elbise giyilmemesi fermanı tekrarlanmış ve Necid bölgesinde ortaya çıkan Vehhâbî hareketi takibe alınmıştır. Bengal'den Malabar (Melîbâr) hâkimi Ali Raca'nın elçisinin İngilizler'e karşı yardım talep etmek üzere fillerle yaptığı yolculuk sonucu İstanbul'a gelişi de bu dönemdedir. 14 Receb 1191 (18 Ağustos 1777) tarihli alaybeyilik nizamnâmesiyle timar ve zeâmet sisteminde yeni düzenlemeler yapılmıştır.

Dârendeli Mehmed Paşa'nın yirmi bir aya yaklaşan sadrazamlık vazifesinden 8 Şâban 1192'de (1 Eylül 1778) uzaklaştırılması daha çok Silâhdar Mehmed Ağa ile geçimsizliklerine bağlanır. Bir gemiyle Bozcaada'ya sürgün edilen Mehmed Paşa, yerine getirilen sadrazamın göreve tayin hattında doymazlık, ağır davranarak işleri aksatmak, hazinedarı ve akrabalarıyla beraber rüşvetle iş görmek gibi isnatlarla suçlanır. Onun hazine sarrafı Stefan'ın tuttuğu deftere göre sadâreti dönemi gelirleri 2.245.375 kuruştu ve giderler düşüldükten sonra geriye fazla olarak 8239,5 kuruş kalmıştı (BA, Cevdet-Maliye, nr. 31446). Birtakım yolsuzluk suçlamaları yabancı bir yazarın notlarına da yansımıştır (Raczynski, s. 169-170).

Bozcaada'da yaklaşık üç ay zorunlu ikamette bulunan Mehmed Paşa, 21 Zilkade 1192'de (11 Aralık 1778) vezirliği yenilenerek İnebahtı sancağına tayin edildi (BA, Tahvil Defterleri, nr. 16, s. 231; BA, A. RSK. nr. 1601, s. 11). İnebahtı muhafızı olarak kendisine gönderilen hükümler mevcut

olmakla birlikte (BA, MD, nr. 175, s. 348) buradan affedilip Anadolu taraflarında bir sancak verilmesi talebi uygun karşılandı ve 2 Cemâziyelevvel 1193'te (18 Mayıs 1779) İç İl livâsına tayin edildi (BA, Tahvil Defterleri, nr. 16, s. 94). Kendisine ısrarla önerilen Mısır valiliği teklifini kabul etmeyince Cidde sancağına gönderildi (2 Şevval 1193 / 13 Ekim 1779; BA, A.RSK, nr. 1601, s. 11; BA, HH, nr. 883). Fakat yine mazeret öne sürerek emekliliğini istedi. Bu talep Sadrazam Karavezir Mehmed Paşa tarafından uygun görüldü ve 17 Şevval 1193'ten (28 Ekim 1779) itibaren memleketi Dârende'de oturma izni verildi (BA, MD, nr. 176, s. 206).

Memleketindeki ikamet yıllarında çevrede gelişen birtakım olaylar üzerine kendisine hükümler gönderildiği tesbit edilmektedir. Nitekim az sonra vezirliği iade olunarak 16 Rebîülevvel 1198'de (8 Şubat 1784) Erzurum eyaletine gönderildi (BA, Tahvil Defterleri, nr. 2, s. 110). Hazırlıklarını tamamlamakta güçlük çeken ve konuyla ilgili taleplerini başşehirden karşılamaya çalışan Mehmed Paşa görev yerine giderken Tahtalı köyünde 16 Cemâziyelevvel 1198'de (7 Nisan 1784) vefat etti (BA, MAD, nr. 9718, s. 53; Rûznâme, vr. 5a). Mezarı Dârende'de yaptırmış olduğu camiden ayakta kalan minarenin güneyindedir. Ölümünün ardından mallarının sayımı damadı Kapıcıbaşı Mehmed Said Bey'in aracılığıyla gerçekleştirildi (BA, MAD, nr. 9718, s. 50-55; BA, Cevdet-Maliye, nr. 26572/1-10). Yapılan tesbitlerle ilgili kayıtlarda valilik hazırlıklarını gösteren tuğ ve sancak alemleri, mehter levâzımı ile yirmi üç at ve yetmiş katır göze çarpar. Saraya getirilen bir kısım mallarından

nakit, mücevher, kürk, hayvan, gümüş eşya ve çadır mühimmatı dışında kalanları borçlarını tasfiye etmek şartıyla vârisleri olan kızı ile damadına teslim edilmiştir.

Kaynaklarda yaşı yetmişi geçmiş, muktedir, iş bilir, tecrübeli, vakur bir vezir olarak tanıtılan Mehmed Paşa özellikle memleketinde çeşitli hayır eserleri yaptırmıştır. Sarı Abdurrahman Paşa'nın vakıf arazilerini değerlendirerek Dârende'nin Heyiketeği mahallesinde inşa ettirdiği külliyesi cami, medrese ve dershane / kütüphaneden oluşmaktadır. Birçok tamir geçiren camiden bugüne ancak ince gövdeli zarif minaresi ulaşabilmiştir. Vakfiyede dershane olarak tarif edilen kütüphane onun adının

verildiği İlçe Halk Kütüphanesi'nin doğusundadır ve asıl kütüphane arsası üzerinde Seyyid Osman Hulûsi Efendi Vakfı tarafından yeniden yaptırılan Cebecizâde Mehmed Paşa Kütüphanesi'nde kitap vakıflarıyla birlikte yaklaşık 800 adet yazma eser bulunmaktadır. Ayrıca Aşudı / Gürpınar Köyü Camii'ni Dârende müftüsü Ömer Şem'î ile birlikte onartmış ve bir mektep inşa ettirmiştir. İstanbul'da Dârendeli Konağı bitişiğindeki Sekbanbaşı Yâkub Ağa Camii için hamam gibi birtakım hayır eserleri yaptırmıştı. Avârız vakfı olan ve vakıflarının bir kısmını Haremeyn'e tahsis eden Mehmed Paşa'nın vakfiyeleri muhafaza edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

TSMA, nr. E. 7028/145; 335; nr. E. 2444/117; nr. D. 6113, 5657, 8554; BA, MD, nr. 173, s. 2; nr. 175, s. 108, 348, nr. 176, s. 206, nr. 181, s. 102-103; BA, Tahvil Defterleri, nr. 2, s. 110; nr. 16, s. 94, 135, 231; BA, A.RSK, nr. 1601, s. 11, 19; BA, Dîvân-ı Hümâyûn, Ruûs Defterleri, nr. 50, s. 150, 259; BA, MAD, nr. 7584, s. 57; nr. 9718, s. 50-55; BA, D.BŞM, nr. 4482, s. 4; nr. 4736, s.1-5; BA, D.BŞM, Muhallefât Halifesi, dosya nr. 72/43; defter nr. 13000; BA, A.MKT, nr. 105/2-3, 12-13, 27, 30, 35; nr. 106/1, 5, 34, 38, 47-48; nr. 107/6-11, 13, 22, 25-26, 37; nr. 110/7, 11, 15, 19-37, 40, 45, 48; BA, HH, nr. 49, 64, 64/A, 547, 883, 909, 8261, 9605, 11230, 11237, 11319, 11712, 15505, 15657, 55303, 55798; BA, Ali Emîrî, I. Abdülhamid, nr. 52, 156, 1339; BA, Cevdet-Maliye, nr. 11017, 18615, 22861, 23273, 25531, 26572/1-10, 28542, 30280, 30455, 31446; BA, Cevdet-Maârif, nr. 8619; VGMA, Haremeyn Defterleri, nr. 8, s. 325-326 (VGMA, Vakfiye Kataloğu, VI, 1943); Ebû Sehl Nu'mân Efendi, Tedbîrât-ı Pesendîde (haz. Ali İbrahim Savaş), Ankara 1999, s. 145, 150, 160; Hâkim Mehmed, Târih, Arkeoloji Müzesi Ktp., nr. 483, I, 60, 165, 253, 306, 349; Çeşmîzâde, Târih (nşr. Bekir Kütükoğlu), İstanbul 1993, s. 17; Şem'dânîzâde, Müri't-tevârîh (Aktepe), III, 38, 45-50, 61; Mehmed Hasîb Rûznâmesi (haz. Süleyman Göksu, yüksek lisans tezi 1993), MÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, vr. 29b-30a; Rûznâme (I. Abdülhamid), TSMA, nr. E. 12360/1, vr. 3a, 6a, 7a; nr. E. 12360/17, vr. 4a, 5a; Hasîb Üsküdârî, Vefeyât-ı Ekâbîr-i İslâmiyye, Millet Ktp., Ali Emîrî, Tarih, nr. 620, vr. 44a; Ayvansarayî, Vefeyât-ı

Selâtîn, s. 101-102; Sâdullah Enverî, Târih, Millet Ktp., Ali Emîrî, Tarih, nr. 67, II, vr. 61b-63a, 66a-76b, 82a-83a, 85b-88a, 105b, 106a, 109a, 113a, 116a-b, 119b; Rûzmerre, TTK Ktp., Yazma, nr. 1001, s. 7-8, 22, 33; Ahmed Câvid, Verd-i Mutarrâ: Hadîkatü'l-vüzerâ Zeyli, İstanbul 1271, s. 28-29; Vâsıf, Târih, I, 18, 33, 57, 312, 322; a.e. (İlgürel), s. 115, 131, 278; a.e., TSMK, Hazine, nr. 1406, vr. 49a-b, 50b-91b, 95a, 100b; Zaîmzâde Mehmed Sâdık, Târihçe, İÜ Ktp., TY, nr. 2532, vr. 10a-11b; Kethüdâzâde Saîd, Târîh-i Sefer-i Rusya, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2143, vr. 14b-15a; Cevdet, Târih, II, 32, 50, 74-75, 103, 128-129, 303-304, 328; III, 110; Sicill-i Osmânî, IV, 261; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, IV/2, s. 423-425; Faik Reşit Unat, Osmanlı Sefirleri ve Sefâretnâmeleri (nşr. Bekir Sıtkı Baykal), Ankara 1968, s. 87-89; E. Raczynski, 1814'de İstanbul ve Çanakkale'ye Seyâhat (trc. Kemal Turan), İstanbul 1980, s. 169-170; Vahit Türk, "Darende Mehmet Paşa Kütüphanesinde Bulunan Türkçe Yazmalar", Fırat Havzası Yazma Eserler Sempozyumu: 5-6 Mayıs 1986 Elazığ, Bildiriler (haz. Tuncer Gülensoy), Elazığ 1987, s. 211-218; Fikret Sarıcaoğlu, Kendi Kaleminden Bir Padişahın Portresi: Sultan I. Abdülhamid (1774-1789), İstanbul 2001, s. 120, 141-143, 188-189, 241; Ahmet Akgündüz v.dğr., Darende Tarihi, İstanbul 2002, s. 398, 454-457, 472-474, 485-492, 708-715.

Fikret Sarıcaoğlu

MEHMED PAŞA, Defterdar

(bk. DEFTERDAR SARI MEHMED PAŞA).

MEHMED PAŞA, Derviş

(bk. DERVİŞ MEHMED PAŞA).

MEHMED PAŞA, Derviş

(ö. 1191/1777)

Osmanlı sadrazamı.

1142'de (1729-30) İstanbul'un Aksaray semti Hoşkadem mahallesinde doğdu. Babası sultan yağlıkçısı Kadri Ağa olarak tanınan Derviş Abdülkadir Efendi'dir. İlk olarak Defterdar Behcet Mehmed Efendi'nin (Paşa) mühürdar yamaklığı ile göreve başladı. Daha sonra Nâilî Abdullah, Silâhdar Ali ve Yirmisekizçelebizâde Mehmed Said paşaların sadrazamlıkları dönemlerinde (1755-1756) divitdarlıkta bulundu. Defterdar kesedarı iken 4 Şevval 1178'de (27 Mart 1765) gurebâ-yi yemîn kitâbetine getirildi ve yüksek dereceli kâtipler zümresine katıldı (BA, A.RSK, nr. 1596, s. 2; BA, Cevdet-Dahiliye, nr. 9399), ertesi yıl eski görevine döndü. 5 Şevval 1180'de (6 Mart 1767) İstanbul mukātaacısı oldu (Çeşmîzâde, s. 21).

1182'de (1768) başlayan Osmanlı-Rus savaşlarına defterdar kesedarı olarak iştirak etti. Babadağı'ndaki ordugâhta görev yaptı. 25 Cemâziyelâhir 1185'te (5 Ekim 1771) maliye tezkirecisi ve erzak yokluğu dolayısıyla bunalıp hastalanan Defterdar Hacı İsmâil Efendi'nin vekili oldu. Dört aylık vekâletinin ardından Hacı İsmâil Efendi'nin vefatı üzerine 21 Şevval 1185'te (27 Ocak 1772) başdefterdarlığa tayin edildi (BA, Tahvil Defterleri, nr. 16, s. 241). Savaşın sonuna kadar süren bu görevi sırasında ordunun kışlamakta olduğu Şumnu'ya Ruslar'ın yürüyüşü karşısında başlatılan siper yapımına nezaret ettiği gibi cephe cephe dolaştırdığı toplar sayesinde Rus kuvvetlerinin saldırıdan vazgeçip kuşatmada kalmalarını, livâ-i şerîfin korunmasını sağladı, sefer bütçesini iyi idare etti.

Sadâret kethüdâsı Ahmed Resmî Efendi'nin Küçük Kaynarca barış görüşmelerine birinci elçi olarak tayin edilip 2 Cemâziyelevvel 1188'de (11 Temmuz 1774) yola çıkması üzerine sadâret kethüdâlığı vekâleti Derviş Mehmed'e verildi. Savaşı sona erdiren barış antlaşmasının metni de onun eliyle sadrazama ulaştırıldı. Ordu henüz İstanbul'a gelmeden 28

Cemâziyelâhir 1188'de (5 Eylül 1774) defterdarlıktan alındıysa da Sadrazam İzzet Mehmed Paşa'nın müdahalesiyle 22 Receb'de (28 Eylül) ikinci defa defterdar oldu.

Başdefterdar Derviş Mehmed, Enderun ağalarıyla ve özellikle padişahın silâhdarı Seyyid Mehmed ile kurduğu iyi münasebetlerin bir sonucu olarak 3 Safer 1189'da (5 Nisan 1775) sadâret kethüdâlığına getirildi. Sadrazam İzzet Mehmed Paşa ile Şeyhülislâm İvazpaşazâde İbrâhim Beyefendi'nin, Rusya tarafından baskı altında tutulan Kırımlılar ve Kırım meselesi dolayısıyla topluluk içinde tartışmaları ve ardından İzzet Mehmed'in azledilmesi üzerine 8 Cemâziyelevvel 1189'da (7 Temmuz 1775) sadrazam oldu (TSMA, H. 1648, vr. 9b). Sadrazamlığı sırasında karşılaştığı ilk ciddi mesele, I. Abdülhamid'in tahta çıkışından sonra dünyaya gelmesi beklenen ilk çocuğunun ölü doğmasıyla ilgilidir. Düzenlenmesi planlanan şenliklerin iptalinden on bir gün sonra 20 Zilkade 1189'da (12 Ocak 1776) Hatice Sultan'ın doğumu büyük şenlikler ve donanmalarla kutlandı. Eğlencelerin

abartılmasının bir sebebi de Küçük Kaynarca Antlaşması'nın onaylı nüshasını İstanbul'a getiren, kayınpederi Çavuşbaşı Mehmed Ağa'nın karşılamaya gitmeyip vekilini gönderdiği Rusya elçisi N. Repnin'e bir gösteriş aracı olarak değerlendirilmesiydi. Yine onun sadrazamlığı zamanında ilk şehzade Mehmed (6 Receb 1190 / 21 Ağustos 1776) ve Şehzade Ahmed'in (25 Şevval 1190 / 7 Aralık 1776) doğumları dolayısıyla şenlikler düzenlenmesine nezaret etti.

Tersane'de 27 Safer 1189'da (29 Nisan 1775) kurulan Bahriye Hendesehânesi'nin bir müessese olarak faaliyete geçmesi ve nizamnâmesinin kaleme alınması onun sadâreti dönemindedir. Sayıları seksen nefere düşen Sürat Topçuları Ocağı'nı gereksiz ve giderleri arttırıcı bir unsur olarak gören sadrazam bu ocağı 13 Şâban 1190'da (27 Eylül 1776) Topçu Ocağı'na ilhak ettirdi. Kara leventliği ocağının lağvı, elbise yasaklarının tekrarı, Mısır'ın isyancı Ebüzzeheb Mehmed Bey'e tevcihi, Sayda ve civarındaki Zâhir el-Ömer'in isyanının bastırılması, Bağdat'a tayin edilen Ispanakçızâde Hâfız Mustafa Paşa'nın otoriteyi temin çabaları ve bu kargaşa sırasında Basra'nın İranlılar tarafından işgali onun sadâreti döneminin diğer iç gelişmeleri arasındadır.

Sadrazam Derviş Mehmed Paşa'nın görevden uzaklaştırılma sebebi selefi gibi Kırım meselesiyle ilgilidir. Şâhin Giray'ın Ruslar'ın desteğiyle hanlığın başına geçmesi ve bu uygulamasından Kırımlılar'ın şikâyetçi olup durumu İstanbul'a bildirmeleri karşısında tepkisiz kalması, Kırım Hanlığı'nın serbestiyet statüsü konusunda, "Elçilerine söylerim, sözle kaldırırım" gibi ifadelerinin duyulması üzerine 25 Zilkade 1190'da (5 Ocak 1777) görevinden alındı (TSMA, nr. H 1648, vr. 9b). Padişaha göre ise dikkatsizlik ve kayıtsızlığının ısrarla tembih edilmesine rağmen değişmemesi azlini gerektirmişti (Rûzmerre, s. 7; Cevdet, II, 304). Ayrıca görevden uzaklaştırılma sebepleri arasında bu makama yakışmayan tavırlar içinde bulunduğu hususu da belirtilmektedir (BA, MD, nr. 173, s. 2). Kırımlılar'ın gördüğü baskılara karşı aktif bir tutum sergilenmeyişini dile getiren eski şeyhülislâm İbrâhim Beyefendi ve Râif İsmâil Paşa'nın başını çektiği muhaliflerin bu sonucu temin ettiği anlaşılmaktadır. Azledildikten sonra Topkapı Sarayı Ağayeri'nde bir gece gözaltında bulundurulan Mehmed Paşa'nın Gelibolu'da ikamet isteği padişah tarafından kabul edilmemiştir (BA, Ali Emîrî, I. Abdülhamid, nr. 25454). On sekiz ayı geçen sadâreti süresinde 19.000 kese gelirine karşılık azlinde 600 kese borçlu çıktığı, bunun sebebinin doğumlar dolayısıyla düzenlenen şenlikler ve barış antlaşması sebebiyle ziyaretlerde sunulan hediyeler olduğu belirtilir.

Görevden alınmasından yaklaşık kırk gün sonra 2 Muharrem 1191'de (10 Şubat 1777) Hanya Kalesi muhafızlığına tayin edilen Derviş Mehmed Paşa (TSMA, H. 1648, vr. 9b; BA, Tahvil Defterleri, nr. 16, s. 49) Hanya'ya giderken yolda hastalanıp Sakız adasına çıktı ve burada 7 Rebîülâhir 1191'de (15 Mayıs 1777) vefat ederek günümüze ulaşmayan Mısırlızâde İbrâhim Paşa Camii hazîresine defnedildi.

Ahmed Vâsıf onu "fenn-i defterîde mâhir" ve "müttaki ve müteşerri" olarak tanıtırken (Târih, TSMK, Hazine, nr. 1406, vr. 30b, 60a) Kethüdâzâde Said "sefer hallerine vâkıf, heves ve zevklerine bağlı" biri olarak niteler (Târîh-i Sefer-i Rusya, vr. 14b). Halvetî-Şâbâniyye'ye mensup olduğu belirtilen Mehmed Paşa, Eyüp'te Büyük İskele yakınlarında kitâbesi tesbit edilen, ancak bugüne ulaşamayan bir çeşme yaptırmış, Üsküdar'daki Nasûhîzâde Zâviyesi ile Bursa'daki Pınarbaşı Mevlevîhânesi'nin onarımını ve yenilenmesini sağlamıştır. Onun için kaleme alınıp takdim edilen eserler arasında Azizzâde Hüseyin Râmiz'in Zübdetü'l-vâkıât adlı tarihiyle (İÜ

Ktp., TY, nr. 2395) Muhtasar Nûrü'l-hüdâ adlı çalışma (İÜ Ktp., TY, nr. 1423) bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

TSMA, D. 5741, 9727; E. 821, 12144; H. 1648, vr. 9b; BA, MD, nr. 173, s. 2, 315/1; BA, Tahvil Defterleri, nr. 16, s. 49, 241; BA, MAD, nr. 7606, tür.yer.; BA, A.RSK, nr. 1596, s. 2; BA, A.AMD, nr. 20/60, 21/57, 2031/104; BA, D.BŞM, nr. 4482, s. 4; BA, D. KLD, nr. 26151, 26159, 26162; BA, Ali Emîrî, III. Mustafa, nr. 3068; BA, Ali Emîrî, I. Abdülhamid, nr. 347, 18632, 25454; BA, HH, nr. 11717; BA, Cevdet-Dahiliye, nr. 8389, 9399, 9666, 9951, 18689; BA, Cevdet-Maliye, nr. 18689, 24792, 28671, 31078; BA, İbnülemîn, Saray Mesâlihi, nr. 3298; BA, İbnülemîn, Timar ve Zeâmet, nr. 82, 84; BA, D.BŞM, MHF, nr. 60-61/1-2; 66/36, 53; BA, A.MKT, nr. 90/5, 9-14, 21, 46; 91/4, 7, 27-28, 31, 42, 53; Çeşmîzâde, Târih (nşr. Bekir Kütükoğlu), İstanbul 1993, s. 21; Şem'dânîzâde, Müri't-tevârîh (Aktepe), II/B, s. 85; III, 6, 9, 12, 30-36, 38, 43-45, 61; Mehmed Hasîb Rûznâmesi (haz. Süleyman Göksu, yüksek lisans tezi, 1993), MÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, vr. 20a, 24b, 25b, 29b; Sırkâtibi Mustafa, Rûznâme-i Sultân Abdülhamîd Han, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet, nr. 0.121, vr. 22b; Rûzmerre, TTK Ktp., Yazma, nr. 1001, s. 4-7; Hüseyin Râmiz, Zübdetü'l-vâkıât, İÜ Ktp., TY, nr. 2395, vr. 1b-2a; Hasîb Üsküdârî, Vefeyât-ı Ekâbir-i İslâmiyye, İÜ Ktp., TY, nr. 564, s. 50; Ayvansarâyî, Vefeyât-ı Selâtîn, s. 90-91; a.mlf., Mecmûa-i Tevârîh (haz. Fahri Ç. Derin - Vahid Çabuk), İstanbul 1985, s. 335-336; Kethüdâzâde Said, Târîh-i Sefer-i Rusya, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2143, vr. 14b; Sâdullah Enverî, Târih, Millet Ktp., Ali Emîrî, Tarih, nr. 67, II, vr. 15b, 17b, 19b, 23b, 29a, 34b, 42b, 43a, 61a-62a, 79a-b; Enverî Sâdullah Efendi Târihi I (haz. Muharrem Saffet Çalışkan, doktora tezi, 2000), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, vr. 270b, 303a-304b, 351b, 407b, 452b, 458a; Ahmed Câvid, Verd-i Mutarrâ: Hadîkatü'l-vüzerâ Zeyli, İstanbul 1271, s. 27-28; Vâsıf, Târih, I, 287; II, 154-155, 177, 197, 203, 240, 295; a.e., TSMK, Hazine, nr. 1406, vr. 12a, 19b, 27b-28a, 30b, 33b, 34b, 35a, 37b-38a-b, 50a-51a, 59b-60a; Zâimzâde Mehmed Sâdık, Târihçe,

İÜ Ktp., TY, nr. 2532, vr. 6b, 7b, 10a; Muhtasar Nûrü'l-hüdâ, İÜ Ktp., TY, nr. 1423, vr. 1b; Cevdet, Târih, II, 24-25, 29-32, 36, 40-41, 46, 49-50, 79, 304; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, IV/2, s. 422-423; Konyalı, Üsküdar Tarihi, II, 374; Fikret Sarıcaoğlu, Kendi Kaleminden Bir Padişahın Portresi: Sultan I. Abdülhamid (1774-1789), İstanbul 2001, s. 74, 86, 120, 140-141, 192.

Fikret Sarıcaoğlu

MEHMED PAŞA, Gürcü

(ö. 1035/1626)

Osmanlı vezîriâzamı.

Haremden çıkma olduğundan Hadım lakabıyla da anılır. Gürcü asıllıdır. Bazı kaynaklarda Kanûnî Sultan Süleyman'ın son sadrazamlarından Semiz Ali Paşa, bazılarında ise II. Selim devrinde Erzurum Beylerbeyi Hüsrev Paşa tarafından saraya hediye edildiği belirtilir. Enderun'da iyi bir eğitim gördükten sonra çeşitli görevler üstlendi. I. Ahmed'in tahta çıkışının ardından Kapıağası Mustafa Ağa'nın yerine has odabaşı oldu (2 Şâban 1012 / 5 Ocak 1604). Aynı yıl sadâret kaymakamı Sarıkçı Mustafa Paşa'nın, Sûfî Sinan Mehmed Paşa'dan başka merkezde vezir olmaması sebebiyle divan toplantılarının yapılamadığını belirterek başkapıcıbaşı Dâvud ve mîrâhûr-ı evvel Mustafa ağalarla birlikte has odabaşı Gürcü Mehmed Ağa'nın vezirliğe getirilmesini istemesi üzerine üçüncü vezir olarak (Sâfî'ye göre ikinci vezir; Zübdetü't-tevârîh, II, vr. 27b) divana girdi (26 Rebîülâhir 1013 / 21 Eylül 1604). Bir ay sonra da isyan halinde olan askerlerin Beylerbeyi Hacı İbrâhim Paşa'yı öldürmesiyle ciddiyet kazanan taşkınlıklarını önlemek üzere Mısır beylerbeyi yapıldı (28 Cemâziyelevvel 1013 / 22 Ekim 1604). Olumsuz mevsim şartlarına rağmen ve meşakkatli bir deniz yolculuğu ile Mısır'a gitti. Suçluları cezalandırarak sükûneti sağlamasına rağmen "gadr-i vüzerâ" ile (Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi, s. 508) yedi ay sonra azledip yerine Yemenli Hasan Paşa getirildi (8 Safer 1014/25 Haziran 1605).

İstanbul'a dönüşünün ardından Tuna yalıları ile birlikte Belgrad muhafazasını da üstlenmek üzere Bosna beylerbeyi oldu (17 Muharrem 1015 / 25 Mayıs 1606). Macar serhaddindeki görevleri, serdar Kuyucu Murad Paşa'nın sadrazam tayin edilip İstanbul'a gitmek üzere bölgeden ayrılmasıyla serdar kaymakamı olarak daha da genişledi (Şevval 1015 / Şubat 1607). Sadrazam Kuyucu Murad Paşa ikinci defa Anadolu seferi için Üsküdar'a geçtiğinde İstanbul'daki işleri takip ve idare etmek üzere sadrazamın telhisiyle sadâret kaymakamlığı görevine getirildiyse de (1 Rebîülevvel 1018 / 4 Haziran 1609) Belgrad kale meydanında kâgir bir

tophane yaptırması, Kanije ile Eğri'den getirtilen büyük toplarla bu tophaneyi takviye ile meşgul olması sebebiyle bu davete hemen icâbet edemedi. Aslında bazı isyan hareketlerine çözüm bulmak için Üsküdar'a geçmiş olduğu daha sonra anlaşılan Murad Paşa buradaki beş aylık ikametinden sonra İstanbul'a dönmüş ve şark seferini ertesi yıla bırakmıştı. Şâban 1018'de (Kasım 1609) İstanbul'da toplanan Dîvân-ı Hümâyun'a Gürcü Mehmed Paşa altıncı vezir olarak katıldı; Kuyucu Murad Paşa'nın çıktığı son şark seferinde de sadâret kaymakamı tayin edildi (Rebîülâhir 1019 / Temmuz 1610).

Gürcü Mehmed Paşa, üçüncü vezir sıfatıyla sadâret kaymakamlığı görevini Murad Paşa'nın Diyarbekir'de ölümü üzerine Nasuh Paşa'nın sadrazam olmasından (12 Cemâziyelâhir 1020 / 22 Ağustos 1611) İstanbul'a geliş tarihi olan 10 Receb 1021 (6 Eylül 1612) tarihine kadar sürdürdü. İran elçisi Sarı Han'ın Nasuh Paşa ile birlikte İstanbul'a gelmesi dolayısıyla 1 Şâban 1021'de (27 Eylül 1612) düzenlenen törenlere 500 kişilik kuvvetiyle katıldı. Yeni sadrazam Nasuh Paşa, kendi makamı için bir tehdit unsuru olduğunu düşünüp onu Erzurum beylerbeyiliğiyle İstanbul'dan uzaklaştırmak istedi, ancak padişahın müdahalesiyle vezâretini koruyarak İstanbul'da kaldı. I. Ahmed'in Edirne'ye gitmek üzere İstanbul'dan ayrıldığı 9 Şevval 1022 (22 Kasım 1613) tarihinden İstanbul'a döndüğü 4 Muharrem 1023 (14 Şubat 1614) tarihine kadar İstanbul'un muhafazası da ona bırakılmıştı (Târîh-i Âl-i Osmân, s. 53).

Nasuh Paşa'nın idamı ve yerine Damad Mehmed Paşa'nın sadrazam olması üzerine (13 Ramazan 1023 / 17 Ekim 1614) Gürcü Mehmed Paşa tekrar ikinci vezirliğe getirildi. Yeni sadrazamın şark seferi için 23 Rebîülevvel 1024'te (22 Nisan 1615) Üsküdar'a geçişinde ikinci defa sadâret kaymakamlığını üstlendi. Ancak bir süre sonra (Receb 1025 / Temmuz 1616) padişahın gazabına uğradı ve divandan kovuldu, kaymakamlıkla ikinci vezirlik rakibi Ekmekçizâde Ahmed Paşa'ya verildi. Bu durum, Sultan Ahmed Camii'nde ilk cuma namazının kılındığı 4 Cemâziyelâhir 1026'ya (9 Haziran 1617) kadar sürdü. O gün Gürcü Mehmed Paşa üçüncü vezirlik verilip açılış merasimine davet edildi. Sultan Mustafa'nın ilk padişahlığında da (1617-1618) vezirliğini korudu. II. Osman'ın saltanatı sırasında ikinci vezir olarak Hotin seferine katılmak üzere davet edildi ve kendisine otâğ-ı hümâyun ile hazine muhafazası görevi verildi. Ancak

Sadrazam Ohrili Hüseyin Paşa azledilerek ikinci vezir yapılıp yerine Dilâver Paşa sadrazam olunca (1 Zilkade 1030 / 17 Eylül 1621) Mehmed Paşa'nın rütbesi üçüncü vezirliğe indirildi. II. Osman'ın tahttan indirilişi ve katli sırasındaki olaylardan fazla etkilenmedi. I. Mustafa'nın ikinci saltanatında Mere Hüseyin Paşa sadrazam olunca (3 Şâban 1031 / 13 Haziran 1622) tekrar ikinci vezirliğe getirildi. Mere Hüseyin Paşa'nın bir ay kadar süren bu ilk sadâretinin ardından ayaklanan yeniçeri ve sipahilere padişah sadrazam adayı olarak Dâvud Paşa ve Lefkeli Mustafa Paşa ile birlikte onu da gösterdi, sadârete Mustafa Paşa tayin edildi. Mustafa Paşa iki buçuk aylık sadrazamlığının ardından azledilince Şeyhülislâm Zekeriyyâzâde Yahyâ Efendi ile vâlide sultanın Davutpaşa bahçesinde gerçekleşen müşavereleri sonucu sadrazamlık Gürcü Hadım Mehmed Paşa'ya verildi (15 Zilkade 1031 / 21 Eylül 1622).

Karışık bir dönemde sadrazamlık makamına getirilen Gürcü Mehmed Paşa öncelikle asayişin temini ve askerin zaptı ile meşgul oldu. Antep'te yeniçeri zorbalarının faaliyetleri, Bağdat'ta Bekir Subaşı hadisesi, Erzurum'da Abaza Paşa'nın kendi başına hareketi öncelikle çözüm bekleyen konulardı. Bilhassa II. Osman'ın katlinde rolü olanları yakalattı, bu arada Kara Dâvud Paşa'yı idam ettirdi. Fakat bir süre sonra Mere Hüseyin Paşa'nın da tahrikleri neticesinde yeniçeri ve sipahiler onun Abaza Paşa'ya müsamahakâr davrandığını, bu konuyla gerekli şekilde ilgilenmediğini ileri sürerek yeni bir karışıklık çıkardılar. Yeniçeri ve sipahilerin kendi aleyhindeki gösterileri önlenemeyince ve durumun kötüye gittiği, 4 Rebîülâhir 1032 (5 Şubat 1623) tarihli divan toplantısında yeniçeri ağası Mustafa Ağa tarafından kendisine bildirilince mührü kapıcılar kethüdâsı ile padişaha ulaştırarak görevinden istifa etti (Hüseyin Tûgī, s. 81-82; Târîh-i Âl-i Osmân, s. 53).

Askerin ısrarlı talebi üzerine ikinci defa sadrazam olan Mere Hüseyin Paşa tarafından Bursa'ya sürüldü (Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi'ye göre Cemâziyelevvel 1032 / Mart 1623 tarihinde gerçekleşen bu sürgün Malkara'ya yapılmıştır; bk. Ravzatü'l-ebrâr, s. 551). Sadâret Kemankeş Ali Paşa'ya verilince (4 Zilkade 1032 / 30 Ağustos 1623) Bursa'dan çağrılarak yeniden vezir yapıldı. Ancak serbest hareket etmek isteyen Ali Paşa, daha önce sadrazamlık yapmış olan Gürcü Mehmed ve Halil paşalardan

kurtulmak için Erzurum'da isyan halinde olan Abaza Paşa ile haberleştikleri ve onu destekledikleri gerekçesiyle her ikisini de kendi konağında

bir gece hapsetti. Fakat bunun doğru olmadığı anlaşılarak her ikisi de serbest bırakıldı.

Kemankeş Ali Paşa'nın idamı üzerine 14 Cemâziyelâhir 1033'te (3 Nisan 1624) sadrazamlığa getirilen Çerkez Mehmed Paşa'nın Abaza Paşa'ya karşı çıktığı sefer sırasında Gürcü Mehmed Paşa üçüncü defa sadâret kaymakamı oldu. Çerkez Mehmed Paşa'nın Tokat'ta ölümüyle (18 Rebîülâhir 1034 / 28 Ocak 1625) sadrazamlık kendisine teklif edildiyse de kabul etmedi. Bir süre, sonra görünüşte yeni sadrazam Hâfız Ahmed Paşa'ya yeterli miktarda asker ve para ulaştırmadığı için Bağdat'ın alınamamasından ve dönüş sırasında ordunun büyük zorluklar çekmesinden sorumlu olduğu, gerçekte ise Topal Receb Paşa'nın tahrikleri neticesinde yeniçeri ve sipahiler ayaklanarak yaşı hayli ilerlemiş olan Gürcü Mehmed Paşa'yı (Edirneli Mehmed'e göre seksen yaşına yakın iken; bk. Târîh-i Âl-i Osmân, s. 53; Hammer'e göre ise doksan yaşında olduğu halde; bk. Târih, IX, 298) idam ettirdiler (18 Şevval 1035 / 13 Temmuz 1626). Mehmed Paşa, Eyüp'te Semiz Ali Paşa'nın yanına defnedilmiş olup türbesi Eyüp Sultan Türbesi cüzhânesinin yanındadır.

Osmanlı tarihinin en buhranlı döneminde geçen siyasî hayatında sadrazamlığı ve taşra görevlerinden ziyade sürdürdüğü sadâret kaymakamlıkları ile merkezdeki olayların içerisinde olan Gürcü Mehmed Paşa dönemin kaynaklarında akıllı, tedbirli, vakur bir kişi olarak tanıtılır. Ancak şair Nef'î'nin hicivlerine en fazla hedef olan devlet adamları arasında yer aldığı da bilinmektedir. Uzun siyasî hayatına rağmen hayır eseri olarak yalnızca İstanbul'da Halıcılar, Hırkaişerif ve Şehzadebaşı'nda bulunan üç çeşme ve Okmeydanı'nda bir namazgâh yaptırmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Sâfî Mustafa, Zübdetü’t-tevârîh, Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 2428, I, vr. 47b; nr. 2429, II, vr. 27a-b; Hüseyin Tûgī, Târih (haz. Nezihi Aykut, doçentlik tezi, 1988), İÜ Ed. Fak., s. 48, 56, 69-71, 77-79, 81-82; Atâî, Zeyl-i Şekāik, s. 679; Hasanbeyzâde Ahmed, Târih (haz. Nezihi Aykut, doktora tezi, 1980), İÜ Ed. Fak., Genel Kitaplık, nr. TE 57, II, 315, 318, 321, 327, 346-347, 357, 359; Mehmed b. Mehmed er-Rûmî (Edirneli)’nin Nuhbetü’t-tevârîh ve’l-ahbâr’ı ve Târîh-i Âl-i Osmân’ı (haz. Abdurrahman Sağırlı, doktora tezi, 2000), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 616, 630, 682, (Târîh-i Âl-i Osmân), s. 52-53; Topçular Kâtibi Abdülkadir (Kadrî) Efendi Târihi (haz. Ziya Yılmazer, doktora tezi, 1990), İÜ Ed. Fak. Genel Kitaplık, nr. TE 80, tür.yer.; Peçuylu İbrâhim, Târih, II, 310, 334, 344, 355, 388-390, 400; Kâtib Çelebi, Fezleke, I, 252, 323, 369; II, 10, 27, 34, 90, 94; Solakzâde, Târih, s. 688, 722, 724-730; Karaçelebizade Abdülaziz Efendi, Ravzatü’l-ebrâr, İstanbul 1248, s. 500, 508-509, 518, 525-527, 529, 531-532, 550-551, 556-557, 563; Müneccimbaşı, Sahâifü’l-ahbâr, III, 621, 622, 632, 651, 655-657, 660; Naîmâ, Târih, II, 128, 157, 239, 252, 394-395; Hadîkatü’l-vüzerâ, s. 71-72; Hammer (Atâ Bey), Târih, VIII, 234, 236-247, 249; IX, 298; Tayyarzâde Atâ Bey, Târih [baskı yeri ve tarihi yok], II, 54-55; Ayvansarâyî, Vefeyât-ı Selâtîn, s. 24; a.mlf., Mecmûa-i Tevârîh (haz. Fahri Ç. Derin - Vahid Çabuk), İstanbul 1985, s. 133-134, 197; İbrahim Hilmi Tanışık, İstanbul Çeşmeleri, İstanbul 1943, I, 494; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, III/2, s. 377-378; Danişmend, Kronoloji, V, 32; Fahri Ç. Derin, “Mehmed Paşa, Gürcü”, İA, VII, 585-587; Abdülkadir Karahan, “Nef‘î”, a.e., IX, 177; A. H. de Groot, “Meḥmed Pas̲h̲a, Gürd̲j̲ü (I)”, EI^{2} (Fr.), VI, 986-987.

Mahmut Ak

MEHMED PAŞA, Gürcü

(ö. 1070/1660)

Osmanlı vezîriâzamı.

Kafkasya kökenli olup Vezîriâzam Koca Sinan Paşa'nın kölesi iken daha sonra kendi isteğiyle saraya alınmıştır. Enderun'da yetişmesinin ardından sarayda çeşitli görevler üstlendi. Tesbit edilebilen ilk görevi matbah eminliğidir. Cemâziyelâhir 1023'te (Temmuz 1614) cebecibaşı oldu. Bu görevdeyken Damad Mehmed Paşa'nın doğu seferine katıldı. Zilkade 1026'da (Kasım 1617) çavuşbaşı olunca İstanbul'a döndü. Kapıcılar kethüdâlığı yaptı. Rebîülevvel 1029'da (Şubat 1620) kapıcıbaşı unvanıyla II. Osman'ın Lehistan seferinde bulundu. Bu arada vezîriâzamlığa tayin edilen Damad Mehmed Paşa'ya ve ardından Güzelce Ali Paşa'ya sadâret mühürlerini teslim etme görevi de ona verilmişti. Lefkeli Mustafa Paşa vezîriâzam olduğunda Şevval 1031'de (Ağustos 1622) mîrâhurbaşılığa getirildi. Dokuz ay sonra Rumeli beylerbeyiliğine tayin edildi (Receb 1032 / Mayıs 1623). Vezîriâzam Çerkez Mehmed Paşa'nın maiyetinde Abaza Paşa üzerine yapılan sefere katıldı, ardından Hâfız Ahmed Paşa'nın Bağdat seferinde bulundu. Seferin tamamlanmasından sonra 1035'te (1626) Şam beylerbeyi oldu. Bu arada kendisine vezirlik pâyesinin de verildiği kaynaklarda belirtilir. Safer 1037'de (Ekim 1627) Diyarbekir beylerbeyiliğine gönderildi, ertesi yıl İstanbul'a dönüp kubbe veziri olarak görev yaptı (Rebîülâhir 1038 / Aralık 1628). Rebîülevvel 1041'de (Ekim 1631) Erzurum, ardından Anadolu beylerbeyiliğine getirildi (1042/1632). Bir ara görevden azledildiyse de IV. Murad'ın Revan seferi sırasında (1044/1635) Anadolu beylerbeyi sıfatıyla orduda yer aldı. Sefer es-nasında Ahıska Kalesi'nin tamiriyle görevlendirildi. 1047'de (1637) Erzurum beylerbeyi oldu. IV. Murad'ın Bağdat seferine katıldığında mâzul durumdaydı, ancak sefer esnasında Maraş beylerbeyiliğine getirildi. Bağdat'ın yeniden zaptının ardından Anadolu beylerbeyiliğine tayin edildi (Ramazan 1048 / Ocak 1639). 3 Zilkade 1049'da (25 Şubat 1640) kendisine ikinci defa kubbe vezirliği verildi. Bu sıfatla Nasuhpaşazâde Hüseyin Paşa'nın tenkiliyle görevlendirildi. Hemen sonra merkezden uzaklaştırılarak

Şam beylerbeyiliğine yollandı. Muhtemelen Vezîriâzam Civankapıcıbaşı Sultanzâde Mehmed Paşa ile olan rekabeti dolayısıyla onun aleyhinde faaliyette bulunmakla suçlanarak rütbesi sancak beyliği derecesine indirildi ve Adana'ya gönderildi. 1055-1059 (1645-1649) yıllarında Şam, Halep, Erzurum beylerbeyiliklerinde bulundu. Ardından yeniden İstanbul'a dönüp kubbe vezirliği yaptı.

IV. Mehmed'in saltanatı döneminde, yaşı oldukça ilerlemiş olduğu halde özellikle Dârüssaâde ağası Uzun Süleyman Ağa'nın tavsiyesiyle 15 Zilkade 1061'de (30 Ekim 1651) vezîriâzamlığa getirildi. Ancak yaşı seksene ulaşan ve devrin kaynaklarına göre en yaşlı vezir olarak bu makama tayin edilmekle birlikte iş görecek durumda bulunmayan Gürcü Mehmed Paşa makamında fazla kalamadı. Esasen vezîriâzamlığa getirilmesi de iktidarda güç sahibi durumunda bulunan ve bunu sürdürmek isteyen nüfuzlu saray ağalarının Vâlide Turhan Sultan ve

padişah nezdindeki girişimleri sonucu gerçekleşmişti. Gürcü Mehmed Paşa onların her dediğini yaparak mevkiini korumak istiyordu. Bu arada kendisine rakip olabilecek bazı devlet adamlarını İstanbul'dan uzaklaştırmaya başlamıştı. Tarhuncu Ahmed Paşa'yı hapsettirdi, ardından Yanya ve Selânik sancaklarını vererek İstanbul'dan çıkardı. Şam valiliğini kardeşi Câfer Paşa'ya verdi ve bu makamı bekleyen Boynueğri Mehmed Paşa'yı Kanije'ye yolladı. Köprülü Mehmed Paşa'nın vezirlik rütbesini indirip onu Köstendil sancak beyliğiyle uzaklaştırdı. Yine dönemin kaynaklarında devlet işlerinde verdiği isabetsiz kararlar ve hazinenin masraflarını arttırmakla da tenkit edilen Gürcü Mehmed Paşa, Anadolu Kazaskeri Hocazâde Mesud Efendi'nin telkiniyle görevden alındı (13 Receb 1062 / 20 Haziran 1652). Bazı kaynaklarda, kendisinin yaşına atıfla devlet işlerini iyi bildiğini sürekli söylemesine rağmen vuku bulan olaylar karşısında âciz kaldığı, bunun üzerine Vâlide Turhan Sultan tarafından sert şekilde azarlandığı ve Kazasker Hocazâde'nin sözünden dışarı çıkmamasının tembih edildiği de belirtilir. Vâlide Turhan Sultan ile Hocazâde Mesud Efendi anlaşarak ona önce Tarhuncu Ahmed Paşa'yı İstanbul'a davet ettirdiler. Bunun Hocazâde Mesud Efendi'nin başının altından çıktığını anlayan vezîriâzam onu bertaraf etmeye çalışmışsa da buna fırsat bulamamış, divan toplantısı sırasında Mesud Efendi'nin son derece sert ve suçlayıcı sözlerine muhatap olunca cevap verememiş, içeri

giren has odabaşının getirdiği azil fermanını almış, ancak okuyup yazma bilmediğini söyleyince yine Hocazâde fermanı alıp azledildiğini yüzüne karşı okuyarak bildirmiş ve şaşıran vezîriâzam çaresizlik içinde uzun devlet hizmetinden bahisle bunun haksızlık olduğunu söylemiş, fakat Hocazâde tarafından sert şekilde azarlanmış ve mührü teslim etmek zorunda kalmıştı (Naîmâ, V, 218-219). Divan sonrasında da dışarı çıkması engellenerek hapse atılmıştı.

Yeni sadrazam Tarhuncu Ahmed Paşa, daha önce kendisini İstanbul'dan uzaklaştıran Gürcü Mehmed Paşa'yı iki ay kadar Yedikule zindanında tuttu. Ardından yaşı sebebiyle Şeyhülislâm Bahâî Mehmed Efendi'nin ricası üzerine affedildi ve Eyüp'teki konağında bulunan eşyaları müsadere edilip kendisi Ohri sancağına gönderildi. Ertesi yıl Derviş Mehmed Paşa'nın sadrazamlığı döneminde İstanbul'a dönmesine izin verildi. Fakat vezîriâzamlığı yeniden ele geçirmek için birtakım faaliyetlerinin tesbit edilmesi üzerine Tımışvar beylerbeyiliğiyle tekrar uzaklaştırıldı. Zilkade 1065'e (Eylül 1655) kadar orada kaldı. Daha sonra yeniden İstanbul'a döndüyse de bir yıl geçmeden Kıbrıs'a tayin edildi (Cemâziyelâhir 1066 / Nisan 1656). Hayatının bundan sonraki kısmı hakkında farklı bilgiler vardır. Dönemin kaynaklarından Vecîhî Hasan Efendi ve onu takip eden Silâhdar Mehmed Ağa, onun Kıbrıs'ta mutasarrıfken Şevval 1070'te (Haziran 1660) vefat ettiğini yazar. Abdurrahman Abdi Paşa ise Budin muhafazasında iken ölüm haberinin 2 Şevval 1076'da (7 Nisan 1666) İstanbul'a ulaştığını belirtir. Ancak bu sonuncu kaynakta zikredilen şahıs, Halep valisi iken Budin'e tayin edilen Vâlide Kethüdâsı Gürcü Mehmed Paşa adlı başka bir kişidir (Evliya Çelebi de bunu Kethüdâ Gürcü Mehmed Paşa olarak anar; VII, 30, 59). Sonraki kaynaklardan Şeyhî Mehmed Efendi ve Osmanzâde Ahmed Tâib bu ikisini aynı şahıs gibi göstermiştir. Silâhdar Mehmed (Târih, I, 333, 362, 373, 396) ve Müneccimbaşı (Sahâifü'l-ahbâr, III, 736) her ikisinden ayrı ayrı söz eder ve birbirine karıştırmaz. Vefatı sırasında yaşının 100'ü geçtiği, hatta 110 veya 113 yaşında olduğu da söylenir.

Devrin kaynaklarında valilikleri sırasında ve savaşlarda gösterdiği yararlılıkların övülmesine karşılık yaşlılık dönemindeki kısa süreli sadâretinde kudretsiz, iş yapamaz, okuma yazma bilmez bir devlet adamı şeklinde nitelendirilir. Hatta birçok kimseyi sürdürdüğü için kendisine "habbü's-selâtîn" denilerek alay edildiği de yazılır. Görev yaptığı yerlerde

bazı hayratı olduğu bilinmektedir. Erzurum'da kendi adını taşıyan bir camisi vardır (1058/ 1648).

BİBLİYOGRAFYA

Mühimme Defteri 90 (haz. Nezihi Aykut v.dğr.), İstanbul 1993, s. 65, 408; Topçular Kâtibi Abdülkādir (Kadrî) Efendi Tarihi (haz. Ziya Yılmazer), Ankara 2003, II, 753, 768, 808, 824, 967, 975, 1010, 1021, 1110, 1124, 1137; Kâtib Çelebi, Fezleke, II, 378, 381; Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi, Ravzatü'l-ebrâr, Bulak 1248, s. 576, 583, 634, 636; a.mlf., Zeyl-i Ravzatü'l-ebrâr (haz. Nevzat Kaya, doktora tezi, 1990), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 131, 132, 148, 152, 160; Mehmed Halîfe, Târîh-i Gılmânî (haz. Ertuğrul Oral, doktora tezi, 2000), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 34, 42, 48; Vecîhî Hasan, Târih (haz. Ziya Akkaya, doktora tezi, 1957), AÜ DTCF, s. 114, 115, 117, 118, 236-237; Abdurrahman Abdi Paşa Vekāyi'nâmesi (haz. Fahri Ç. Derin, doktora tezi, 1993), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 33-36, 75, 134, 192; Evliya Çelebi, Seyahatnâme (Dağlı), III, 188, 196, 208; VII, 30, 59, 74, 243; Naîmâ, Târih, V, 168-176, 188-189, 191, 215-219, 225; Silâhdar, Târih, I, 183, 211, 333, 362, 373, 396; Hadîkatü'l-vüzerâ, s. 95-96; Müneccimbaşı, Sahâifü'l-ahbâr, III, 702, 733, 736; Şeyhî, Vekāyiu'l-fuzalâ, I, 600-601; Râşid, Târih, I, 118; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, III/2, s. 402-404; Fahri Ç. Derin, "Mehmed Paşa", İA, VII, 587-588; A. H. de Groot, "Meḥmed Pas̲h̲a, Gürd̲j̲ü", EI[2] (İng.), VI, 994-995.

DİA

MEHMED PAŞA, Karamânî

(bk. KARAMÂNÎ MEHMED PAŞA).

MEHMED PAŞA, Katırcıoğlu

(bk. KATIRCIOĞLU MEHMED PAŞA).

MEHMED PAŞA, Lala

(bk. LALA MEHMED PAŞA).

MEHMED PAŞA, Muhsinzâde

(bk. MUHSİNZÂDE MEHMED PAŞA).

MEHMED PAŞA, Pîrî

(bk. PÎRÎ MEHMED PAŞA).

MEHMED PAŞA, Rum

(bk. RUM MEHMED PAŞA).

MEHMED PAŞA, Sokullu

(bk. SOKULLU MEHMED PAŞA).

MEHMED PAŞA CAMİİ

(bk. KAÇANİKLİ MEHMED PAŞA KÜLLİYESİ).

MEHMED PAŞA KÜLLİYESİ

Amasya’da XV. yüzyılın sonlarında inşa edilen külliye.

Amasya’da Yeşilırmak yakınında Mehmed Paşa mahallesindedir. Bânisi, Sultan II. Bayezid’in veziri ve Şehzade Ahmed’in lalası olan Hızır Paşazâde Mehmed Paşa’dır (ö. 900/1495). Caminin cümle kapısı üzerinde yer alan sülüs hattıyla yazılmış iki satırlık Arapça kitâbeden anlaşıldığına göre inşası 891 yılı Muharreminde (Ocak 1486) tamamlanmıştır. Bu kapının sağında

(batı yönünde) bulunan yan kapı üzerindeki ta‘lik yazılı dört satırlık kitâbe, Mahmud Beyzâde Mehmed Bey tarafından yaptırılan 1280 (1863-64) yılındaki bir onarımı, cümle kapısının solundaki (doğu yönünde) ikinci yan kapı üzerindeki sülüs hattıyla yazılan dört satırlık diğer bir kitâbe ise 15 Şâban 1236 (18 Mayıs 1821) tarihindeki bir başka tamiratı belgelemektedir. 1939 yılındaki depremde harap olan cami ve türbe Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından onarılmıştır.

Cami, medrese, imaret, türbe, tabhâne, zâviye, çeşme ve hazîreden meydana gelen külliyeden günümüze sadece cami, buna bağlı ve tabhâne olması muhtemel kanat mekânlarla türbe ulaşabilmiştir. Zâviyeli (tabhâneli) yapılar grubunda değerlendirilen cami tamamen kesme taştan inşa edilmiş olup harim kısmı 8,70 × 8,60 m. boyutlarındadır. Köşeleri tromplu kubbesi onikigen bir kasnağın üzerine oturur. Kubbenin içi çok renkli kalem işleriyle süslüdür. Mermerden yapılmış mihrabı beş kenarlı ve üzeri beş sıra kavsaralı basit bir niştir. Fakat yine mermerden olan minberi gerçek bir sanat eseridir. Neredeyse bütün yüzeyi alçak kabartma olarak girift rûmîler ve arabesklerle bezenen minberin Arap tarzı kemerlere sahip köşkünün üzerinde bir soğan kubbecik yer alır. Minber kapısının kıvrık dallarla bezeli bir sövesi olup kapısı sivri kemerlidir. Bu kapı Âyetü’l-kürsî’nin yazılı olduğu dikdörtgen bir pano ile taçlandırılmıştır. Caminin harim kısmında on adet pencere bulunmaktadır. Taçkapısı ileriye doğru taşkınlık gösteren, ince silmeler ve zarif kum saatleriyle görünümü zenginleştirilmiş bir profile sahiptir. Bunun iki yan duvarına altı kenarlı mihrabiye nişleri açılmış, basık kemerli kapısı ve inşa kitâbesi yuvarlak kemerli derin bir niş içine

alınmıştır. Ahşap işçiliğinin önemli örneklerinden sayılabilecek olan kapı kanatları halen Amasya Müzesi'ndedir. Orijinal pencere kanatlarının da aynı kalitede olduğu Gabriel'in kitabında yer alan bir fotoğraftan anlaşılmaktadır (Monuments turc d'Anatolia, II, lv. VII/2). Kanat mekânlarına geçişi sağlayan kapıların da aslında pencere olarak tasarlanmış olması muhtemeldir.

Harime iki yandan (doğu ve batı) birer kapı ile bağlı olan ikişer mekân kare planlı olup (minarenin bulunduğu mekân hariç) üzerleri sekizgen kasnaklı birer kubbe ile örtülüdür. Bunlardan iki uçta yer alan odalar ocaklı ve dolaplıdır. Harim ve yanlardaki tabhâne odalarının önlerini boydan boya kaplayan bir son cemaat yeri vardır (33,37 m.). Sekizgen kesitli yedi mermer sütuna ve son cemaat duvarına dayanan, nöbetleşe kırmızı-beyaz çift renkli taşlardan meydana gelen yuvarlak kemerler son cemaat yerinin örtüsünü taşır. Caminin kapısının üzerine rastlayan kısım beşik tonozla, diğer kısımlar kasnaksız birer kubbe ile örtülüdür. Sütun başlıkları bütün yüzlerinde rozet ve kabaralarla bezelidir. Caminin minaresi sağda, son cemaat yeri duvarı ve tabhane mekânlarından birinin arasına gömülmüştür. Onaltıgen gövdeli taş minare tek şerefelidir. Son cemaat yerinin önünde ana eksenin üzerinde yer alan şadırvan sekizgen havuzlu ve sekiz sütun üzerine çatı örtülüdür. Bu yapılar grubu doğuda türbe ile son bulmaktadır.

Caminin zemininden 0,80 m. kadar yükseltilmiş bir platform üzerinde inşa edilen türbe 4,60 × 3,85 m. boyutlarında, sekizgen kasnak üzerine sekiz dilimli bir kubbe ile örtülüdür. Sivri kemerli kapısı kuzeyde olup doğu cephesi geniş kemerli bir açıklık halindedir. Türbenin içindeki lahit kitâbesizdir. Mehmed Paşa'nın mezarı türbenin dışında kapının önündeki ikinci mezardır; ilk mezar Mehmed Paşa'nın babası Hızır Paşa'ya, üçüncü sıradaki mezar ise Habib Karamânî'ye aittir. Bu türbenin çevresinde oluşan hazîrenin doğu yönünde çevre duvarına dışarıdan bitişik konumda sivri kemerli, yalın görünüşlü bir çeşme bulunuyordu. Albert Gabriel'in kitabındaki bir fotoğraf vasıtasıyla (a.g.e., II, lv. VII/1) varlığından haberdar olunan çeşme günümüzde mevcut değildir.

Şadırvan avlusunun kenarında bulunması gereken medrese ve imaret yanarak yok olduğundan mimarileri hakkında bilgi edinilememektedir. Hüseyin Hüsâmeddin Yasar'ın verdiği bilgiye göre caminin güneyinde yol

üzerinde bulunan tekke Halvetî şeyhlerinden Habib Karamânî adına 890 (1485) yılında inşa edilmiştir (Amasya Tarihi, I, 169, 242).

BİBLİYOGRAFYA

Amasya Târihi, I, 168-169, 242, 307-308, 313; İsmail Hakkı [Uzunçarşılı], Kitâbeler, İstanbul 1345/ 1927, I, 126, 168-169; A. Gabriel, Monuments turc d'Anatolia, Paris 1934, II, 42-43, şekil 23, lv. VII/ 1-2; Türkiye'de Vakıf Abideler ve Eski Eserler, Ankara 1972, I, 227-232; M. Orhan Bayrak, Türkiye Tarihi Yerler Kılavuzu, İstanbul 1982, s. 37-38; Yüksel, Osmanlı Mi'mârîsi V, s. 39-44, rs. 62-70, şekil 19; Hüseyin Menç, Tarih İçinde Amasya, Ankara 2000, s. 202-204; Semavi Eyice, "İlk Osmanlı Devrinin Dinî-İçtimaî Bir Müessesesi: Zâviyeler ve Zâviyeli Câmiler", İFM, sy. 21 (1963), s. 1-80.

Ebru Karakaya

MEHMED RÂİF, Davutpaşalı

(1863-1917)

İstanbul tarihine dair eserleri olan müellif.

İstanbul'da doğdu. Babası, 1877-1878 Türk-Rus Savaşı'nda şehid düşen Yüzbaşı Mehmed Emin Efendi'dir. İbtidâî ve rüşdiyeyi İstanbul'da okudu, idâdîyeye Şam'da devam etti; ardından İstanbul'da Mektebi Harbiyye'yi bitirdi. 1882'de piyade mülâzım-ı sânîsi olarak 3. Kolordu'da göreve başladı. 1885'te Halep Askerî Rüşdiyesi'nde coğrafya ve 1888'de İstanbul'da Kuleli Askerî İdâdîsi'nde beden eğitimi öğretmenliği yaptı. Bu okulda yirmi yılı aşkın bir süre tarih, kitâbet ve mantık dersleri verdi. 1896 Türk-Yunan savaşına katılan Mehmed Râif 1908'de Dördüncü Ordu Nizâmiye Alayı bölük kumandanlığında, 1909'da Muş'ta 16. Livâ kumandanlığında bulundu. 1912'de Balkan Savaşı'na 91. Piyade Alayı kumandanı olarak katıldı. Savaşın ardından sağlık durumunun elverişsizliği yüzünden emekliye ayrıldı. Mehmed Râif Bey 8 Şubat 1917 tarihinde vefat etti ve Yedikule dışındaki aile kabristanına defnedildi. Yazdığı eserler ve görevlerindeki başarılarından dolayı kendisine Osmânî ve Mecîdî nişanlarıyla gümüş liyakat ve Yunan savaşı madalyaları verilmiştir. Arapça, Farsça ve Fransızca biliyordu. Bursalı Mehmed Tâhir'in yazdığına göre Nakşibendî tarikatındandı. Oğlu Hakkı Râif Ayyıldız da (ö. 1969) asker olarak yetişerek tuğgeneralliğe kadar yükselmiştir.

Eserleri. 1. Mir'ât-ı İstanbul (İstanbul 1314). İki cilt olarak tasarlanan eserin yalnız I. cildi Boğaziçi ve Havalisi alt başlığı ile basılmış, II. cildi müsvedde halinde kalmıştır. Bugün kütüphanelerde rastlanan Mir'ât-ı İstanbul nüshalarının hepsinde baskı tarihi 1314 (1896) olup muharriri Kolağası Mehmed Râif olarak gösterilmiştir. Halbuki ele geçen bir başka nüshanın baskı tarihi 1316'dır (1898) ve yazarları Kolağası Mehmed Râif ile Kolağası Ahmed Bahri şeklinde kayıtlıdır. Metinlerde bir değişiklik göze çarpmasa da iki nüshanın önsözlerinin ifadeleri birbirinden farklıdır. Eserin içinde levhalar halinde yer alan çok az sayıda resim arasında şunlar yer almaktadır: Rumelihisarı, Boğaziçi'nde bir dalyan, Kâğıthane deresinde

kayıklar, Haydarpaşa İskelesi, Haliç, Kurbağalıdere Tren Köprüsü, Üsküdar İskelesi, Fenerbahçe Burnu, Büyükada, Heybeliada Deniz Okulu. Oğlu Hakkı Râif Paşa'nın bildirdiğine göre Mehmed Râif Bey şehri adım adım gezerek tarihî eserlerin kitâbelerini okumuş, sûretlerini alarak on yıl çalışmak suretiyle eserini hazırlamıştır. I. ciltte Kadıköy ve çevresinden başlayarak Üsküdar, Boğaziçi'nin Anadolu yakasındaki Osmanlı devri Türk eserleri ve mezarlıkları, bunlardaki kitâbeler verilmekte, Karadeniz tarafından itibaren Rumeli yakasındaki eserlere geçilmekte, arkasından Beyoğlu ve Galata'daki eserler ele alınmaktadır. Râif Bey yapıların tarihçelerini yazarken Hüseyin Ayvansarâyî'nin Hadîkatü'l-cevâmi'ini tekrarlar. Fakat onun verdiği metni yapı kitâbelerinin kopyalarını yazmak suretiyle tamamlar. Eserin değerini arttıran bir husus da Hadîkatü'l-cevâmi'in kaleme alınışından sonra inşa edilen camilerle burada bulunmayan çeşitli vakıf eserleri ve kamu yapılarına ait kitâbelerin de kitapta yer almasıdır. II. ciltte esas İstanbul'un tarihî yarımadası üzerinde durularak buradaki eserlerin kitâbeleri derlenmiştir. Baskısına 1327r.'de (1911) girişildiği tesbit edilen bu cildin Mehmed Râif ile Halil Rüşdü tarafından hazırlanan takdim sayfasında Mir'ât-ı İstanbul'un bu cildinin fasikül halinde basılmasına başlandığı bildirilmektedir. Kırk sekiz sayfa tutan üç fasikülü satışa çıkarılan eserin basımına devam edilmemiştir. Mevcut fasiküllerde İstanbul hakkında genel bilgi verilmiş, Osmanlı tarihi ve Sultan I. Mahmud'a kadar padişahların kronolojileri özetlenerek her birinin pek başarılı sayılamayacak çizgi resimlerine de yer verilmiştir. I. cilde göre oldukça düzensizlik gösteren II. cildin yazma nüshasında birçok eksik ve başka eserlerden alınma kitâbe kopyalarıyla birlikte gereksiz bazı bölümlere de rastlanmaktadır. Bu cildin

müsveddesi, Râif Bey'in basılmamış diğer kitaplarıyla birlikte Türk Tarih Kurumu tarafından satın alınmış, kurum üyesi Cavit Baysun tarafından incelenmiş, ancak üzerinde biraz daha çalışılması gerektiği gerekçesiyle kuruma iade edilmiştir. Eserin her iki cildi Latin harflerine çevrilerek 1994 veya 1995'te basılmak üzere Kültür Bakanlığı'na teslim edilmişse de bugüne kadar yayımlanmamıştır. Son olarak Günay Kut ile Hatice Aynur, bilhassa kitâbe metinlerinde düzeltmeler yaparak eseri Latin harfleriyle yayımlamaya girişmişler, I. cildin Anadolu yakası bölümünü dipnotlar ve düzeltmelerle ilmî esaslara uygun biçimde neşretmişlerdir (İstanbul 1996).
2. Topkapı Saray-ı Hümâyûnu ve Parkının Tarihi (İstanbul 1332),

Sultanahmed Parkı ve Âsâr-ı Atîkası (İstanbul 1332). Müellifin vefatından az önce "Âsâr-ı Atîka Külliyatı"nın bir ve ikinci kitapları olarak yayımlanmış olup bunlarda şehrin bu tarihî iki merkezindeki eski eserler üzerinde durularak yapıların kitâbelerinin kopyaları verilmektedir. İkinci eserin bir bölümü İstanbul surları hakkındadır (s. 32-51). Ayrıca içinde Çemberlitaş, Kıztaşı gibi başka bölümler de yer almaktadır.

Mehmed Râif Bey'in basılmış ilk eserleri edebî mahiyette küçük kitaplardır: Nükât-ı Edebiyye (İstanbul 1307), Hâtırât-ı Eslâf (1310), Kitabhâne-i Edeb (1313), Mi'yârü'l-efkâr (1316). Bunlardan son ikisi Mehmed Emin ile beraber hazırlanmıştır. Sonradan yayımlanan Yüz Sene Yaşamak Çareleri'ni de (İstanbul 1332) Mehmed Cemil adında bir arkadaşı ile birlikte Fransızca'dan çevirmiştir. Müellifin dört eserinin ise basılmadan kaldığı bilinmektedir. Bunlar Heyâkil-i Kemâlât yahut Âbide-i İnsâniyyet, Feth-i Celîl-i Konstantiniyye, Ba'de'l-feth Cevâmi-i Şerîfeye Tahvil Olunan Kenâis ve İstanbul'un Ahvâl-i Kadîme-i Temeddün ve Ümranı adlarını taşımaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Mehmed Râif, Mir'ât-ı İstanbul I: Asya Yakası (haz. Günay Kut - Hatice Aynur), İstanbul 1996; Osmanlı Müellifleri, III, 62-63; Babinger, GOW, s. 400, nr. 370; a.mlf. (Üçok), s. 434-435; a.mlf., "Quellen zur Osmanischen Künstlergeshichte", JAK, I (1924), s. 35, not 9; Gövsa, Türk Meşhurları, s. 311; Hikmet Turhan Dağlıoğlu, "İstanbul Bibliyografyası", YT, sy. 64 (1938), s. 129; Günay Kut - Hatice Aynur, "Mir'ât-ı İstanbul Üzerine", MÜTAD, sy. 5 (1989), s. 271-282; Semavi Eyice, "Mehmed Râif", DBİst.A, V, 362-363 (maddenin yazımında Râif Bey'in oğlu Hakkı Râif Ayyıldız'ın verdiği notlardan faydalanılmıştır).

Semavi Eyice

MEHMED RÂSİM, Eğrikapılı

(ö. 1169/1756)

Osmanlı hattatı.

1099'da (1688) dünyaya geldi. İstanbul'un Eğrikapı semtinde doğduğu için bu lakapla anılmaktadır. Babası aynı semtteki Molla Aşkî Mescidi'nin imamı hattat Yûsuf Efendi'dir. Suyolcuzâde Mehmed Necib Efendi'nin, doğumuna düşürdüğü Farsça "Bâd nâmâver-i irfân Mehemmed Râsim" mısraını Mehmed Râsim sonradan kullandığı şahsî mührüne kazdırmıştır. Çocukluğunda tahsili es-nasında babasından sülüsnesih yazılarını öğrendikten sonra onun izniyle Hâşimîzâde Yedikuleli Seyyid Abdullah Efendi'den derse başladı. Aklâm-ı sittenin her nevini ayrı ayrı meşkederek on sekiz yaşında icâzetnâme aldı ve hocasının takdirini kazandı.

Galata Sarayı'nın 1126 (1714) yılındaki açılışında Mehmed Râsim, Sadrazam Şehid Ali Paşa tarafından buraya muallim tayin edildi ve yıllarca pek çok talebeye hüsn-i hat meşketti. Fakat bütün hat üstatları gibi Topkapı Sarayı'na hoca olarak nakli arzusunu taşıyan Mehmed Râsim bu emeline ancak 1150'de (1737) erişebildi. Ta'lik hattatı Nûr Mustafa Efendi'nin ölümüyle açılan hat muallimliği Galata Sarayı'na ek olarak Mehmed Râsim'e verildi. Kendisinden sonra da Topkapı Sarayı'na hat hocası olacak hattatların Galata Sarayı'ndan naklen tayinleri bir teamül haline geldi. Aynı zamanda Sarây-ı Âmire kâtipliğine de getirilen Mehmed Râsim'e buradaki diğer hat üstatları ile birlikte ilk defa olarak hırka-i şerifi ziyaret şerefinin verildiğini Tuhfe-i Hattâtîn nakletmektedir. 14 Şâban 1169'da (14 Mayıs 1756) veremden ölen Râsim Efendi Eğrikapı dışındaki kabristana gömüldü. Hâlâ duran kitâbesi, talebesi Mestçizâde Ahmed Efendi tarafından devrinin celî sülüs üslûbuyla yazılmıştır.

Mehmed Râsim hayatı boyunca altmış mushaf, 1000 kadar en'âm ve Kehf sûresi, delâilü'l-hayrât ve vakfiye, hilye, kıta ve murakka', mesâbih-i şerif, meşârik-ı şerif yazdı. Eserlerini o devrin meşhur müzehhipleri olan Haydarpaşalı İbrâhim Çelebi, Dragmanlı Süleyman Çelebi, Bursalı

Abdurrahman Çelebi ve Sultanselimli Reşid Mustafa Çelebi bezemişlerdir. Mehmed Râsim'in Mustafa Râkım öncesi anlayışa göre yazdığı celî sülüs kitâbelerden zamanımıza gelebilenleri, Azapkapı'daki Sâliha Sultan Sebili'nin altı beyitlik ve iki çeşmesinin yirmi iki beyitlik kitâbesi (1145/1732-33), Nuruosmaniye Camii cümle kapısındaki tarihsiz "İnne's-salâte ..." âyetidir. Bu sonuncusunun taşçı ustaların ihmali yüzünden aslına göre çok bozulduğunu nakleden Müstakimzâde, Sâliha Sultan kitâbesindeki "elif"lerin de zülfesiz olduğunu yazmaktaysa da bunların zülfesi vardır. Muhtemeldir ki 1958 istimlâkinde yıkılan mektebin kitâbesi öyleydi. Müstakimzâde, Mehmed Râsim'in yazılarını Galata Sarayı'na hoca oluncaya kadar "Mehmed min telâmîz-i es-Seyyid Abdullah" yahud "Mehmed İmamzâde", ondan sonra "Mehmed Râsim" veya "Mehmed Râsim İmamzâde", kırk yaşından itibaren sadece "Mehmed Râsim" olarak imzaladığını belirtmektedir. Ancak bu ayırıma uymayan imzalı eserlerine de rastlanmaktadır. İmamzâde Mehmed imzasıyla yazdığı bazı kıtalarının aynı ismi taşıyan diğer bir hattatla karıştırıldığı da görülmüştür.

Üstatların yazılarını taklit etmekte büyük başarı gösteren Mehmed Râsim,

ta'lik hattını Hekimbaşı Kâtibzâde Mehmed Refî Efendi'den öğrenip elli iki yaşındayken icâzet aldı, kendisi de Refî Efendi'ye sülüs ve nesihten icâzet verdi. Ender görülen bu vaka için zamanında şu tarih düşürülmüştür: "Yazar tebrîki târîhin bu iki izn için hâme / İcâzet birbirinden aldı iki kâmil-i dânâ." Râsim Efendi, hurde ta'lik hattı ile bazı risâleler ve Enmûzecü'l-lebîb isimli kitabı istinsah ettiyse de bu eserlerin akıbeti belli değildir.

Medrese mezunu olduğu, Arapça ve Farsça'ya hâkimiyeti bulunduğu anlaşılan Mehmed Râsim'in seksen dört sayfa hacmindeki divançesi ve münşeat örneklerinin toplandığı bir yazma nüsha zamanımıza kadar gelmiştir (İÜ Ktp., TY, nr. 9632). Bu divançe Râsim Efendi'nin şiir ve inşâ sahasında da başarılı olduğunu göstermektedir. Eserde kaside, gazel ve şarkı nevileri dışında birçok tarih manzumesi, münşeatta ise arz-ı hâl ve mektup numuneleri yer almaktadır. Nakşibendî tarikatına mensup bulunan Râsim Efendi hayatı boyunca kalemini abdestsiz halde divitine sokmamış olmasıyla da tanınır.

Mehmed Râsim, başta Sultan III. Ahmed ve I. Mahmud gibi sanat hâmisi

padişahlar olmak üzere devrinin sadrazamlarından ve devlet adamlarından takdir ve alâka görmüş, çağının reîsü'l-hattâtîni kabul edilmiştir. Ancak münşeatındaki bazı belgelerden zaman zaman geçim sıkıntısı çektiği anlaşılmaktadır.

Sanat hayatı boyunca meşk ve tâlim tarafı ağır basan ve 1000 kadar hattat yetiştirdiği rivayet edilen Mehmed Râsim Müstakimzâde gibi bir hat ve hattatlar tarihi yazarına hocalık etmiş olduğu için Tuhfe-i Hattâtîn'de kendisinden tafsilâtlı olarak bahsedildiği gibi doksan dört öğrencisinin biyografisine de geniş yer verilmiştir. Bunlar arasında Mestçizâde Ahmed, Fethiyeli Ahmed Hıfzı (Şeyh Hamdullah'tan bu yana devam eden hattatlar şeceresi bu zat yoluyla zamanımıza kadar gelmiştir), Mehmed Hıfzı, Mustafa b. Hasan, Abdülkadir Hamdi, Abdurrahman Hilmi ve Bağdâdî İsmâil Enverî efendiler ilk hatırlanacak olanlardır. Râsim Efendi sanat hayatı boyunca Hâfız Osman'ın üslûbuna bağlı kalmıştır.

Kendisinden yazı isteyenleri reddetmeyen Râsim Efendi'nin müze ve hususi koleksiyonlarda bulunan eserleri arasında Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'ndeki mushaf (Yeniler, nr. 126), yirmi bir cüzü yazılmış eksik mushaf (Emanet Hazinesi, nr. 273), Amme cüzü (Emanet Hazinesi, nr. 271), iki en'âm (Emanet Hazinesi, nr. 395; Yeniler, nr. 894); Türk ve İslâm Eserleri Müzesi'ndeki mushaf (nr. 466), en'âm (nr. 1449), murakka' (nr. 2440, 2468); İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ndeki murakka' (AY, nr. 6515, 6922); Sakıp Sabancı Müzesi'ndeki murakka' (nr. 377) ve en'âm (nr. 407) sayılabilir.

BİBLİYOGRAFYA

Sâlim, Tezkire, İstanbul 1315, s. 277-279; Suyolcuzâde, Devhatü'l-küttâb, s. 52-53; Müstakimzâde, Tuhfe, s. 203-204, 465-470, 722; Sicill-i Osmânî, II, 349; Habîb, Hat ve Hattâtân, İstanbul 1305, s. 145-147; Cl. Huart, Les calligraphes et les miniaturistes de l'orient musulman, Paris 1908, s. 168-169; Fethi İsfendiyaroğlu, Galatasaray Tarihi, İstanbul 1952, s. 475-477; Şevket Rado, Türk Hattatları, İstanbul, ts. (Yayın Matbaacılık), s. 155-156;

Ali Alparslan, Osmanlı Hat Sanatı Tarihi, İstanbul 1999, s. 74-76; M. Uğur Derman, Sabancı Üniversitesi Sakıp Sabancı Müzesi Hat Koleksiyonundan Seçmeler, İstanbul 2002, s. 108-111; Muhittin Serin, Hat Sanatı ve Meşhur Hattatlar, İstanbul 2003, s. 145-148; M. Cavid Baysun, "Eğrikapılı Râsim Efendi", TD, VII/10 (1954), s. 1-16.

M. Uğur Derman

MEHMED RÂSİM AĞA

XIX. yüzyılın ilk çeyreğinde görev yapan Hassa başmimarı.

İnşa ve tamir kayıtlarında “es-Seyyid Mehmed” mührünü kullanan Mehmed Râsim Ağa’nın doğum ve ölüm tarihi bilinmemektedir. 9 Ağustos 1820 tarihinde Ali Rızâ Ağa’nın yerine tayin edildi (BA, Cevdet-Saray, nr. 1512). Tayin yazısında ismi Aksaraylı Hâce (Hoca) Mehmed Efendi şeklinde geçmektedir. Hoca unvanı sebebiyle mühendishânede bir müddet hocalık yapmış olduğu anlaşılmaktadır. Başmimarlığının ilk aylarında kullandığı “Bende Hâce Mehmed Sermi‘mârân-ı Hassa” imzasını bir süre sonra “Bende Mehmed Râsim Sermi‘mârân-ı Hassa” olarak değiştirmiş, ancak “Seyyid Mehmed” imzasını değiştirmemiştir.

Hassa başmimarlığını 1824 yılına kadar sürdüren Mehmed Râsim Ağa 1821’de Yedikule İmrahor İlyas Bey Camii tamiratını yapmış (TSMA, nr. D 5175), aynı yıl içinde Tersâne-i Âmire’de bir değirmen ve zahire ambarı inşa etmiştir (BA, Cevdet-Bahriye, nr. 5619). Yine Tersâne-i Âmire için Sultan II. Mahmud’un emriyle yeni bir havuzun inşasını daha sonra başmimar olacak Seyyid Abdülhalim Efendi ile birlikte gerçekleştirmiş, yapımına 13 Mart 1822’de başlanan havuz (BA, D.BŞM, nr. 8876) Abdülhalim Efendi’nin göreve başladığı 1824’te tamamlanmıştır. Galata Sarayı’nın yanmış olan camisini 25 Nisan 1822’de yeniden inşa edip sarayla birlikte etrafını düzenlemiştir (BA, Cevdet-Saray, nr. 1802).

Mehmed Râsim Ağa döneminde başmimarların ve mimar halifelerinin yeterli gelirlerinin olmadığı, bu sebeple geçim sıkıntısı içinde bulundukları gerekçesiyle mimarların binalardan aldıkları harç ve avâidler yeniden düzenlenmiştir (BA, HH, nr. 29125). Buna göre İstanbul’da suriçi, Eyüp, Üsküdar ve Boğaziçi’nde Rum, Ermeni ve yahudi tebaanın yaptıracağı büyük binalardan 120, orta büyüklükte binalardan 60 ve küçük binalardan 20 kuruş avâid alınması, tamiratlarda ise bu miktarların yarısının uygulanması kararlaştırılmıştır. Toplanan avâidin her ay onda sekizinin mimar halifelerine dağıtılması ve başmimarın harcamalarında kullanılmak üzere kale inşaları hariç mîrî ve evkaf binalarından binde beş oranında bir

harç alınması uygun görülmüştür.

BİBLİYOGRAFYA

TSMA, D. 5175, 1236/1820-21; BA, Cevdet-Bahriye, nr. 5619; BA, D.BŞM, nr. 8876; BA, Cevdet-Saray, nr. 1512, 1802; BA, HH, nr. 29125, 1237 /1821-22; Mustafa Cezar, "Sanatta Batıya Açılış Döneminde Mimarlar", 9. Milletler Arası Türk Sanatları Kongresi, Ankara 1995, I, 479-488; a.mlf., "19. Yüzyılda Önemli İşlere İmzasını Atmış Bir Mimarımız: Abdülhalim Bey", 19. Yüzyıl İstanbul'unda Sanat Ortamı, İstanbul 1996, s. 95-108; M. Zarif Orgun, "Hassa Mimarları", Arkitekt, sy. 12, İstanbul 1938, s. 334-340; Ahmet Vefa Çobanoğlu, "Osmanlı'da Baş Mimarlar", Türk Dünyası Kültür Atlası: Osmanlı Dönemi, İstanbul 2002, IV, 250-326; a.mlf., "Mehmed Rasim Efendi", Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi, İstanbul 1999, II, 176.

Selman Can

MEHMED RÂŞİD EFENDİ

(bk. RÂŞİD MEHMED EFENDİ).

MEHMED RAUF

(1875-1931)

Serveti Fünûn dönemi hikâye ve romancısı.

12 Ağustos 1875'te İstanbul Balat'ta Kesmekaya mahallesinde dünyaya geldi. Babası Kütahya doğumlu Hâfız Ahmed Şükrü Efendi'nin son görevi İstanbul Liman Dairesi'nde mühimme müdürlüğüdür. İlk öğrenimini Defterdar mahalle mektebinde yaptıktan sonra önce

Eyüp Rüşdiyesi'ne, 1884'te Soğukçeşme Askerî Rüşdiyesi'ne, 1888'de Bahriye Mektebi'ne kaydolan Mehmed Rauf 1894'te mülâzım-ı sânî rütbesiyle buradan mezun oldu ve Girit'in Suda Limanı'nda bulunan eğitim gemisinde sekiz ay staj görüp İstanbul'a döndü. 1895'te Kiel Kanalı'nın açılış töreni için Hamburg'a gitti. Seyahat dönüşü Girit'te sekiz ay daha kaldıktan sonra İstanbul'a tayin edildi. Sırasıyla Muîn-i Zafer ve Avnullah korvetlerinde, Tarabya'daki karakol gemisinde, Bozcaada ve Süreyyâ gemilerinde, 1899 yılında yüzbaşılığa terfi ederek Necmfeşan gambotunda görev yaptı. 1902'de Şat gambotuna, 1904'te protokol memurluğuna, 1905'te Mektebi Bahriyye kitâbet muallimliğine getirildi. II. Meşrutiyet'in ilânı üzerine yapılan genel terfi sırasında sol kolağası oldu. II. Meşrutiyet'ten sonra imzasız olarak yayımladığı Bir Zambak'ın Hikâyesi adlı pornografik romanının 21 Mayıs 1910'da yasaklanıp toplatılmasının ardından askerî mahkemece altı ay hapis cezasına çarptırıldı. Bu olaydan sonra askerlikle ilişkisi tamamen kesildi. 1920'de Şule Neşriyat Evi adıyla bir yayınevi açan Mehmed Rauf, 1 Kasım 1921 - 2 Mart 1922 tarihleri arasında Vakit gazetesi yazarı sıfatıyla İtalya'da bulundu. 1926'da kısmî bir felç geçirdi; 1928'de ikinci bir felç şuurunu kaybetmiş olarak onu yatağa düşürdü. Hastalığının ilerlemesi üzerine kaldırıldığı Cerrahpaşa Hastahanesi'nde 23 Aralık 1931'de öldü ve Maçka'daki aile kabristanında toprağa verildi.

Mehmed Rauf'un edebiyata eğilimi küçük yaşta okuduğu kitaplar ve babasıyla gittiği tiyatrolarla başlar. Önceleri Türk ve Batı edebiyatlarıyla

ilgili eserleri okumaya, hatta bildiği İngilizce ve Fransızca ile bazılarını Türkçe'ye tercümeye çalışan Mehmed Rauf edebî zevki geliştikçe George Ohnet, Octave Feuillet, Alphonse Daudet, Emile Zola, Gustave Flaubert gibi realist yazarlara yönelir. İzmir'de Hizmet gazetesini çıkaran, eserlerini okuyarak hayran olduğu Halit Ziya'ya (Uşaklıgil) gönderdiği "Düşmüş" adlı hikâyesi aynı gazetede yayımlandığında henüz on altı yaşındaydı. Mektuplarla kurulan bu dostluk Halit Ziya'nın İstanbul'a gelişiyle daha da ilerler. Fransızca bilgisi, okuma sevgisi ve bizzat tanıştıktan sonra Halit Ziya'nın özel kütüphanesinden faydalanma ve onunla fikir alışverişinde bulunma imkânı ona edebî hayatında yepyeni ufuklar açar. Bu ilişki staj için Girit'e gitmesine kadar kesintisiz devam eder. Bu dönemde Rauf Vicdânî takma adını kullanan Mehmed Rauf'un ilk uzun hikâye denemelerinden biri olan "Garâm-ı Şebâb" da Halit Ziya'nın yardımıyla İkdam gazetesinde yayımlanır. Ardından Mekteb mecmuasına gönderdiği M. R. imzalı bir mektupla eski edebiyat taraftarlarına karşı girişmiş oldukları mücadelede yeni edebiyat taraftarlarını desteklediğini ifade eden Mehmed Rauf'un mecmuaya davet edilmesiyle buradaki edebî faaliyeti başlar. Serveti Fünûn topluluğuna katılmasına kadar edebî faaliyetlerini yoğun biçimde sürdürdüğü Mekteb mecmuasını Cenab Şahabeddin'in 1897'de Cidde'ye gitmesi üzerine bir müddet tek başına yönetir.

1897 yılından itibaren Serveti Fünûn mecmuasında yaklaşık beş yıl süren hikâye, roman, mensur şiir, makale ve incelemeler kaleme aldığı yıllar Mehmed Rauf'un edebî hayatının en önemli dönemini teşkil eder. Bu devrede vermiş olduğu edebî eserlerle edebî şahsiyetinin zirvesine ulaşmış ve daima onlarla anılagelmiştir. Bu sırada Prosper Mérimée, Alphonse Daudet ve Catulle Mendès'ten hikâyeler tercüme eden Mehmed Rauf'un ilk romanı Ferdâ-yı Garâm ile sanatının zirvesi kabul edilen ve psikolojik roman tekniğinin edebiyatımızdaki başarılı örneklerinden sayılan Eylül ve bu romandan sonra en çok tanınan eseri Siyah İnciler'de toplayacağı mensur şiirleri ayrıca edebî tedkikleri, Türk, İngiliz ve Fransız edebiyatlarıyla ilgili makaleleri, eleştiri yazıları ve tiyatroya dair makaleleri bu mecmuada yayımlanmıştır.

1901'de Serveti Fünûn'un tatil edilmesinin ardından II. Meşrutiyet'e kadar sessiz kalan Mehmed Rauf, Meşrutiyet'in ilânından sonra tekrar yazı hayatına geri döner; ancak artık yeni bir edebiyat anlayışı ve yeni bir edebî

nesil vardır. 1908'den 1927'ye kadar sürecek olan bu devrede Serveti Fünûn, Resimli Kitab, Musavver Hâle, Musavver Muhît, Şehbâl, Şiir ve Tefekkür, Şebâb, Resimli Ay, Sevimli Ay, Güneş mecmualarıyla Tanin, Yeni Ses, Cumhuriyet, Peyâm (Peyâm-ı Edebî), Pâyitaht, Vakit gazetelerinde yazar ve Mahasin, Süs, Gelincik ve Sinema Yıldızı adlarında dört magazin mecmuası yayımlar.

Bu kadar değişik mecmua ve gazetede yazmış olmasına rağmen onun için artık bir unutuluş devresi başlamıştır. Mehmed Rauf'un bu tecrit edilişinin arkasında hayatının mihveri denilebilecek aşkları ve bohem hayatı yatmaktadır. Özellikle Bir Zambak'ın Hikâyesi'nin yayımlanmasının ardından gelişen olaylar Mehmed Rauf'un edebî itibarını derinden sarsar ve askerlikten uzaklaştırılmasının arkasından hayatını yazılarıyla kazanmak zorunda kalır. Edebî hayatının bu devresinde kaleme aldığı on bir romanın bir kısmı tefrika edildikten sonra kitap haline gelmiş, "Harâbeler" ve "Kâbus" adlı iki romanı ise tefrika halinde kalmıştır. Mehmed Rauf'un bu dönemdeki eserlerinde dikkati çeken husus, önceki romanlarından farklı olarak platonik aşktan çok maddî aşkın ön planda olmasıdır. Diğer taraftan mensur şiirlerindeki azalma da artık hassasiyete eskisi kadar önem vermediğinin bir göstergesidir.

II. Meşrutiyet'in ardından tiyatro ile ilgili faaliyetlere de girişen Mehmed Rauf makaleler yazar, adapteler yapar, Sahne-i Osmâniyye ile 1914'te kurulan Dârülbedâyi'nin yönetim kurullarında görev alır. Bu devrede beşi telif ve on tanesi adapte on beş piyes yazmıştır.

Mehmed Rauf, çıkardığı mecmualar başta olmak üzere bu dönemde kadınlara yönelik çeşitli magazin yazılarıyla doğrudan kadınlar hakkında bazı makaleler kaleme almıştır. Edebî bir değeri olmamasına rağmen bunların çoğu kadınların sosyal hayatta daha etkili rol almalarının, hatta Türk kadınının tiyatroda sahneye çıkmasının gerektiğini söyleyecek kadar devri için yeni ve ileri fikirler ihtiva eder.

Mehmed Rauf'un eserlerindeki ortak özellik ana tema olarak genellikle aşırı bir hassasiyet (santimantalizm), alınganlıklar, marazî ve sonu intiharlara varan karşılıksız aşklar, hastalık, ölüm fikri ve bunların vermiş olduğu kötümser atmosferin işlenmiş olmasıdır. Bunlara yine aşırı derecede

müzik düşkünlüğünün de (melomani) eklendiği görülür. Eserlerinde sıkça rastlanan ruh tahlillerinde de aşırılık vardır. Kahramanlar ise hemen hemen aynı tiplerdir. Bunlar Batılı hayat tarzını benimsemiş, müziği seven, aşırı hassas,

aşk için yaşayan bohem insanlardır. İstisnaî olarak birkaç eserinde mahallî renklerin, geçim sıkıntısının ve vatan aşkının işlenmiş olduğu görülür. Bunların dışında kahramanlarının geçim kaygıları yok gibidir. Mehmed Rauf, Serveti Fünûn edebî topluluğu içinde dili en sade olan yazardır. Zira diğerlerine nazaran üslûpçuluğu pek başaramamıştır. Bu fark, birbirini imlâdan üslûba kadar kontrol eden Serveti Fünûn edebî topluluğunun dağılışından sonra daha da belirginleşir.

Eserleri. Mehmed Rauf'un hepsi de İstanbul'da yayımlanan çeşitli eserleri vardır: Roman. Eylül (1899), Ferdâ-yı Garâm (1913), Genç Kız Kalbi (1914), Karanfil ve Yasemin (1924), Böğürtlen (1926), Define (1927), Son Yıldız (1927), Cerîha (1927), Kan Damlası (1928), Halâs (1929). Hikâye. İhtizâr (1909), Âşıkane (1909), Son Emel (1913), Hanımlar Arasında (1914), Bir Aşkın Tarihi (1915), Üç Hikâye (1919), İlk Temas İlk Zevk (1922), Aşk Kadını (1923), Eski Aşk Geceleri (1927). Mensur şiir. Siyah İnciler (1901). Oyun. Ferdi ve Şürekâsı (1909, Halit Ziya'nın aynı adlı romanından uyarlama), Pençe (1909), Cidal (1911), Sansar (1920). Bunlardan başka dergi ve gazetelerde kalan hâtıra tarzındaki bir kısım yazıları Edebî Hatıralar (haz. Mehmet Törenek, İstanbul 1997) ve Mehmed Rauf'un Anıları (haz. Rahim Tarım, İstanbul 2001) adıyla yayımlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Hüseyin Cahid [Yalçın], Kavgalarım, İstanbul 1326, tür.yer.; a.mlf., Edebî Hatıralar, İstanbul 1935, s. 61-65, 152-153; Nevsâl-i Millî 1330, İstanbul 1332, s. 225-226; Halid Ziya Uşaklıgil, Kırk Yıl, İstanbul 1936, I-V, tür.yer.; a.mlf., Sanata Dâir, İstanbul 1955, III, 281-289; L. Sami Akalın, Mehmet Rauf, İstanbul 1953; Özdemir Nutku, Darülbedayi'in Elli Yılı, Ankara 1969; Yakup Kadri Karaosmanoğlu, Gençlik ve Edebiyat Hatıraları,

Ankara 1969, s. 13-25; Erdoğan Coşkun, Mehmet Rauf, İstanbul 1976; Niyazi Akı, Türk Tiyatro Edebiyatı Tarihi I: Başlangıçtan Cumhuriyet Devrine Kadar, İstanbul 1989, s. 219, 222, 224, 230; Mustafa Özbalcı, Mehmed Rauf'un Romanlarında Şahıslar Kadrosu, İstanbul 1997; Rahim Tarım, Mehmed Rauf (Hayatı, Sanatı, Eserleri), Ankara 1998; a.mlf., Mehmet Rauf'un Hayatı ve Hikâyeleri Üzerine Bir Araştırma, Ankara 2000; Mehmet Törenek, Roman ve Hikâyeleriyle Mehmet Rauf, İstanbul 1999; Zeynep Kerman, "Mehmed Rauf", TDEA, VI, 214-216; Metin And, "Tanzimat ve Meşrutiyet'te Tiyatro Yazarlığı", TCTA, VI, 1625.

Rahim Tarım

MEHMED REFÎ, Kâtibzâde

(bk. KÂTİBZÂDE MEHMED REFÎ).

MEHMED REFİK EFENDİ

(1814-1871)

Osmanlı şeyhülislâmı.

Bosna'da Rogatica'da (Çelebipazarı) doğdu. Haciabdiç ailesine mensup olup babası Ali Efendi'dir. İlk öğrenimini tamamladıktan sonra Saraybosna'ya gidip akrabası Mustafa Efendi Gloce'nin himayesine girdi. Travnik (Bosna-Hersek) kadı nâibliğine tayin edilen Mustafa Efendi ile birlikte oraya gitti (1825) ve tahsilini orada sürdürdü. Ardından Saraybosna'ya dönerek Kurşumliya (Kurşunluca) Medresesi'ne (Gazi Hüsrev Bey Medresesi) girdi. Buradaki öğrenimi 1832 yılına kadar devam etti. Aynı yıl Bosna kadılığı görevinde bulunan Ispartalı Hüseyin Efendi onu Saraybosna Mahkemesi kâtipliğine getirdi ve kadılık görevini tamamladıktan sonra 1833'te beraberinde İstanbul'a götürdü. Hüseyin Efendi'nin desteğiyle tahsilini sürdüren Mehmed Refik Efendi, Aksakallı Müzellef Ahmed Efendi'den icâzet aldı. 1837'de aynı zamanda kayınpederi olan Hüseyin Efendi'nin Şam kadılığına tayini üzerine onunla birlikte Şam'a gitti. Burada Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin görüşleri çerçevesinde tasavvufa meyletti. 1838'de kayınpederi Şam'da vefat edince ailesiyle beraber İstanbul'a döndü. 1840'ta bir süre fahrî olarak Evkaf Teftişi Kalemi'nde, ardından meşihata bağlı fetvahânede çalıştı. Bir yıl sonra İstanbul'daki Eyüp Mahkeme-i Şer'iyyesi'ne kadı olarak tayin edildi ve bu görevde üç yıl kaldı. 1844'te Varna (Bulgaristan) kadılığına getirildi, burada bir yıllık görevini tamamlayarak İstanbul'a döndü. 1845'te meşihata bağlı yüksek fetva makamında kalem kâtipliğine, aynı yılın ramazan ayında Meşrebzâde Mehmed Ârif Efendi'nin ayrılmasıyla boşalan fetva emini makamına bizzat Şeyhülislâm Mekkîzâde Mehmed Âsım Efendi tarafından tayin edildi. Genç sayılabilecek bir yaşta böyle yüksek bir makama tayini itirazla karşılandıysa da bunlardan bir sonuç çıkmadı. 1847'de Bosna mollası unvanını, bir yıl sonra İzmir pâyesi, 1849'da Edirne pâyesi, bir yıl sonra Haremeyn-i muhteremeyn pâyesi ve 1854'te de İstanbul pâyesini aldı. İki yıl sonra fetva emini görevinden ayrılıp Evkāf-ı Hümâyun müfettişliğine getirildi. 1857'de Anadolu ve Rumeli kazaskerliği müsteşarı oldu. Bir yıl

sonra yeniden fetva emini makamına getirilip aynı yılın ramazan ayında Anadolu kazaskerliği görevine tayin edildi. 1865'te Meclisi İntihâb-ı Hükkâmü'ş-şer' başkanı oldu ve Meclisi Ahkâm-ı Adliyye üyeliğine getirildi. Aynı yıl kendisine Rumeli pâyesi verildi ve hacca gitti.

Mehmed Refik Efendi 27 Rebîülevvel 1283'te (9 Ağustos 1866) şeyhülislâm oldu. Bu makamda bir yıl dokuz ay dokuz gün kaldı ve 30 Nisan 1868'de azledildi. Bu arada Meclisi Âlî üyeliği yaptı. 19 Nisan 1871'de vefat etti. Sicill-i Osmânî'de ölüm tarihi yanlış olarak 4 Safer 1288 (24 Nisan 1871) olarak zikredilir (II, 415). Kabri Fâtih Camii'nde Fâtih Sultan Mehmed'in türbesi civarındadır. Doğum yeri

olan Rogatica'da bir cami ve bir sıbyan mektebi yaptırmıştır. Halk arasında "Şehislâmiyye" adıyla da tanınan cami ve yanındaki sıbyan mektebine vakıflar tahsis etmiştir. Bu cami II. Dünya Savaşı esnasında tahrip edildiğinden günümüze kadar ulaşmamıştır.

Dönemin kaynaklarında ilmî şahsiyeti övülen Mehmed Refik Efendi devlet tarafından Murassa' Osmânî ve birinci derece Mecîdî nişanları ile ödüllendirilmiştir. İlgi alanı fıkıh olmakla birlikte bu konuda önemli bir eser yazmamıştır. Yalnız Şeyhülislâm Seyyid Feyzullah Efendi'nin Fetâvâ-yı Feyziyye adlı Türkçe eserindeki fetvaların mesnetlerini fıkıh kitaplarından yaptığı nakillerle gösterdiği Nukūlü'l-Fetâva'l-Feyziyye adlı bir çalışması vardır. Söz konusu eser Feyzullah Efendi'nin kitabıyla birlikte Fetâvâ-yı Feyziyye maa'n-nukūl adıyla neşredilmiştir (İstanbul 1266).

BİBLİYOGRAFYA

Muvakkit, Târîh-i Bosna, Sarajevo Orijentalni Institut, nr. 3459, IV, 74; Salnâme-i Devleti Aliyye-i Osmâniyye (1294), def'a 32, s. 83; Sicill-i Osmânî, II, 415; İlmiyye Salnâmesi, s. 596-599; Mehmed Handzić, Knjizevni Rad Bosansko-Hercegovačkih Muslimana, Sarajevo 1934, s. 18-19; a.mlf., Pogled na Sudstvo u Bosni i Hercegovini za Vrijeme Turske Vlasti, Sarajevo 1941, s. 2, 14, 15; Alija Bejtić, Rogatica-Monografija,

Rogatica 1966, s. 38, 41, 42; Danişmend, Kronoloji2, V, 155; Hazim Šabanović, Knjizevnost Muslimana BiH na Orijentalnim Jezicima, Sarajevo 1973, s. 582-583; Fehim Nametak, Fadilpaša Serifovic Pjesnik i Epigrafičar Bosne, Sarajevo 1980, s. 222-224; a.mlf., Pregled Knjizevnog Stvaranja Bosansko-Hercegovačkih Muslimana na Turskom Jeziku, Sarajevo 1989, s. 241-242; Mustafa Ćeman, Bibliografija Bošnjačke Knjizevnosti, Zagreb 1994, s. 61, 514, 542, 572; Hamdija Kreševljaković, “Rogatica”, Novi Behar, III/21, Sarajevo 1930, s. 326-328; Kasim Dobrača, “Mehmed Refik-Efendi Hadžiabdić Šejhul-Islam”, Anali GHB, V-VI (1978), s. 99-115.

Muhammed Aruçi

MEHMED REŞAD

(bk. MEHMED V).

MEHMED REŞAD TÜRBESİ

İstanbul Eyüp’te XX. yüzyılın başlarında inşa edilen türbe.

Sultan V. Mehmed 3 Temmuz 1918 tarihinde vefat ettiğinde kendi isteği doğrultusunda Eyüp’te Haliç kıyısında Mimar Kemâleddin’e yaptırdığı türbesine defnedilmiştir. Bazı kaynaklarda türbenin 1912’de tamamlandığı belirtilmekte, içteki bir yazının altında ise 1332 (1914) tarihi yer almaktadır (Önkal, s. 284). İstanbul’da inşa edilmiş son hânedan türbesi olan yapı sur dışında yer alan tek sultan türbesi olmasıyla da içinde bulunduğu gruptan ayrılır. Hemen yanıbaşına yine sultanın isteğiyle yaptırılmış olan ilkokul, mezar yapıları ile bir arada düşünülen mektep, medrese gibi eğitim kurumlarının yerini almış gibi görünmektedir. Öte yandan türbenin bulunduğu yer ve yanındaki ilkokulun, sultanın ebedî uykusunu su ve çocuk sesleri arasında uyuma arzusunun bir sonucu olduğu rivayet edilmektedir. Batı eğitimi modellerine göre şekillenen, başarıyla çözümlenmiş bir plana sahip ilkokulun kuzeyine bitiştirilen mescid din eğitiminin ilk öğretimde hâlâ etkin rol oynadığına işaret etmektedir. Millî mimarlık üslûbunun özelliklerini yansıtan tasarımı ile yapı Eyüp’ün silüetine başarıyla uydurulmuştur. Türbenin Ömer Vasfi Efendi’nin elinden çıkan kitâbesi, Cumhuriyet’e intikal eden tesis ve yapıların üzerinde bulunan Osmanlı hânedanını temsil eden kitâbe, tuğra vb. unsurların kaldırılmasına yönelik kanun maddesi neticesinde kazınarak tahrip edilmiştir.

Mehmed Reşad Türbesi, Osmanlı hânedanının himaye ettiği mimarinin son dönemine damgasını vuran Osmanlı neoklasik üslûbunun mezar yapılarındaki en önemli temsilcisidir. Bu akımın önde gelen isimlerinden biri olan Mimar Kemâleddin’in bu yapısı esasen sekizgen planlı olmakla birlikte girişin iki yanına yerleştirilen, tromplarla örtülü üçgen planlı hücrelerle taban planında bozuk altıgene dönüşür. Üst katta görülen sekizgen plan kubbe ile örtülü ana mekânın kurgusunu yansıtır. Düzgün bir işçilik gösteren küfeki taşından inşa edilmiş yapı, ön cephesine yerleştirilen on basamaklı merdivenle ulaşılan bir kaide üzerinde yükselmektedir. Bu kaide, yapının çevresinde Kanûnî Sultan Süleyman Türbesi’nin çevresindeki revakın örtüsüz benzeri olan bir podyum oluşturmaktadır.

Türbenin alt katı iri silmelerle çerçevelenmiş, birer atkı ile ikiye bölünmüş, ancak alınlıkları dolgusuz bırakılmış sivri kemerli büyük boyutlu pencereleriyle masif bir görüntü sergilerken köşeleri sütunçelerle yumuşatılan üst katta ikili pencere grupları ile daha hareketli bir tasarım göze çarpar. Rûmî istifleriyle bezeli pencere alınlıkları ve alemlerle taçlandırılan sütunların başlıklarını da oluşturan mukarnaslı saçak frizi ve taç oluşturan tepelikli kuşak dış yüzeyde taş işçiliğinden örnekler sergiler. Doğrudan duvarlara oturan hafifçe sivriltilmiş kubbe kurşun kaplı olup tepesinde bir alem bulunmaktadır.

Yapıda dikkat çeken giriş cephesi bir çıkma yapan anıtsal taçkapıyla değerlendirilmiştir. Yayvan kemerli giriş açıklığı iki sütunun taşıdığı sivri kemerli bir niş içine alınmıştır. Klasik üslûbun özelliklerini taşıyan kapının üst kısmındaki dikdörtgen panoya Hattat Ömer Vasfi Efendi'nin besmelesi hakkedilmiştir. Panonun alt kısmında hattat ketebesiyle birlikte türbenin inşa tarihine işaret eden 1332 (1914) tarihi okunur. Kapı nişinin kemer aynasında da müsennâ olarak Sâd sûresinin 50. âyeti yazılmıştır.

Türbenin içi, üst sıra pencerelerin altına kadar ulaşan çini kaplamalarla klasik Osmanlı tarzını hatırlatır. Çiniler yapı için özel olarak tasarlanmış olup desenleri, Osmanlı neoklasik üslûbunun ilham aldığı XVI. yüzyıl örneklerinin kopyalarıdır. Bu dönemin tanınmış sanatçılarından Kütahyalı Hâfız Mehmed Emin Efendi'nin atölyesinde üretildiği tahmin edilen, değişik desen ve boyutlara sahip çini panoların üstünde besmele ile birlikte Fecr sûresini içeren lâcivert zemin üzerine

beyaz renkli sülüs hatla yazılmış âyet kuşağı dolanır. Ayrıca kapı ve pencere açıklıklarının iç yüzeylerinde, kullanılan çini süslemelerin oluşturduğu boşluklar kalem işi süslemelerle değerlendirilmiştir. Kubbe içinde altın yaldızlı zemin üzerine kırmızı, yeşil, beyaz ve mavi gibi parlak renklerle uygulanan rûmî motifi kalem işi süslemeler türbedeki bu dekorasyonun en çarpıcı kısmını oluşturmaktadır. Üst pencerelerin, vazodan çıkan lâle buketlerini yansıtan çok renkli vitray süslemeli alçı içlikleri ise son derece başarılı örneklerdir. Sultan Reşad'ın sandukasını çeviren pirinç şebeke de döneminin önemli örneklerinden olup üst kısmında esmâ-i hüsnâdan "yâ latîf" ve "yâ hâfız" ibareleri yer almaktadır. Türbede Sultan Mehmed Reşad ile birlikte başkadını Kâmures Kadın (ö. 1921) ve oğlu Necmeddin Efendi

(ö. 1913) medfundur.

BİBLİYOGRAFYA

Recep Akakuş, Eyyüb Sultan ve Mukaddes Emanetler, İstanbul 1973, s. 234-237; Gönül Öney, Türk Çini Sanatı, İstanbul 1976, s. 105; Yavuz Yıldırım, Mimar Kemalettin ve Birinci Ulusal Mimarlık Dönemi, Ankara 1981, s. 136-141; Oktay Aslanapa, Osmanlı Devri Mimârisi, İstanbul 1986, s. 472; Tahsin Ömer Tahaoğlu, İstanbul'da Osmanlı Türbelerinin Tipolojisi (doktora tezi, 1988), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Yıldız Demiriz, Eyüp'te Türbeler, Ankara 1989, s. 75-77; a.mlf., "Mehmed V Türbesi", DBİst.A, V, 349; Hakkı Önkal, Osmanlı Hanedan Türbeleri, Ankara 1992, s. 282-284; Mehmet Nermi Haskan, Eyüp Tarihi, İstanbul 1993, I, 260-262.

İsmail Orman

MEHMED RİFAT, Manastırlı

(1851-1907)

Osmanlı devlet adamı, oyun yazarı ve dilci.

Manastır'da doğdu. Atina muhacirlerinden alay kâtibi Râşid Efendi'nin oğludur. Mektebi Harbiyye'den kurmay yüzbaşı olarak mezun oldu (1872) ve aynı mektebe öğretmen olarak tayin edildi, bir süre sonra da kolağalığına terfi etti. Harbiye'den sınıf arkadaşı olan Hasan Bedreddin Bey'le (Paşa) beraber gösterdikleri gayret ve yararlıklarla Mekâtib-i Askeriyye Nâzırı Süleyman Paşa'nın sevgisini kazandılar. Süleyman Paşa, Sultan Abdülaziz'in hal'edileceği gece Dolmabahçe Sarayı'nı kuşatmakla görevli Mektebi Harbiyye öğrencilerinden oluşan taburun başına bunları getirdi. Binbaşılığa yükselen Mehmed Rifat katıldığı 1877-1878 Osmanlı Rus Savaşı'nda esir düştü. Barıştan sonra Eylül 1878'de İstanbul'a döndü. Sultan Abdülaziz'in hal'ine katılanlardan olduğu için II. Abdülhamid İstanbul'da bulunmasını uygun görmedi. Rütbesi kaymakamlığa yükseltilip Şam fırkasına tayin edildi. Bir daha İstanbul'a dönemedi ve son görev yeri olan Halep'te vefat etti.

Mehmed Rifat'ın edebiyat ve yayın hayatına atılmasında Nâmık Kemal'in etkisi olmuş, İbret gazetesinde "Bir Asker" takma adıyla ve kendi ismiyle yazılar yazmıştır. Mektebi Harbiyye'deki hocalığı sırasında askerî bilgilerin geliştirilmesi yanında millî duyguların güçlenmesine de katkıda bulunan Çanta dergisini çıkarmış (1290-1291), bundan dolayı kendisinden bir ara "Çanta müellifi" olarak da söz edilmiştir. Nâmık Kemal'in uyandırdığı edebiyat aşkıyla kendi başına ve Hasan Bedreddin'le birlikte tiyatro eserleri kaleme almış, çeviriler yapmıştır. 1873-1879 yılları arasında yayımlanan bu eserleriyle kuruluş aşamasındaki Türk tiyatro edebiyatına önemli katkılar sağlamıştır.

Eserleri. Tiyatro. 1. Görenek (İstanbul 1290). Nâmık Kemal'in İbret gazetesinde aynı isimle yayımlanan makalesinden (nr. 119, 7 Mart 1289 / 19 Mart 1873) yararlanarak "ahlâkımız dahilinde bir şey yazmak"

düşüncesiyle kaleme alınmıştır. Göreneklerin fert ve toplum üzerinde bir baskı oluşturduğu tezinin işlenmek istendiği bu dramda konu kadınların giyim kuşamdaki yersiz harcamalarıyla sınırlı kalır. Yazar, piyesini çok iyi bulmamakla beraber Battal Gazi gibi eski hikâyeleri okumak, orta oyunu seyretmek veya terbiye dışı sözler işitmekten daha faydalı olduğunu söyler. 2. Ya Gazi ya Şehid (İstanbul 1291). Romantik dram türündeki eser Nâmık Kemal'in Vatan yahut Silistre'sinin etkisinde yazılmıştır. Vatan sevgisini aşılama ve askerliği sevdirme amacı taşıyan eserde vatan hizmetinden sonra bir kahraman olarak geri dönmenin gururu anlatılmaktadır. Nâmık Kemal bir mektubunda Görenek'le beraber bu eser üzerinde de durmuştur (Nâmık Kemâl'in Husûsî Mektupları, I, 316-319). 3. Hükm-i Dil (İstanbul 1291). Ahmed Midhat Efendi'nin Letâif-i Rivâyât serisinde yayımlanan (İstanbul 1287) Gönül adlı hikâyesinden oyunlaştırılmıştır. Eserde genç bir bahçıvanla konaklarında çalıştığı zengin kız arasındaki aşk ele alınır. Kızın babası evlenmelerine izin vermeyince gençler özgürlükler ülkesi olarak bilinen Amerika'ya doğru yola çıkarlar. Olay Fransa ve İspanya'da geçmektedir. Hükm-i Dil, bazı araştırmacılar tarafından Ahmed Midhat Efendi'ye ait gösterilmişse de (Akı, XIX. Yüzyıl Türk Tiyatrosu Tarihi, s. 107, 148; And, s. 392-393; Enginün, s. 27, 177-207) imzasız olarak yayımlanan eserin başında yer alan "M. R." rumuzlu mektup bunun Mehmed Rifat'a ait olduğunu ortaya koymaktadır (ayrıca bk. İbnülemin, s. 1480; Özege, II, 615). 4. Pakdâmen (İstanbul 1291). Geneviève de Barabant efsanesinden Recâizâde Mahmud Ekrem'in uyarladığı, namus ve sadakat konusu etrafında şekillenen Afîfe Anjelik (ts.) piyesi örnek alınarak yazılmış olup şahıs isimleri dışında Recâizâde'nin eserine benzemektedir. 5. Hüsrev ü Şîrîn (ts.).

Mehmed Rifat'ın bunların yanında Hasan Bedreddin'le birlikte yazdığı veya çevirdiği oyunlar "Temâşâ Külliyatı" adı altında iki cilt halinde yayımlanmıştır. I. cilt: Hud'a ve Aşk (İstanbul 1292, cüz 1, s. 1-92; Schiller'den çeviri); Delîle yahut Kanlı İntikam (İstanbul 1292, cüz 2, s. 94-146); Kleopatra (İstanbul 1292, cüz 3, s. 148-210; Emil de Girardin'den çeviri); Ebü'l-alâ yahut Mürüvvet (İstanbul 1292, cüz 4, s. 212-288; Beş perdelik tarihî dramın oyunun özellikle ikinci ve üçüncü perdeleri zehir olayı ve mezarlık sahneleriyle açık bir şekilde Hamlet etkisi taşır); Antoni yahut İkmâl-i Nâmus (İstanbul 1292, cüz 5, s. 289-354; Alexandre Dumas Père'den çeviri); Ebü'l-fedâ (İstanbul 1292, cüz 6, s. 356-393); Nedâmet

(İstanbul 1292, cüz 7, s. 396-420; Türk edebiyatında karakter komedisi türündeki ilk eser olup cimriliği yüzünden çirkin hizmetçisiyle evlenmek durumunda kalan bir tefeciyi anlatır; uyarlama eserlerdendir); Lâleruh (İstanbul 1292, cüz 8, s. 422-460; M. Carré - H. Lucas'dan çeviri). II. cilt: Kölemenler (İstanbul 1292, cüz 1, s. 1-74; Doğu masalları kaynağına bağlanabilecek melodramlardan olup Kölemen beylerinin rekabeti üzerine kurulmuştur; sert bir siyasî mücadelenin yanında Süedâ-Dâver aşkı konuyu yumuşatan duygusal bir çizgi oluşturur); Otello (İstanbul 1293, cüz 3, s. 122-174; William Shakespeare'den çeviri); Fakîre yahut Mükâfât-ı İffet (İstanbul 1293, cüz 4, s. 176-226); Karı İntikamı ([İstanbul 1293, cüz 5, s. 228-252]; Sadaine'den çeviri, Emin Eşref'le birlikte); Vicdan (İstanbul 1296, cüz 6, s. 254-348; Alexandre Dumas Père'in La conscience adlı eserinden çeviri); Ahmed Yetim yahut Netîce-i Sadâkat (İstanbul 1296, cüz 7,

s. 350-383). Mehmed Rifat'ın tiyatro eserleri genellikle Gedik Paşa Tiyatrosu'nda sahneye konmuştur.

Dil ve Belâgat. 1. Usûl-i Bedâyi' (İstanbul 1302). 2. Külliyyât-ı Kavâid-i Osmâniyye (İstanbul 1303). Türk gramer çalışmalarının izlediği seyir içinde önemli bir yer tutan eserde klasik ve modern dil anlayışlarının etkileri bir arada görülür. Kitapta daha önceki gramer çalışmalarında Türkçe'nin yapısının Arap diline göre ele alınması eleştirilmiş, Osmanlı dilinin Arapça, Farsça ve Türkçe unsurlardan meydana gelmekle beraber esas yapının Türkçe olduğuna dikkat çekilmiştir. Bu çalışmada Türkçe'ye geçmiş Arapça ve Farsça unsurlar da incelenmiştir. Müellif Osmanlı dilinin gramerini İstanbul Türkçesi'ne dayandırdığını belirtmektedir. 3. Mükemmel Osmanlı Sarfı (İstanbul 1307). 4. Mufassal Nahv-i Osmânî (İstanbul 1308). 5. Kavâid-i İlm-i İnşâ (İstanbul 1308). 6. Mecâmiu'l-edeb (İstanbul 1308). Yazarın, devrin belâgat kitapları arasında klasik belâgatı bütün yönleriyle derli toplu bir şekilde ele alan ve haklı bir şöhret kazanmış olan üç ciltlik eseridir. Kitap sırasıyla "Usûl-i Fesâhat", "İlm-i Meânî", "İlm-i Beyân", "İlm-i Bedî'", "İlm-i Arûz", "Fenn-i Kāfiye", "Aksâm-ı Şiir", "Ahvâl-i Tahrîr", "Usûl-i Kitâbet ve Hitâbet", "Usûl-i Tenkīd" başlıklarını taşıyan on bölümden meydana gelmektedir. Mukaddimede belirtildiğine göre eserin hazırlanmasında Arapça, Farsça ve Türkçe belli başlı belâgat kitaplarıyla "muteber divanlar ve makbul münşeatlar"dan faydalanılmıştır. Müellif,

klasik bir belâgat kitabı hazırlamasının sebebini Nâmık Kemal'in "Lisan" makalesinden aldığı, Osmanlı Türkçesi'nin "üç iklîm-i cesîmin mahsûl-i tabîatı olduğu" fikrine dayandırarak belâgatının da Arap ve Fars belâgatlarına bağlı olması gerektiği şeklinde açıklamaktadır. Yazarın belâgat konularını işlerken lüzum gördükçe Arapça ve Farsça manzum örnekler vermesi, eserinin III. cildinde "Ahvâl-i Tahrîr", "Usûl-i Kitâbet ve Hitâbet", "Usûl-i Tenkīd" başlıkları altında daha çok inşâ kitaplarının konusu olan bahisleri ele alması kitabın dikkat çeken özellikleridir. "Aksâm-ı Şiir" bölümünde ise birer cümleyle tanıttığı manzum nevilerine dair örnekleri bir antoloji sayılacak kadar geniş tutmuş, bu anlayışla Hâkānî'nin Hilye'sinin hemen hemen tamamına yer vermiştir. 7. Hâce-i Lisân-ı Osmânî (İstanbul 1311). Dinî eserler. Manzum İlm-i Hâl (Selânik 1305); Mir'âtü'l-İslâm (İstanbul 1305); Tuhfetü'l-İslâm (İstanbul 1308; manzum); Cevâhir-i Cihâryâr ve Emsâl-i Kibâr (Halep 1327; "Hazîne-i Hikemiyyât" adlı dizinin ilk kitabı olarak ölümünden sonra kızı tarafından yayımlanmıştır). Ders kitapları. Mecelle-i Hendese (I. cilt Hendese-i Hattiyye, İstanbul 1292; II. cilt Hendese-i Musattaha, İstanbul 1296; IV. cilt Münhaniyyât-ı Müsta'mele, İstanbul 1292); Delâil-i Askeriyye (İstanbul 1297; çeviri, Şakir Paşa ile birlikte); Süllem-i Rif'at (İstanbul 1298); Kavâid-i Esâsiyye-i Harbiyye (İstanbul 1298); Tedbîr-i Menzil'den Hâne Bahsi (İstanbul 1303); Menâkıb-ı Tabîiyyât (İstanbul 1304-1305; çeviri: birinci kitap Beyt-i Medenî, ikinci kitap Bahçe); Taksîm-i Arâzî (İstanbul, ts.).

Mehmed Rifat ayrıca Hikâyât-ı Müntehabe adıyla yirmi beş yıl içinde on beş kadar baskısı yapılan bir antoloji hazırlamıştır (İstanbul 1290). Tuhfetü'l-İslâm ve Cevâhir-i Cihâryâr'ın sonunda basılmamış on beş kadar eserinin ismi verilen müellifin yayımlanmamış bir de divançesi bulunmaktadır (İbnülemin, s. 1483). Kāmûsü'l-bedâyi' adını verdiği ansiklopedik bir çalışması Nisan 1895 - Temmuz 1897 tarihleri arasında Musavver Ma'lûmât dergisinde tefrika edilmişse de "barut" kelimesine kadar gelebilmiştir (Levend, s. 252-253).

BİBLİYOGRAFYA

Osmanlı Müellifleri, II, 211-212; Süleyman Nazif, İki Dost, İstanbul 1343/1925, s. 72-75; İbnülemin, Son Asır Türk Şairleri, s. 1479-1483; Agâh Sırrı Levend, Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Evreleri, Ankara 1960, s. 215, 252-253; Niyazi Akı, XIX. Yüzyıl Türk Tiyatrosu Tarihi, Erzurum 1963, s. 45, 47, 80, 86, 95, 107, 128, 141-142, 145-148, 151-152, 154-155, 159, 167; a.mlf., Türk Tiyatro Edebiyatı Tarihi I, İstanbul 1989, s. 81, 85, 131-132, 137, 147-148, 152, 161, 169, 170-171, 174, 191-192, 198; Nâmık Kemâl'in Husûsî Mektupları (haz. Fevziye Abdullah Tansel), Ankara 1967-69, I, 314-319; II, 35-39; Özege, Katalog, II, 615, tür.yer.; Namık Kemal'in Mektubları (haz. Ömer Faruk Akün), İstanbul 1972, s. 461-462; Metin And, Tanzimat ve İstibdat Döneminde Türk Tiyatrosu: 1839-1908, Ankara 1972, s. 261, 277, 290, 392-393; Kâzım Yetiş, Talîm-i Edebiyat'ın Retorik ve Edebiyat Nazariyâtı Sahasında Getirdiği Yenilikler, Ankara 1996, s. 520-526; İnci Enginün, Ahmet Midhat Efendi: Bütün Oyunları, İstanbul 1998, s. 22, 27, 177-207; Fahir İz, "Manāstirli Meḥmed Rifʿat", EI[2] (İng.), VI, 372-373; "Rifat Mehmed", TDEA, VII, 332-333; Mustafa Koç, "Mehmed Rıfat (Manastırlı)", Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi, İstanbul 1999, II, 178; Mehmet Rıfat (Manastırlı), Tanzimat'tan Bugüne Edebiyatçılar Ansiklopedisi, İstanbul 2001, II, 556.

Âlim Kahraman

MEHMED RÛŞEN EFENDİ

(1810-1891)

Mutasavvıf-şair, dinî eserler bestekârı.

İstanbul'da doğdu. Adı kaynaklarda Mehmed Rûşen Tevfikî şeklinde geçmektedir. Celvetiyye tarikatına intisap etmiş bir aileye mensuptur. Babası Üsküdar'daki Aziz Mahmud Hüdâyî Tekkesi şeyhlerinden Abdurrahman Nesîb Efendi, dedesi Şeyh Şehâbeddin Efendi, büyük dedesi Mudanyalı Şeyh Rûşen Efendi'dir. Büyük dedesi aynı tekkede şeyhlik yaptığından daha çok Büyük Rûşen Efendi olarak tanınmış, Mehmed Rûşen de İkinci Mehmed Rûşen ve Küçük Rûşen diye meşhur olmuştur.

Mehmed Rûşen Efendi, dönemin önemli âlim ve mutasavvıflarından oluşan bir çevrede bulunduğundan köklü bir eğitim alarak yetişti. Babasından tasavvuf terbiyesi aldıktan sonra Kastamonu'ya gidip erbaîn çıkardı, ardından babasının vefatı üzerine Aziz Mahmud Hüdâyî Tekkesi şeyhliğine getirildi (1842). Bu arada uzun süre Meclisi Meşâyih reisliğinde bulundu ve kırk dokuz yıl şeyhlik yaptı. Başta Sultan Abdülmecid olmak üzere zamanın padişahlarından ilgi gördü. Hankah ve türbe onun zamanında Sultan Abdülmecid tarafından yeniden yaptırıldı. Mehmed Rûşen 25 Kasım 1891'de vefat etti ve Aziz Mahmud Hüdâyî Tekkesi'nde şeyhlere mahsus türbeye defnedildi. Yerine kardeşi Mehmed Şehâbeddin Efendi postnişin oldu.

Dinî ilimlere de vâkıf olan Rûşen Efendi ayrıca hattatlığı, şairliği ve mûsikişinaslığı ile tanınmıştır. Mûsikide ilk bilgileri Bursalı Duhânî Şerif'ten almış, kendisi de

çok sayıda talebe yetiştirmiştir. Ahmed Celâleddin Dede ve Said Özok öğrencileri arasında tanınmış mûsikişinaslardandır. Kuvvetli bir mûsiki kulağına sahip olan ve yüzlerce eseri hâfızasında saklamakla tanınan Mehmed Rûşen Efendi, besteli mevlid ve mi'râciyyenin bütün bahirlerini ve aralarında çeşitli kâr ve kâr-ı nâtıkların bulunduğu bazı nâdir eserleri

ezbere bilirdi. Onun mâhur ve müstear makamlarındaki savtları başta olmak üzere çok sayıda bestesi olduğu bildirilmekteyse de bugüne ulaşan tek ilâhisi, “Derdimin dermânı sensin yüce sultânım meded” mısraıyla başlayan sabâ makamında ve düyek usulündeki “şevval ilâhisi”dir (Öztuna, II, 241). Kendi mecmuasında sabâ makamında üç, rast ve mâhur makamlarında birer olmak üzere beş ilâhisinin güftesini vermektedir (Sağman, s. 30-32).

Eserleri. Mehmed Rûşen Efendi’nin günümüze ulaşan tek eseri Mecmûa-i İlâhiyyât adlı güfte mecmuasıdır (Hacı Selim Ağa Ktp., Hüdâyî, nr. 1804). Kitapta yirmi yedi bestekârın dışında eserlerin çoğunun bestekârı zikredilmemiştir. Yirmi dokuz değişik makamda yetmiş üç şaire ait toplam 272 güftenin yer aldığı kitaptaki güftelerin kırk beşi durak, 130’u ilâhi, yetmiş dördü cumhur, on dördü meydan ilâhisi, üçü mersiye, dördü na‘t, elli üçü savt, ikisi şuğul, biri tevşih ve ikisi tesbih formlarında bestelenmiştir (bazı güftelerin aynı zamanda birden çok formda bestelendiği bildirilmektedir). Son dönem Türk din mûsikisi repertuvarına ışık tutan önemli bir kaynak olan Mecmûa-i İlâhiyyât üzerinde Sevgi Hatice Sağman bir yüksek lisans çalışması yapmıştır (bk. bibl.). Mehmed Rûşen Efendi’nin ayrıca Fezâil-i Ramazan, Fezâil-i Muharrem, Sülûk-i Celvetiyye adlı risâlelerinin bulunduğu kaynaklarda bildirilmektedir (meselâ bk. Osmanlı Müellifleri, I, 77).

BİBLİYOGRAFYA

Sicill-i Osmânî, II, 422; Osmanlı Müellifleri, I, 77; Hüseyin Vassâf, Sefîne, III, 27-28; Sadettin Nüzhet Ergun, Türk Musikisi Antolojisi, İstanbul 1943, II, 423-424, 441-442, 798; Zâkir Şükrü, Mecmûa-i Tekâyâ (Tayşi), s. 21, 73; Hasan Kâmil Yılmaz, Azîz Mahmûd Hüdâyî ve Celvetiyye Tarîkatı, İstanbul 1984, s. 268; Avni Erdemir, Anadolu Sahası Musikişinas Divan Şairleri, Ankara 1999, s. 382-384; Mehmet Nazmi Özalp, Türk Mûsikîsi Tarihi, İstanbul 2000, I, 606-607; Sevgi Hatice Sağman, Rûşen Efendi’nin XIX. Yüzyılda Yazılmış “Mecmûa-i İlâhiyyât” Adlı Güfte Mecmuası (yüksek lisans tezi, 2001), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 11-32; Mehmet Nermi Haskan, Yüzyıllar Boyunca Üsküdar, İstanbul 2001, I, 102-104; II,

544-545, 647; Hür Mahmut Yücer, Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (19. Yüzyıl), İstanbul 2003, s. 541-542; Öztuna, BTMA, II, 241.

Hasan Aksoy

MEHMED RÜŞDÜ PAŞA, Mütercim

(bk. MÜTERCİM RÜŞDÜ PAŞA).

MEHMED RÜŞDÜ PAŞA, Şirvânîzâde

(bk. ŞİRVÂNÎZÂDE MEHMED RÜŞDÜ PAŞA).

MEHMED SABRİ BEY

(1846-1914)

Hânende ve bestekâr.

İstanbul'da dünyaya geldi. Doğum tarihi için bazı eserlerde 1834 (Aksüt) ve 1836 (Şehsuvaroğlu) gibi farklı tarihlere rastlanmaktaysa da 1262 hicrî yılın karşılığı olan 1846'da doğmuş olmalıdır (İbnülemin, s. 249; Öztuna, II, 246). Tahsilini tamamladıktan sonra memuriyet hayatına başladı. Tophâne-i Âmire Muhasebe Kalemi mümeyyizliğine getirildi ve buradan emekliye ayrıldı. Uzun süre bu görevde bulunduğu için Tophaneli Sabri Bey olarak tanındı. Mûsikideki en önemli hocası Dellâlzâde İsmâil Efendi'dir. Enderun'da yetişen Mehmed Sabri Bey, Dellâlzâde'den dinî ve din dışı mûsiki meşketti; bu arada hıfzını tamamladı. Tophâne-i Âmire'de çalışırken bir taraftan da sarayda başmüezzinlik yapıyor, ayrıca saray mensuplarına mûsiki dersleri veriyordu. II. Abdülhamid'in kardeşi Şehzade Ahmed Kemâleddin Efendi ile dostluk kuran Mehmed Sabri Bey daha sonra şehzadenin sarayında başmüezzinlik görevinde bulundu.

Mevleviyye tarikatına intisap ederek Bahariye Mevlevîhânesi mutrip heyetinde yer alan Mehmed Sabri Bey mukabelelerde çoğunlukla naat okur, bazan da dua ederdi. Zamanın mûsikişinaslarından Zekâi Dede ve Bolâhenk Nûri Bey'le yakın arkadaşlık kurdu. İyi bir ûdî olup sesinin güzelliği ve nağmelerinin zenginliğiyle tanındı. Tanbûrî Cemil Bey'e bazı plaklarında gazelleriyle eşlik etmiştir. Uzun süre oturduğu Kadıköy'deki evinde cuma günleri yapılan mûsiki meşkine pek çok mûsikişinas iştirak ederdi. Yetiştirdiği talebeler arasında Neyzen Cemil, Kemençeci Kemal Niyazi (Seyhun), Kanûnî Ârif, Nuri Duyguer ve Münir Kökten özellikle zikredilmelidir. Mehmed Sabri Bey vefatında Mahmud Baba Mezarlığı'na defnedildi. Bir kızı ve üç oğlu olan Mehmed Sabri Bey'in büyük oğlu Hüseyin Fahri de dönemin hânendeleri arasında yer alır.

Mehmed Sabri Bey dinî ve din dışı eserler bestelemiştir. Öztuna onun bir marş, bir Mevlevî âyini ve beş şarkıdan müteşekkil yedi bestesinin listesini

vermişse de (bk. bibl.) Türkiye Radyo Televizyon Kurumu repertuvarında bunlardan ancak üç şarkısı yer almaktadır. Sözleri Nâmık Kemal'e ait, "Âmâlimiz, efkârımız ikbâl-i vatandır" mısraıyla başlayan bir marşı, sûzidil âyini ve diğer iki şarkısının notası hakkında kaynaklarda bilgi bulunmamaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

İbnülemin, Hoş Sadâ, s. 249-250; Etem Üngör, Türk Marşları, Ankara 1965, s. 59; Sadun Kemâlî Aksüt, Beşyüz Yıllık Türk Musikisi Antolojisi, İstanbul 1967, s. 122-124; TSM Sözlü Eserler, s. 98, 186, 359; Bedi N. Şehsuvaroğlu, "Musiki Dünyamız ve Fahri Can", MM, sy. 247 (1969), s. 12-13; Öztuna, BTMA, II, 246.

Hasan Aksoy

MEHMED SÂDEDDİN EFENDİ

(bk. SÂDEDDİN EFENDİ, Mehmed).

MEHMED SÂDIK EFENDİ

(ö. 1212/1797 [?])

Dinî eserler bestekârı.

İstanbul’da doğdu. Hayatı hakkında fazla bilgi yoktur; Beşiktaş semtinde oturduğu ve daha sonra Bursa’ya giderek uzun müddet orada yaşadığı bilinmektedir. Bu münasebetle Bursalı olarak tanınmış, âmâ olmasından dolayı daha da çok Âmâ Mehmed Sâdık Efendi diye anılmıştır. Sarayda Enderun’da vazife gördü ve Sultan III. Selim’in musâhibleri arasında yer aldı. Mevlevî tarikatına girmemesine rağmen bu tarikatın muhiblerinden oldu. Vefatıyla ilgili olarak Sadettin Nüzhet Ergun kesin bir tarih vermemekte, onun 1195-1205 (1780-1790) yılları arasında ölmüş olabileceğini belirtmektedir (Türk Musikisi Antolojisi, I, 165). Yılmaz Öztuna ise herhangi bir kaynak göstermeden 1212’de (1797) öldüğünü söylemektedir (BTMA, II, 247).

Mehmed Sâdık Efendi’nin çeşitli el yazması güfte mecmualarında ilâhi, tevşih, durak gibi dinî, ayrıca din dışı eserlerine rastlanmaktaysa da günümüze bestenigâr makamındaki Mevlevî âyini ile (Türk Musikisi Klasiklerinden Mevlevî Âyinleri, XIV, 700-713; Heper, s. 129-137) sabâ zemzeme makamında bestelediği, “Melekler hâzır olmuştur niçin tevhîde gelmezsin” mısraı ile başlayan cumhur ilâhisi ulaşmıştır (Şengel, II, 147-148). Bu eserler onun bestelerindeki müzikaliteyi ortaya koyan örneklerdir. Mevlevîler arasında bestenigâr-ı atîk adıyla anılan bu âyin, bestecilik tekniği açısından, baştan sona kadar aynı makamda bestelenmiş âyinler grubunda yer almaktadır.

Mehmed Sâdık Efendi’yi aynı dönemlerde yine Bursa’da yaşamış şair ve mûsikişinas Abdüssamedzâde Seyyid Mehmed Sâdık Efendi ile (vefatı Ravzatü’l-müflihûn’da 1205 [1790], Gülzâr-ı İrfân’da 1207 olarak geçmektedir, bk. bibl.) karıştırmamak gerekir.

BİBLİYOGRAFYA

Gazzîzâde Abdüllatif, Ravzatü'l-müflihûn, Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., Orhan Gazi, nr. 1041, vr. 124b; Mehmed Fahreddin, Gülzâr-ı İrfân, Âtıf Efendi Ktp., nr. 1923, vr. 349a; Türk Musiki Klasiklerinden Mevlevî Âyinleri (İstanbul Konservatuvarı neşriyatı), İstanbul 1937, XIV, 700-713; Sadettin Nüzhet Ergun, Türk Musikisi Antolojisi, İstanbul 1942, I, 164-166, 379-381; Sadettin Heper, Mevlevî Âyinleri, Konya 1974, s. 129-137, 515-516; Şengel, İlâhîler, II, 147-148; Kadir Atlansoy, Bursa Şairleri, Bursa 1998, s. 365, 371; İbrahim Benlioğlu, XVII ve XVIII. Yüzyıl Bursa'da Yetişen Mûsikîşinaslar (yüksek lisans tezi, 1998), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 49-50, 82-97; Şengül Sağman, Müstakimzâde'nin "Mecmûa-i İlâhiyyât" Adlı Güfte Mecmuası (yüksek lisans tezi, 2001), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 182, 554; Cem Murat Derya Dişçi, XIX. Yüzyılda Yazıldığı Tahmin Edilen Bir Yazmadaki Dinî Mûsikî Güfteleri (yüksek lisans tezi, 2001), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 18-19, 95, 160; Öztuna, BTMA, II, 247.

Hasan Aksoy

MEHMED SÂDIK PAŞA

(bk. SÂDIK MEHMED PAŞA).

MEHMED SÂDIK PAŞA

(1814-1882)

Tunus beyi.

Kardeşi Mehmed Paşa'nın 23 Eylül 1859 tarihinde vefat etmesi üzerine Hüseynî hânedanının on ikinci valisi olarak onun yerine geçti. Sultan Abdülmecid tarafından gönderilen Cemâziyelâhir 1276 (Ocak 1860) tarihli bir fermanla Tunus eyaleti valiliğinin kendisine verildiği ve aynı zamanda birinci dereceden Mecîdî nişanı tevcih edildiği bildiriliyordu. Beyliğinin ilk yılları daha önce girişilen anayasa metninin yazılması, altmış üyeden oluşan yüksek konseyin teşkili ve mahkemeler gibi yeni kurumların faaliyete başlamasıyla geçti. Mehmed Sâdık Bey, Tunus anayasasının (kānûnü'd-devle) bir taslak metnini 17 Eylül 1860 tarihinde önce Cezayir'de görüştüğü III. Napolyon'a, ardından değişik Avrupa devletlerine sundu. Bu anayasanın 29 Ocak 1861 tarihinde ilânıyla Tunus'un Osmanlı Devleti'ne olan bağımlılığının azalacağı, Avrupa devletlerinin bu eyalet üzerindeki tesirinin artacağı ve malî yönden kendilerine bağımlı hale geleceği bir dönem başlıyordu. Kısa zamanda olumsuz gelişmeler kendini gösterdi ve eyaletin dış borcu daha 1862 yılında 20 milyon franka ulaştı. Girişilen bu reformlarla Başvezir Mustafa Haznedâr gibi şahsiyetlere yabancı ülkelerden borç para alma imkânı verilmesini Hayreddin Paşa gibi eyaletin ileri gelenleri tasvip etmeyerek görevlerinden istifa ettiler.

Tunus eyaletinin dış borçlarının gittikçe artması üzerine kardeşi Mehmed Paşa zamanında konulan şahsî verginin (mecbâ) 1863 yılı Aralık ayından itibaren arttırılmasına karar verildi. Bunun üzerine 1864 başında önce ülkenin güneyinde, ardından batısında yaşayan yarı göçebe kabileler, aynı yılın yaz aylarında da kuzeydeki sahil ahalisi baş kaldırdı. Halkın ağır cezalara ve vergilere mâruz kalması Tunus'u yıkıma götürdü, kıtlığın başgöstermesiyle de eyalet açlıkla karşı karşıya kaldı. Askerler isyanı bastırmak üzere harekete geçerken Fransa, İngiltere ve İtalya gibi devletler kendi vatandaşlarının can güvenliğini bahane ederek gemilerini Tunus açıklarına demirlettiler. Bu gelişmeler yüzünden verginin arttırılmasından

vazgeçildi. Anayasanın uygulanması da askıya alındı.

Mehmed Sâdık Paşa'nın beylik yaptığı döneme damgasını vuran olay, aslen Sakız adalı bir Rum olup (Georges Kalkias Stravelakis) Tunus'a getirilen ve burada İslâmiyet'i kabul ederek idarî kademelerde hızla yükselen Başvezir Mustafa Haznedâr'ın kötü uygulamalarıdır. Mehmed Sâdık Paşa devlet işlerinde dirayetli bir kişiliğe sahip olmadığından eyaletin bütün işlerini Mustafa Haznedâr'a bırakmıştı. Meclisi Ekber'de ikinci derecede etkinliği bulunan eşrafın dışında nâzırların ve yüksek rütbeli görevlilerin tamamına yakın bir kısmı da yabancı asıllı idi. Ayrıca Mustafa Haznedâr eyaletin önemli görevlerine müslüman olmayanları tayin etmekteydi.

Anayasanın ilânı ve Avrupa devletlerinden borç para alınması gibi sebepler başta olmak üzere Osmanlı Devleti ile arasındaki münasebetlerde sıkıntılar yaşayan Mehmed Sâdık Paşa bunları düzeltmesi için Hayreddin Paşa'yı İstanbul'a gönderdi. Bâbıâli'de yapılan görüşmeler sonucunda Osmanlı-Tunus ilişkilerini düzenleyen "emr-i sâmî" hazırlandı. Bu arada 1867 yılının yaz aylarında eyalette kolera, kış aylarında ise tifüs salgını görüldü. Aynı yıl Mehmed Sâdık Paşa'nın kardeşi Âdil'in darbe girişimi yeni sıkıntılar doğurdu. Kötü idare ve aşırı borçlanma Fransa'ya Tunus'un işgali için beklediği fırsatı verdi. Borç faizlerinin bile ödenemez duruma gelmesi üzerine Fransa'nın zorlamasıyla 5 Temmuz 1969 tarihinde bir milletlerarası maliye komisyonu kuruldu ve başkanlığına Mehmed Sâdık Paşa'nın ısrarıyla Hayreddin Paşa getirildi. Komisyon başkanlığı yanında Hayreddin Paşa 1870 yılından itibaren idareci-vezir görevini de yürütmeye başladı. Mustafa Haznedâr, 21 Ekim 1873'te otuz yedi yıldır

sürdürdüğü başvezirlikten istifa etmek zorunda kaldı ve Hayreddin Paşa başvezirliğe getirildi. Mehmed Sâdık Paşa, başlangıçta yabancı devletlerin Hayreddin Paşa'ya yakın ilgi göstermesine bakarak eyaletin konumunun yeniden düzeleceğine inanıyordu. Ancak kendisine verdiği destek kısa sürdü. Dolayısıyla Hayreddin Paşa'nın giriştiği ıslahat arzu edilen sonucu vermedi. Hayrettin Paşa yönetim, maliye, hukuk, tarım gibi alanlarda gerçekleştirdiği ıslahatlar yanında eğitime yönelik faaliyetleri çerçevesinde 1875'te Mehmed Sâdık Paşa'nın adını verdiği Medresetü's-Sâdıkıyye'yi açtı. Geleneksel dinî eğitim yanında Batı tarzı eğitimin de verildiği bu modern okulda bağımsızlık mücadelesine öncülük eden birçok Tunuslu

devlet adamı ve aydın yetişti.

Tunus'taki Avrupalı konsolosların kendi vatandaşları için özel haklar elde etmeleri yeni sıkıntılar doğurdu. Mehmed Sâdık Paşa'nın etrafındakilerle onun yerine geçme ihtimali olan Mustafa b. İsmâil tarafından çıkarılan, Sultan Abdülaziz'in tahttan indirilmesi gibi Hayreddin Paşa'nın da Mehmed Sâdık Paşa'yı tahttan indireceği şeklindeki söylentiler giderek yayıldı. Mehmed Sâdık Paşa 21 Temmuz 1877 tarihinde Hayrettin Paşa'nın istifa etmesini sağladı. Hayreddin Paşa'yı önce Osmanlı, ardından Fransa taraftarı olmakla suçlayan Mehmed Sâdık Paşa, 1878 Ağustosunda artık iyice yaşlanmış olan Mehmed Haznedâr'ı, daha sonra da Mustafa b. İsmâil'i (Genç Mustafa Paşa) başvezir tayin etti. Yabancı devletlerin kendi vatandaşları için talep ettikleri imtiyazlar karşısında yönetim tekrar Mustafa Haznedâr zamanındaki sıkıntılı duruma düştü. Bundan faydalanmak isteyen Fransa, Nisan 1881'de Cezayir sınırındaki karışıklıkları bahane ederek Tunus'u işgal etmeye başladı. Mehmed Sâdık Paşa, 12 Mayıs 1881 tarihinde Fransa ile birçok hakkını kısıtlayan Bardo Antlaşması'nı imzalamak zorunda kaldı. Kendisinin uzun ve karışıklıklarla dolu iktidarını sarsan bu antlaşma ile Fransız işgalini ve ardından himayesini kabul etmiş oluyordu. Mehmed Sâdık Paşa bu olaylardan kısa bir süre sonra 27 Ekim 1882 tarihinde vefat etti, yerine kardeşi Seydi Ali Bey geçti.

BİBLİYOGRAFYA

BA, A.DVN.MHM, nr. 36/85; BA, Y.PRK.HR, nr. 5/60; BA, Y.PRK.UM, nr. 4/58; BA, Y.A.HUS, nr. 171/120; Khayreddin, Essai sur les réformes nécessaires aux états musulmans (haz. M. Morsy), Paris 1987, s. 29; J. M. Abun-Nasr, A History of the Maghrib in the Islamic Period, Cambridge 1987, s. 280-292; Atillâ Çetin, Tunuslu Hayreddin Paşa, Ankara 1988, s. 42-43, 55, 103-105, 110, 123; a.mlf., "Hayreddin Paşa, Tunuslu", DİA, XVII, 57-60; a.mlf., "Hüseynîler", a.e., XIX, 26-28; K. J. Perkins, Historical Dictionary of Tunisia, London 1989, s. 94-95; J. Ganiage, Histoire contemporaine du Maghreb de 1830 à nos jours, Paris 1994, s. 277-283, 294; Bekir Karlığa, Islahatçı Bir Düşünür Tunuslu Hayrettin Paşa ve

Tanzimat, İstanbul 1995, s. 19; Muhammed Salah Mzali - J. Pignon, Tunuslu Hayreddin Paşanın Hatıraları (trc. Belma Aksun), İstanbul 1997, s. 37, 39, 43-47; A. Abdesselem, “Muḥammad al-Ṣādıḳ Bey”, EI^2 (Fr.), VII, 453.

Ahmet Kavas

MEHMED SÂHİB EFENDİ

(bk. PÎRÎZÂDE MEHMED SÂHİB EFENDİ).

MEHMED SAİD DEDE

(ö. 1803 [?]-1853)

Mevlevî şeyhi, ney virtüozu ve bestekâr.

İstanbul'da dünyaya geldi. Doğum tarihi belli olmamakla beraber 1803 yılında doğduğu tahmin edilmektedir (Aksüt, Öztuna; bk. bibl.). Beşiktaş Mevlevîhânesi şeyhi Trablusşamlı Mahmud Dede Efendi'nin oğludur. Tahsiline burada başladı. Babasının 1819'da vefatı üzerine henüz yaşı küçük olduğundan mevlevîhânenin postnişinliğine Ermenek Mevlevîhânesi şeyhi Seyyid Ali Dede'nin oğlu Mehmed Kadri Dede getirildi. Mehmed Said, Mehmed Kadri Dede'nin gözetimi altında eğitimini tamamladı. Bu arada başladığı ney çalışmalarını devam ettirdi ve iyi bir neyzen olarak tanındı; uzun süre mevlevîhânenin neyzenbaşılığını yaptı. 11 Eylül 1851'de Mehmed Kadri Dede vefat edince mevlevîhâneye şeyh tayin edildi. Ancak şeyhliği kısa sürdü ve iki yıl sonra vefat etti. Mevlevîhânenin hazîresine defnedilen Mehmed Said Dede'nin naaşı bu mevlevîhânenin önce Maçka'ya, ardından Eyüp'te Bahariye'ye nakledilmesiyle Bahariye Mevlevîhânesi'ne getirildi ve buraya gömüldü. Yerine oğlu neyzen Yûsuf Paşa geçmek istediyse de Muzıka-i Hümâyun hocalarından olduğu için saraydaki görevinden ayrılmasının Sultan Abdülmecid tarafından uygun bulunmaması üzerine şeyhliğe Hasan Nazif Dede tayin edildi.

Mûsikiyle ilgili çalışmaları konusunda kaynaklarda bilgi olmamasına rağmen Mehmed Said Dede'nin döneminin en önemli birkaç ney virtüozundan biri olduğu belirtilmektedir. Ayrıca iyi bir ney hocası olan ve pek çok öğrenci yetiştiren Said Dede'nin talebeleri arasında üvey kardeşi Sâlih Dede, oğlu Yûsuf Paşa ve bestekâr Hacı Fâik Bey'in ağabeyi Üsküdarlı Sâlim Bey gibi ünlü neyzenler bulunmaktadır. Mehmed Said Dede'nin bestelediği eserlerden günümüze şevkefzâ, tarz-ı cedîd ve tarz-ı nevin makamında üç saz semâisi ulaşmıştır. Bunlar arasında özellikle şevkefzâ saz semâisi klasik üslûbun zarif bir şekilde işlendiği sanatkârane bir eserdir.

BİBLİYOGRAFYA

Hüseyin Vassâf, Sefîne, V, 179-180; İbnülemin, Son Asır Türk Şairleri, I, 484-485; a.mlf., Hoş Sadâ, s. 255, 259; Sadettin Nüzhet Ergun, Türk Musikisi Antolojisi, İstanbul 1943, II, 499, 500, 502; Sadun Kemâlî Aksüt, Beşyüz Yıllık Türk Musikisi Antolojisi, İstanbul 1967, s. 31; a.mlf., Türk Musikisinin 100 Bestekârı, İstanbul 1992, s. 135, 175, 176, 178; Zâkir Şükrü, Mecmûa-i Tekâyâ (Akbatu), s. 107; a.e. (Tayşi), s. 72; Kip, TSM Saz Eserleri, s. 68, 70; Hür Mahmut Yücer, Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (19. Yüzyıl), İstanbul 2003, s. 438-439; "Beşiktaş Mevlevîhânesi", İst.A, V, 2586; M. Baha Tanman, "Beşiktaş Mevlevîhânesi", DİA, V, 554; Öztuna, BTMA, II, 252-253, 257, 259, 503.

Hasan Aksoy

MEHMED SAİD EFENDİ, Halilefendizâde

(ö. 1168/1755)

Osmanlı şeyhülislâmı.

İstanbul'da doğdu. İki defa Anadolu kazaskerliği yapan Birgili Kara Halil Efendi'nin oğludur. Karahalilzâde diye de anılır. Medrese tahsilinin yanında babasının ilim meclisinde de bulunarak kendini yetiştirdi. Eğitimini tamamlamasının ardından 1118'den (1706) itibaren sırasıyla İbrâhim Paşa, Hoca Hayreddin, Dâvud Paşa, Sahn-ı Semân ve Süleymaniye medreselerinde müderrislik yaptı. 1133'te (1721) Yenişehir bab nâibliğine, iki yıl sonra aynı yerin mevleviyetine tayin edildi. 1141'de (1728-29) Bursa kadılığına getirildi, aynı yıl Mekke kadılığı pâyesine ulaştı. 1148'de (1735) tayin edildiği İstanbul kadılığındaki başarısı sebebiyle 1152'de (1739) yeniden getirildiği bu görevde dört yıl daha kaldı. 13 Zilkade 1152'de (11 Şubat 1740) Anadolu kazaskerliğiyle görevlendirildi; Rebîülâhir 1154'te (Haziran 1741) azledildi. Şevval 1159'da (Kasım 1746)

Rumeli kazaskerliği pâyesi aldı ve 28 Rebîülevvel 1161'de (28 Mart 1748) fiilen bu göreve tayin edildi. Her iki kazaskerlik müddeti on altışar ay sürmüştür.

I. Mahmud tarafından 27 veya 28 Şâban 1162'de (12 veya 13 Ağustos 1749) şeyhülislâmlığa getirilen Mehmed Said Efendi, aynı yıl Bahçekapı'da oturduğu evinde çıkan yangında bütün eşyasını ve kitaplarını kaybetti. 26 veya 27 Cemâziyelâhir 1163'te (2 veya 3 Haziran 1750) Selânik kadısı bulunan oğlu Abdürrahim Efendi ile birlikte şeyhülislâmlık makamından azledilerek oğluyla beraber Bursa'ya sürgün edildi. Şeyhülislâmlıktan azledilmesinin sebepleri olarak kaba ve haşin mizaçlı olması, diğer ulemâ ile geçinememesi, gerektiğinden fazla mülâzemet tevcihi ve bazı usulsüz muameleleri sayılmaktadır. Nitekim yerine geçen Seyyid Murtaza Efendi'nin nasbı esnasında çıkarılan hatt-ı hümâyunda müstahak

olmayanlara medrese ve mülâzemet verilmemesi ve işlerin ehil olan kişilere tevdi edilmesi istenmiştir.

Şeyhülislâmlık müddeti dokuz ay yirmi iki gün süren Mehmed Said Efendi azlinden sonra Bursa'ya yerleşip kendini ilme verdi ve eser telifiyle meşgul oldu. 28 Cemâziyelevvel 1168'de (12 Mart 1755) Bursa'da vefat etti. Mezarının Emîr Sultan Türbesi civarında bulunduğu nakledilirse de bir başka kayıtta Üftâde Camii Kabristanı'na defnedildiği belirtilir. Üzerine aldığı vazifeyi yerine getirme hususunda çok titiz davrandığı belirtilen Mehmed Said Efendi'nin âlim ve âdil bir kişi olduğu, ancak kabalığı ve haşinliği sebebiyle pek sevilmediği kaydedilmektedir. Yazıdaki mahareti sebebiyle ilim ve edebiyatta akranları arasında temayüz etmiştir. Mehmed Said Efendi'nin soyundan çok sayıda ilim adamı yetişmiştir.

Eserleri. 1. Tercüme-i Şerhu'l-uyûn fî Şerh-i Risâle-i İbn Zeydûn. İbn Zeydûn'un risâlesine İbn Nübâte el-Mısrî'nin yaptığı şerhin tercümesidir (İstanbul 1257). 2. Tercüme-i Sülvân-ı Mutâ'. İbn Zafer'in menkıbe ve hikâyelerden oluşan Sülvânü'l-muṭâʿ fî ʿudvâni'l-etbâʿ adlı eserinin Türkçe tercümesidir (İstanbul 1285). 3. Aynî Tarihi Tercümesi. Lâle Devri'nde Sadrazam Damad İbrâhim Paşa'nın gayretleriyle gerçekleştirilen tercüme faaliyetleri içinde önemli bir yer tutan Bedreddin el-Aynî'nin ʿİḳdü'l-cümân fî târîḫi ehli'z-zamân adlı umumi tarihini Türkçe'ye çeviren heyetin içinde yer alan Mehmed Said Efendi eserin 387-430 (997-1039) yılları olaylarını ihtiva eden dördüncü bölümünü tercüme etmiştir (Süleymaniye Ktp., Beşir Ağa, nr. 469). Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde kayıtlı bulunan (Revan Köşkü, nr. 1465) ve Halîl kıssasından Yahyâ b. Zekeriyyâ kıssasına kadar olan hadiseleri ihtiva eden bir nüshanın başında Mehmed Said'e ait olduğu kaydı varsa da muhtevasından ona ait olmadığı anlaşılmaktadır. Mehmed Said Efendi'nin bir tefsirinin bulunduğu kaydedilmekle beraber (İA, V/1, s. 160) kaynaklarda böyle bir bilgi yer almamaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Şeyhî, Vekāyiu’l-fuzalâ, IV, 514, 517, 518, 551, 585, 597, 660, 664, 668, 669; Mecmûa-i Fetâvâ, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet, nr. 576, vr. 70; Şem‘dânîzâde, Müri’t-tevârîh (Aktepe), I, 148, 154-155, 179; Devhatü’l-meşâyih, s. 97; Sicill-i Osmânî, III, 28-29; İlmiyye Salnâmesi, s. 525; Osmanlı Müellifleri, III, 70; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, IV/1, s. 153; IV/2, s. 479-480; Danişmend, Kronoloji2, V, 140-141; Abdülkadir Altunsu, Osmanlı Şeyhülislâmları, Ankara 1972, s. 134; Babinger (Üçok), s. 286, 331; Salim Aydüz, “Lale Devri’nde Yapılan İlmî Faaliyetler”, Dîvân İlmî Araştırmalar, II/3, İstanbul 1997, s. 152-153, 156, 164; Kāmûsü’l-a‘lâm, III, 2056-2057; Th. Menzel, “Halîl Efendizâde”, İA, V/1, s. 160; a.mlf., “Khalīl Efendizāde”, EI^2 (İng.), IV, 966.

Tahsin Özcan

MEHMED SAİD EFENDİ, Mirzazâde

(bk. MİRZAZÂDE MEHMED SAİD EFENDİ).

MEHMED SAİD PAŞA, Küçük

(bk. SAİD PAŞA, Küçük).

MEHMED SAİD PAŞA, Yirmisekizçelebizâde

(ö. 1175/1761)

Osmanlı sadrazamı.

İstanbul'da doğdu. Yirmisekiz Çelebi Mehmed Efendi'nin oğludur. Sadâret Mektubî Kalemi'nde memuriyet hayatına başladı ve burada halifeliğe kadar yükseldi. Babasının Paris elçiliği sırasında onun kethüdâsı olarak Fransa'ya gitti. Fransa'da iken bu ülkedeki gelişmeleri izledi ve Fransızca öğrendi. Geri döndükten sonra İbrâhim Müteferrika ile birlikte Osmanlı ülkesinde ilk Türk matbaasını kurdu. Memuriyet hayatında ilerlemeye başlayınca matbaacılıktan ayrıldı.

Üst dereceli memurlar sınıfına yükselen Mehmed Said Efendi, 15 Şevval 1141 - 13 Şevval 1142 (14 Mayıs 1729 -1 Mayıs 1730) tarihleri arasında Bursa mukātaacılığı, 16 Muharrem - 20 Rebîülevvel 1143 (1 Ağustos 1730 - 3 Ekim 1730) tarihlerinde küçük kale tezkireciliği görevlerinde bulundu. 1143 Rebîülâhirinin ortalarında (Ekim 1730 sonları) I. Mahmud'un cülûsunu bildirmek üzere Rusya'ya şıkk-ı sâlis defterdarı pâyesiyle elçi olarak gönderildi. İki yıl sonra kısa bir müddet küçük rûznâmçeci oldu. Ardından I. Mahmud'un cülûsunu tebrik için gelen Şerbatof'a karşılık fevkalâde elçi sıfatıyla önce Rusya'ya ve oradan sefâretle İsveç'e gitti. İsveç'e görünürde XII. Şarl'a verilmiş parayı tahsil için gönderilmişti. Ancak elçiliğinin asıl sebebi İsveç ile Rusya arasında bir ittifakın yapılıp yapılmadığının araştırılmasıydı. İsveç'in malî durumunun bozukluğu sebebiyle XII. Şarl'ın borcunu tahsil edemedi. Fakat onun gayretleri neticesinde daha sonra Osmanlı-İsveç ittifakı gerçekleşti. İsveç'ten gelirken Lehistan'dan geçti ve Rusya-Lehistan ilişkilerine dair mâlûmat toplayarak 18 Rebîülâhir 1146'da (28 Eylül 1733) İstanbul'a döndü.

15 Şevval 1146 - 19 Şevval 1147 (21 Mart 1734 - 14 Mart 1735) ve 14 Muharrem 1149

- 4 Şevval 1151 (25 Mayıs 1736 - 15 Ocak 1739) tarihleri arasında iki defa silâhdar kâtipliği yapan Mehmed Said Efendi, 1736-1739 Osmanlı-Avusturya ve Rusya savaşından önce bu harbi önlemek için yapılan Niyemirav görüşmelerine katılan Osmanlı heyetinde delege olarak bulundu. 5 Şevval 1151 - 16 Şevval 1152 (16 Ocak 1739 - 16 Ocak 1740) tarihlerinde sipah kâtibi oldu. Belgrad Antlaşması'nın imzalanmasının (1739) ardından Avusturya ile sınır belirlenmesi için görevlendirildi ve yaklaşık iki yıl bu işle uğraştı. İstanbul'a döndükten bir ay sonra 1154 Rebîülâhirinde (Haziran 1741) Fransa'ya Rumeli beylerbeyiliği pâyesiyle elçi olarak yollandı. Burada iken Belgrad Antlaşması'nın tatbikini üstlenmiş olan Fransa Kralı XV. Louis'ye muahede şartlarına uymayan Ruslar'ı şikâyet etti. O sırada Voltaire'in oynamakta olan "Muhammed" adlı piyesini Türk elçisine karşı saygısızlık olmasın diye ertelettiği, ressamlardan büyük ilgi gördüğü ve birçok resminin yapıldığı bilinmektedir. Said Efendi'nin elçiliği Paris'ten başlayarak Avrupa'da yeni bir "Turquerie" dalgasına yol açtı,

Paris'ten 1155 yılı Şâbanının başlarında (Ekim 1742 başları) dönen Mehmed Said aynı yılın şevvalinde (Aralık 1742) nişancılığa tayin edildi. İstanbul'a dönerken yanında, Humbaracı Ahmed Paşa'nın açtığı okuldaki talebeleri eğitmek üzere yirmi iki Fransız topçusunu da getirmişti. Nişancı iken 1157 yılı Muharreminde (Şubat 1744) görevi üzerinde kalmak ve vekâletle yönetilmek şartıyla Mısır'daki beyler arasında baş gösteren ihtilâfları incelemek için görevlendirildi. Mısır'dan döndükten sonra 12 Şevval 1158 - 21 Receb 1159 (7 Kasım 1745 - 9 Ağustos 1746) tarihleri arasında defter eminliği yaptı. Bu vazifedeyken 22 Receb 1159'da (10 Ağustos 1746) Vezîriâzam Tiryaki Mehmed Paşa'nın sadâret kethüdâlığına getirildi. Ancak vezîriâzamla fikir ihtilâfına düştüğü ve geçinemediği için kendi isteğiyle sadâret kethüdâlığından tekrar defter eminliğine geçti. 3 Rebîülevvel 1160 - 7 Şevval 1160 (15 Mart 1747 - 12 Ekim 1747) tarihlerinde ikinci defa defter eminliği, 10 Şevval 1161 - 23 Muharrem 1163 (3 Ekim 1748 - 2 Ocak 1750) tarihleri arasında ikinci defa nişancılık, 24 Muharrem 1163 - 2 Rebîülevvel 1163 (3 Ocak 1750 - 9 Şubat 1750) tarihlerinde yine ikinci defa sadâret kethüdâlığında bulundu. İki buçuk ay dahi sürmeyen sadâret kethüdâlığından azledildiğinde Hicaz'a gitmesi emredildi, ardından da Mısır'a gönderilmek istendi. Fakat Gelibolu'da iken bundan vazgeçilip orada ikamet ettirildi. Kısa bir süre sonra affedilerek İstanbul'a çağrıldı ve üçüncü defa nişancılığa getirildi. 6 Şevval 1163 - 8

Şevval 1165 (8 Eylül 1750 - 19 Ağustos 1752) ve 10 Şevval 1166 - 7 Şevval 1167 (10 Ağustos 1753 - 28 Temmuz 1754) tarihleri arasında üçüncü ve dördüncü defa nişancılık, 6 Şevval 1168 - 6 Zilkade 1168 (16 Temmuz 1755 - 14 Ağustos 1755) tarihlerinde başmuhasebecilik, 7 Zilkade 1168 - 18 Muharrem 1169 (15 Ağustos 1755 - 24 Ekim 1755) tarihleri arasında üçüncü defa sadâret kethüdâlığında bulundu. Bu son görevde iken 19 Muharrem 1169'da (25 Ekim 1755) sadrazamlığa tayin edildi, ancak beş ay sonra 1 Receb 1170'te (22 Mart 1757) azledilip İstanköy'e sürüldü. Devrin kaynaklarında "mizâc-ı zamânede olan televvüne" uymadığı için azledildiği belirtilir.

Vefatına kadar çeşitli valiliklerde bulunan Mehmed Said Paşa, 8 Şevval 1169 - 9 Şevval 1170 (6 Temmuz 1756 - 27 Haziran 1757) tarihlerinde Hanya muhafızlığı yaptı, 10 Şevval 1170 - Muharrem 1172 (28 Haziran 1757 - Eylül 1758) tarihleri arasında Mısır valiliği, 24 Cemâziyelevvel 1172 - 6 Şevval 1173 (23 Ocak 1759 - 22 Mayıs 1760) tarihlerinde Adana valiliği, 6 Şevval 1173 - 13 Rebîülevvel 1174 (22 Mayıs 1760 - 23 Ekim 1760) tarihleri arasında Karaman valiliğinde bulunduktan sonra 14 Rebîülevvel 1174'te (24 Ekim 1760) Maraş valiliğine getirildi. Maraş valisi iken Rebîülâhir 1175'te (Kasım 1761) vefat etti. Mehmed Said'in Mesud ve Poladşah adında iki oğlu ile Gevher isminde bir kızı olmuştur.

Mehmed Said Paşa Avrupa'yı tanıyan ve yabancı dil bilen bir Osmanlı aydınıdır. Matbaanın tesisinde çok önemli rolü vardır. Fransa'da iken matbaayı yakından görüp incelemiş ve babasının devlet nezdindeki nüfuzunu da kullanarak ilk Türk matbaasının kurulmasını sağlamıştır. Ancak matbaacılıktan erken ayrılması ve İbrâhim Müteferrika'nın bu sahada fedakârane çalışmaları sebebiyle ilk matbaanın kurulmasındaki rolü geri planda kalmıştır. Mehmed Said Paris'te babasından daha çok dolaşmış, çevre edinmiş ve Fransa'yı dikkatli bir biçimde gözlemlemiştir. Bu ülkeden İstanbul'a getirdiği kitaplar, elbise ve mobilyalar Osmanlı başşehrinde Batı modasının yayılmasına sebep olmuştur. Paris'te elçi iken gönderdiği tablolar sayesinde Türk minyatür sanatında yeni bir çığır açılmıştır. Bu resimleri gören minyatürcüler, bilhassa Levnî minyatürle Batı üslûbu arasında yeni bir tarz geliştirmiştir.

İsveç sefâreti esnasındaki hadiseleri bir takrir olarak kaleme alan Mehmed

Said'in bu takriri Yanko İskender Hoçi tarafından yayımlanmıştır (TOEM, sy. 11 [1329], s. 660-677). Ayrıca Fransa elçiliğine dair bir rapor hazırlamış olmalıdır, ancak bu konuda bir takrir bulunamamıştır. Tıpla ilgili Ferâidü'l-müfredât isminde bir eseri vardır. Bunu yazmaktaki gayesi Arapça, Farsça, Türkçe, Yunanca ve Latince önemli kitaplarda yer alan bilgileri tasnif ederek bir fihrist meydana getirmektir. Devaların çeşitli dillerdeki karşılıklarını veren eser bir sözlük şeklindedir. Mehmed Said, Eyüp'te Şeyh Murad Tekkesi karşısında Kuşluk Hamamı denilen bir hamam, Sarıyer'de bir tekke ve Yûşâ tepesinde bir mescid yaptırmış, Kuşluk Hamamı'nı Şeyh Murad Tekkesi'ne vakfetmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Cevdet-Dahiliye, nr. 13.238; BA, Nâme-i Hümâyûn Defterleri, nr. VII, s. 332-333, 335-340; Hadîkatü'l vüzerâ, s. 84-86; Ebû Sehl Nu'mân Efendi, Tedbîrât-ı Pesendîde (haz. Ali İbrahim Savaş), Ankara 1999, s. 99, 101, 121, 138; İzzî, Târih, İstanbul 1199, I, vr. 3a, 33b, 66a, 113a; II, vr. 168b, 215b, 222a, 228b; Subhî, Târih, I, vr. 95b, 200a; Vâsıf, Târih, I, 76, 186, 204-205, 269, 322; Sicill-i Osmânî, III, 29-30; Ahmed Refik [Altınay], Târihî Simalar, İstanbul 1331, s. 40-60; a.mlf., Memâlik-i Osmâniyye'de Demirbaş Şarl, İstanbul 1332, s. 93-111; a.mlf., Onikinci Asr-ı Hicrî'de İstanbul Hayatı (1689-1785), İstanbul 1988, s. 89-91, 123-125; Selim Nüzhet Gerçek, Türk Matbaacılığı, İstanbul 1939, I, 46-47, 58-63, 76-79; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, IV/1, s. 236, 259, 296, 323-324; IV/2, s. 218-220, 382-385; Gündüz Akıncı, Türk-Fransız Kültür İlişkileri, Ankara 1973, s. 21; E. Maştakova,

"Aydınlanmanın Ön Tarihi (XVIII. Yüzyıl Türk Edebiyatı Üzerine)", Sovyet Türkologların Türk Edebiyatı İncelemeleri (trc. Tatyana Moran - Yurdanur Salman), İstanbul 1980, s. 16-18; Faik Reşid Unat, Osmanlı Sefirleri ve Sefâretnâmeleri (nşr. Bekir Sıtkı Baykal), Ankara 1987, s. 70-72; A. Boppe, XVIII. Yüzyıl Boğaziçi Ressamları (trc. Nevin Yücel-Celbiş), İstanbul 1998, s. 90-96; a.mlf., "XVIII. Yüzyıl Başlarında Avrupa'da Türk Modası, Türk Elçisi Said Efendi Zamanı" (trc. Türkân

Münir), Hayat Tarih Mecmuası, XV/172 (4), İstanbul 1979, s. 16-18; XV/173 (5) (1979), s. 16-18; Yanko İskender Hoçi, "Sadrazam Said Mehmed Paşa Merhûmun Hâcegân-ı Dîvân-ı Humâyûn'da İken İstokholm'a Vuku Bulan Sefâreti", TOEM, sy. 11 (1329), s. 658-677; B. Zülfikar Aydın, "18. Yüzyılda Türkçe 'Müfredat' Kitapları ve Türk Tıp Tarihindeki Yeri", Tıp Tarihi Araştırmaları, sy. 7, İstanbul 1999, s. 55-168; Erhan Afyoncu, "Osmanlı Müverrihlerine Dair Tevcihât Kayıtları I", TTK Belgeler, sy. XX/24 (2000), s. 94-97.

Erhan Afyoncu

MEHMED SÂLİH EFENDİ

(ö. 1175/1762)

Osmanlı şeyhülislâmı.

Babası, Galata ve Mısır kadılıklarından mâzul Kırımlı Abdullah Efendizâde Yahyâ Efendi'dir. Anne tarafından Kasımpaşa'da medfun Uşşâkıyye tarikatının kurucusu Hüsâmeddin Uşşâkī soyundan gelmektedir. Tahsilini tamamlayınca Şeyhülislâm Yenişehirli Abdullah Efendi'ye intisap ederek onun damadı oldu.

Mehmed Sâlih Efendi birkaç yıl Harameyn müfettişliğinde çalıştıktan sonra Galata kadılığına, oradan da mahreç pâyesiyle Halep kadılığına tayin edildi. Muharrem 1148'de (Haziran 1735) Şam kadılığına, 1153'te (1740) Medine kadılığına getirildi; 27 Cemâziyelâhir 1159'da (17 Temmuz 1746) İstanbul kadısı oldu. Şâban 1160'ta (Ağustos 1747) İstanbul kadılığından alındı. Zilkade 1163'te (Ekim 1750) ikinci defa İstanbul kadılığına getirildi; bir ay sonra Anadolu kazaskerliği pâyesini almakla birlikte İstanbul kadılığında bırakıldı ve yaklaşık bir yıl daha bu vazifeyi yürüttü.

7 Şâban 1167'de (30 Mayıs 1754) Anadolu kazaskeri olan ve 10 Şâban 1168 (22 Mayıs 1755) tarihine kadar bu görevini sürdüren Mehmed Sâlih Efendi Rebîülevvel 1171'de (Kasım 1757) Rumeli kazaskeri oldu. 16 Cemâziyelevvel 1171'de (26 Ocak 1758) Damadzâde Feyzullah Efendi'nin azliyle onun yerine şeyhülislâmlığa getirildi. Şeyhülislâmlığı yaklaşık bir buçuk yıl sürdü. 5 Zilkade 1172'de (30 Haziran 1759) Sultan III. Mustafa tarafından azledilerek yerine Çelebizâde İsmâil Âsım Efendi tayin edildi.

Şeyhülislâmlıktan azlinden sonra Kanlıca'daki sahilhânesinde ikamet eden Mehmed Sâlih Efendi 1 Şevval 1175 (25 Nisan 1762) tarihinde ramazan bayramı gecesi vefat etti. Mezarı Kanlıca'da, fetvahânesinin karşısında bulunan Râziye Hatun Damadı Kazasker Mehmed Efendi Medresesi dahilindedir. Kaynaklarda yumuşak huylu, iyi ahlâklı, vakar sahibi ve nüktedan bir kişi olduğu, tasavvufa intisabının bulunduğu kaydedilir.

Oğullarından Abdullah Efendi Üsküdar kadılığına, Ahmed Esad Efendi şeyhülislâmlık makamına kadar yükselmiştir. Herhangi bir eseri olduğuna dair kayda rastlanmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Mecmûa-i Fetâvâ, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet, nr. 576, vr. 75; Şem‘dânîzâde, Müri’t-tevârîh (Aktepe), I, 155; II/A, s. 24, 32, 34; Müstakimzâde, Devhatü’l-meşâyih maa zeyl, İstanbul, ts., s. 100-101; Ayvansarâyî, Hadîkatü’l-cevâmi‘, I, 123; İlmiyye Salnâmesi, s. 531-532; Osmanlı Müellifleri, III, 207; Danişmend, Kronoloji, V, 142; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, IV/2, s. 485-486; Abdülkadir Altunsu, Osmanlı Şeyhülislamları, Ankara 1972, s. 141, 150, 169-170; Kāmûsü’l-a‘lâm, IV, 2929, 2931; Münir Aktepe, “Meḥmed Ṣāliḥ Efendi”, EI² (İng.), VI, 1004.

Tahsin Özcan

MEHMED SUÛDÎ EFENDİ

(ö. 999/1591)

Osmanlı coğrafyacısı, şair.

Devlet adamı, âlim ve edebiyatçı yetiştiren bir aileye mensup olup Sahn müderrisliği ve Edirne kadılığı görevlerinde bulunan Niksarlı Emîr Hasan b. Sinân'ın oğlu, el-ʿAylemü'z-zâḫir adlı tarih eserinin müellifi Cenâbî Mustafa Efendi ile iki defa Kıbrıs beylerbeyiliğinde bulunan Seyyid Ahmed Efendi'nin kardeşleri ve müderris, şair ve silâhşorluğuyla tanınan Abdülkadir Kadri Çelebi'nin babasıdır. Suûdî nisbesini kullanmasının sebebi Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi'ye mülâzım olmasıdır. Önce Otuzlu medreselerde çalıştıktan sonra sırasıyla Yeni İbrâhim Paşa, Atik Ali Paşa, Şah Hûban, Sahn-ı Semân ve Süleymaniye medreselerinde müderrislik yaptı. Halep, Medine ve Âmid kadılıklarında bulunmasının ardından Şevval 999'da (Ağustos 1591) vefat etti.

Mehmed Suûdî Efendi, XVI. yüzyılın sonlarında kaleme alınan ve Târîh-i Hind-i Garbî (Hadîs-i Nev) adıyla bilinen coğrafya kitabının yazarıdır. Zilhicce 991'de (Aralık 1583) III. Murad'a sunduğu eserin hâtimesinde (müellif nüshası, Beyazıt Devlet Ktp., nr. 4969) kendini "sâlik-i râh-ı Mes'ûdî Emîr Mehmed b. Emîr Hasan es-Suûdî" olarak tanıtmakta, kitabın telif ve tertibi için çok emek harcadığını belirtmektedir. III. Murad'a yaptığı manzum bir dua ile sona eren hâtime diğer nüshaların çoğunda yer almadığından (tamamı için bk. Goodrich, JAOS, CVII/2 [1987], s. 318-319) böyle bir nüshadan faydalandığı anlaşılan İbrâhim Müteferrika neşrini kimseye nisbet etmeden yapmıştır. Bu gibi sebeplerle eserin yazarı konusunda ihtilâf edilmiştir. Kâtib Çelebi, ad vermeden müellifin müteahhirînden biri olduğunu söylediği halde Franz Taeschner, Keşfü'ẓ-ẓunûn'un matbu nüshasında bir önceki eser olan Târîḫ-i Hind ile bunun aynı başlık altında zikredilmesi sebebiyle Târîḫ-i Hind'in müellifi Muhammed b. Yûsuf el-Herevî'yi (ö. 924/1518'den sonra) bu eserin de müellifi olarak göstermiştir. Abdülhak Adnan Adıvar müellifin Mehmed b. Emîr Hasan es-Suûdî olması gerektiğini, fakat bu hususta ihtilâf

bulunduğunu belirtmekte, İbrahim Hakkı Akyol ise büyük bir ihtimalle eserin Emîr Mehmed Suûdî'ye ait olduğunu söylemektedir. Buna karşılık M. Fuad Köprülü müellifin adını tereddütsüz olarak Mehmed Suûdî Efendi şeklinde vermiştir.

Mehmed Suûdî Efendi, "cerîde-i püriber ve kitâb-ı mu'teber" diye tanıttığı ve üç bölüm (bab) üzerine tertip ettiği kitabının başında eserinin nâdir rivayetlerle dolu olduğunu söylemekte, ilk iki bölümde kozmografik bilgiler vermekte, üçüncü bölümde Amerika kıtasının keşfinden bahsetmektedir. İlk iki bölümün kaynakları arasında başta kendine örnek aldığı coğrafyacı Mes'ûdî'nin Mürûcü'z̠-z̠eheb'i gelmektedir. Faydalandığı diğer coğrafyacılar arasında Nasîrüddîn-i Tûsî, Nîsâbûrî, Sirâceddin İbnü'l-Verdî, Şerîf el-İdrîsî, İstahrî, Süyûtî, Kadızâde-i Rûmî ve Zekeriyyâ b. Muhammed el-Kazvînî gibi İslâm âlimlerinin yanında Batlamyus da bulunmaktadır. Müellif ilk iki bölümde sadece iktibasla yetinmemiş, naklettiği bazı bilgiler hakkında kendi görüşlerini de açıklamıştır. Eserin Amerika kıtasından bahseden üçüncü bölümü bazı Batı kaynaklarının yanında Osmanlı denizcilerinin Venedik, Cenova, İspanya ve Portekiz gibi memleketlere gönderdikleri casusların sözlü rivayetlerine dayanmaktadır. Özellikle yer adları imlâlarının bugünkülere uygun olması (meselâ Akapulko, Britanya, Brazil, Ceneviz, Havana, Honduraz, İngiltere, İspanya, Küba, Nikaragua, Peru, Sevilla gibi) Mehmed Suûdî Efendi'nin bazı İspanyol, İtalyan, Portekiz kitap ve haritalarından istifade etmiş olduğunu göstermektedir. Müellif, bu kaynaklardan faydalanırken İspanya'dan göç eden bazı müslüman ve yahudi âlimlerinin yardımlarını görmüş olmalıdır.

Eserde İslâm dünyasından bahsederken hicrî, Batı'dan bahsederken milâdî tarihlerin verilmesi, müellifin milâdî tarihleri hicrîye çevirmeyi bilmemesine ve kronoloji bilgisinin yetersizliğine bağlanmaktaysa da (Sayılı, XXV/99 [1961], s. 422) İslâm dünyasında Rumlar'ın ve Kıptîler'in kullandıkları takvimler hakkında pek çok telif eserin bulunması bunun doğru olmadığını düşündürmektedir. Müellif, Amerika kıtası hakkındaki bilgileri sözlü ve yazılı kaynaklardan aynen aktardığı için milâdî tarihleri hicrî tarihe çevirme gereğini duymamış olmalıdır. Üzerinde durulması gereken önemli bir husus da eserde bazı yer adlarının Türkçe karşılıklarıyla verilmesidir: Avrat Burnu, Bazlar Cezîresi, Bunduki halici, Gümüşderesi, Gümüşhisarı, Kapoğaz Burnu, Kazlimanı, Magalyan septesi, Santagustin

Burnu, Taşlıburun, Toludehisarı ve Yeşilburun gibi.

Târîh-i Hind-i Garbî İbrâhim Müteferrika tarafından 1142'de (1730) basılmış, iki yıl sonra da Feon Baptiste Fienne tarafından Fransızca'ya çevrilmiştir. Eserin tıpkıbasımını, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'ndeki (Revan Köşkü, nr. 1488) nüshayı esas alarak Kültür ve Turizm Bakanlığı'nın maddî desteğiyle Tarihî Araştırmalar Vakfı İstanbul Araştırma Merkezi gerçekleştirmiştir (İstanbul 1987, 1999). Bu neşirde de Mehmed Suûdî Efendi'nin adına yer verilmemiş, sadece müellifin kimliği hakkındaki eski tereddüt ve ihtilâflar belirtilmiştir. Kitapta bir de dünya haritası bulunmaktadır.

Mehmed Suûdî Efendi eserinde deniz yollarını keşfeden Avrupalılar'ın Amerika ve Hindistan kıyılarına ve Hürmüz'e yerleştiklerini, İslâm ülkelerini sıkıştırıp ticaretlerine zarar verdiklerini, büyük maddî faydalar sağlayacak olan bu işin Osmanlı Devleti tarafından da kolayca yapılabileceğini, Süveyş'te kurulacak bir filo ile Avrupalılar'ı Hint denizlerinden uzaklaştırmanın mümkün olacağını ve Süveyş Kanalı'nın açılması halinde "Hint ve Sind limanlarını zabt ile küffârı tard ve ora nefâis-i emtiasının kolayca pâyitahta îsâlinin kabil olacağını" söyleyerek (vr. 8a, 15b) uzağı gören bir Osmanlı aydını olduğunu göstermiştir. Onun iyi bir şair olduğu da Kınalızâde Hasan Çelebi ile Nev'îzâde Atâî'nin örnek verdikleri Suûdî mahlaslı şiirlerinden anlaşılmaktadır. Kâtib Çelebi, Mehmed Suûdî Efendi'nin bilimlerin tasnifiyle ilgili Ravżatü'l-ʿulûm ve devḥatü'l-fühûm adını taşıyan bir eserinin daha bulunduğunu ve müellifin onu da III. Murad'a takdim ettiğini söylemektedir (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 928).

BİBLİYOGRAFYA

Tarih-i Hind-i Garbî veya Hadîs-i Nev, İstanbul 1999; Kınalızâde, Tezkire, I, 471-474; Atâî, Zeyl-i Şekāik, s. 315-316; Gazzî, el-Kevâkibü's-sâʾire, III, 55-56; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 310, 928; İbnü'l-İmâd, Şeẕerât, VIII, 440; Târîh-i Silsile-i Ulemâ, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2142, vr. 216b; Müstakimzâde, Mecelletü'n-nisâb, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 628,

vr. 254b; Sicill-i Osmânî, III, 50; Hediyyetü’l-ʿârifîn, II, 259; Barthold, İslâm Medeniyeti, s. 230; İbrahim Hakkı Akyol, “Tanzimat Devrinde Bizde Coğrafya ve Jeoloji”, Tanzimat I, İstanbul 1940, s. 518-519; A. Zeki Velidî Togan, Bugünkü Türkili Türkistan ve Yakın Tarihi (İstanbul 1942-47), İstanbul 1981, s. 126-127; Abdülhak Adnan Adıvar, Osmanlı Türklerinde İlim (haz. Aykut Kazancıgil - Sevim Tekeli), İstanbul 1982, s. 94, 146, 186; F. Taeschner, “Osmanlılarda Coğrafya”, TM, II (1928), s. 293; B. Lewis, “Osmanlı İmparatorluğu’nun İnhitatı Üzerine Bazı Düşünceler” (trc. Salih Tuğ), İTED, III/1-2 (1960), s. 168; Aydın Sayılı, “Üçüncü Murad’ın İstanbul Rasathanesindeki Mücessem Yer Küresi ve Avrupa ile Kültürel Temaslar”, TTK Belleten, XXV/99 (1961), s. 402, 403-404, 411-412, 421, 422; T. D. Goodrich, “Ottoman Americana the Search for the Sources of the Sixteenth-Century Tarih-i Hind-i Garbi”, Bulletin of Research in the Humanities, LXXXV (1982), s. 269-294; a.mlf., “Tarih-i Hind-i Garbi: An Ottoman Book on the New World”, JAOS, CVII/2 (1987), s. 317-319.

Cevat İzgi

MEHMED SÜREYYÂ

(1845-1909)

Sicill-i Osmânî adlı eseriyle tanınan Osmanlı tarih ve biyografi uzmanı.

İstanbul'da doğdu. Çeşitli yerlerde kaymakamlık yapan, İstanbul'da komisyon üyeliklerinde ve çeşitli devlet hizmetlerinde bulunan Hüsnü Mehmed Bey'in ikinci

oğludur. İlk öğreniminden sonra Dârülmaârif'ten mezun oldu. Bu arada özel hocalardan Arapça, Farsça ve Fransızca dersleri aldı. 1863'te Bâbıâli Tercüme Odası'na girdi ve burada sâniye rütbesine kadar yükseldi. İlk Osmanlı özel gazetesi olan Cerîde-i Havâdis'in yazı kuruluna girdi ve 1876 yılından itibaren fasiküller halinde Nuhbetü'l-vekāyi' adlı biyografik eserinin yayımına başladı. II. Abdülhamid'in takdirine mazhar olan bu çalışmasına karşılık padişah tarafından Meclisi Kebîr-i Maârif üyeliğine getirildi. Bu görevinde ûlâ sınıf-ı sânîsine terfi etti. İki yıl kadar süren bir hastalık neticesinde 11 Ocak 1909 tarihinde İstanbul'da vefat etti ve Karacaahmet Mezarlığı'nda babasının yanına defnedildi.

Mehmed Süreyyâ, devlet görevleri dışında hemen bütün mesaisini Osmanlı döneminin ünlü şahsiyetlerinin biyografilerinin ortaya çıkarılmasına ayırmıştır. Kendisinin açıkça belirtmemesine rağmen bu çalışmasında başlıca kaynakları arşiv belgeleri, yazma ve matbu eserlerle mezar kitâbeleri olmuştur. Biyografi türünde İbnülemin Mahmud Kemal tarafından Tekmiletü'ş-Şekāik müellifi Fındıklılı İsmet Efendi, Abdurrahman Şeref tarafından Kāmûsü'l-a'lâm müellifi Şemseddin Sâmi ile kıyaslanan Mehmed Süreyyâ Bey bunlardan ilkinin takdirine, ikincisinin biraz insafsız eleştirilerine hedef olmuştur (Târih Musahabeleri, s. 339-340). En önemli eseri Tezkire-i Meşâhîr-i Osmâniyye adıyla da anılan Sicill-i Osmânî'dir. 3000 sayfayı bulan bu eserin ilk üç cildi İstanbul'da 1308-1311 (1890-1893) yılları arasında, IV. cildi tarihsiz olarak yayımlanmış, faksimile neşri ise Avrupa'da gerçekleştirilmiştir (I-IV, Heppenheim-Bergstrasse 1971). Sadece I. cildi Gültekin Oransoy tarafından

Osmanlı Devleti'nde Kim Kimdir? başlığıyla 1969'da yeni harflerle basılan eserin tamamının sadeleştirilmiş neşirleri 1996'da İstanbul'da Tarih Vakfı ve Sebil yayınevleri tarafından ayrı ayrı yapılmıştır. Eserin, 1965-1978 yılları arasında farklı zaman dilimleri içinde İstanbul Üniversitesi Tarih Bölümü'nde mezuniyet tezi olarak harf harf indeksi hazırlanmıştır.

Kısmen Osmanlı öncesi Türk-İslâm ve İslâm büyüklerine de yer verilen Sicill-i Osmânî'nin asıl konusu Osmanlı dönemi ricâlidir. Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan 1899 yılı sonuna kadar yaşamış çeşitli meslek erbabının biyografilerini ihtiva eden bu ansiklopedik eser Osmanlı tarih araştırmacılarının başlıca müracaat kitaplarından biri olmuştur. Arşiv belgeleri, hususi ve resmî vekāyi'nâmeler başta olmak üzere diğer ana kaynaklara ve biyografi araştırmacıları için büyük önemi olan mezar taşı kitâbelerine dayanması esere orijinal bir nitelik kazandırırken hayatları hakkındaki bilgiler sınırlı olan ikinci, üçüncü ve dördüncü derecedeki kişilerden de söz etmesi Sicill-i Osmânî'nin önemini arttıran bir başka sebeptir. Bazı yanlışlıklara, iltibas ve tekrarlarla bol miktardaki matbaa hatalarına ve düzensizliğine rağmen tek kişi tarafından büyük emekle hazırlanan bu tarih kaynağı henüz aşılamamıştır. Basımından sonra müellifinin tesbit ettiği yanlışlıkların tashihi ikinci bir baskısı yapılamadığından gerçekleştirilememiş, sadece IV. cildin sonuna on beş sayfalık bir hata-savap cetveli konulabilmiştir. Eserde önce Osmanlı hânedanının erkek ve kadın bütün fertlerinden bahsedilmiş, ardından özel isimlere ve ölüm tarihlerine göre alfabetik olarak yüksek rütbeli devlet görevlileri, tarikat şeyhleri, âlimler, tarihçiler, coğrafyacılar, kurralar, hattatlar, mühendisler ve matematikçilerle diğer şahsiyetlere ait 20.000 civarında biyografi sıralanmıştır.

IV. ciltte 679'dan sonra gelen sayfalarda kuruluştan itibaren zâdegân denilen ünlü ailelerin alfabetik listesi; 713 sayfadan itibaren "Tezyîl" başlığı altında bölümler ve alt başlıklar halinde padişah damatlarının, padişah hocalarının, imâm-ı sultânîlerin ve hekimbaşıların listeleri yer alır. Daha sonra Dârüssaâde ağalarından, silâhdar ağalardan ve bunun devamı niteliğinde olan mâbeyn müşirlerinden, serkurenâ denilen yâverlerden, mâbeyin başkâtiplerinden ve büyük mîrâhurlardan söz edilir; ardından vüzerâ, kazasker, Bâbıâli ve Tanzimat ricâlinin, şeyhülislâmların, yeniçeri ağalarının, seraskerlerin, topçubaşı ve tophane nâzırlarının, kaptan-ı

deryâların; Mühendishane, Harbiye ve Bahriye mekteplerinden yetişmiş müşirlerin listeleri bulunur. Daha sonra kalemiyye sınıfına geçilerek nişancıların, reîsülküttâbların ve hâriciye nâzırlarının, sadâret kethüdâları ve dâhiliye nâzırları ile sadâret müsteşarlarının, çavuşbaşıların ve deâvî nâzırlarının, başdefterdarların ve maliye nâzırlarının, rüsûmât eminlerinin, Evkāf-ı Hümâyun nâzırlarının, darphâne nâzırlarının listeleri verilir. Son kısımda yine alt başlıklar halinde Kırım hanlarının, Mısır ve Budin (Macaristan) valilerinin, tarikat pîrlerinin listeleri sıralandıktan sonra eserin basımı esnasında vefat eden önemli kişilerin yine alfabetik olarak kısaca hayat hikâyeleri anlatılır. Bu arada kitabın basımı sırasında devlet hizmetinde bulunan gayri müslim ricâle ayrıca lakabı ve şöhreti isminden daha çok bilinen kişilerin listesine de yer verilir. Müellif eserine aldığı kişilerin önce adını, lakabını, şöhretini veya nisbesini zikreder, daha sonra resmî hayatına geçerek eserleri hakkında kısaca bilgi verir; ardından ölüm yılını, mezarının bulunduğu yeri belirtir, evlât ve torunlarından söz eder.

Mehmed Süreyyâ'nın ömür boyu topladığı notların sadece bir kısmını ihtiva eden bu çalışmasını daha mükemmel hale getirmek ve bazı yanlışlarını düzeltmek istediği, bu amaçla Tekmile-i Sicill-i Osmânî ve Zeylü'z-zeyl adı altında ilâveler yaptığı, ancak bunları neşredemediği bilinmektedir. Mehmed Zeki Pakalın tarafından Sicill-i Osmânî Zeyli (Son Osmanlı Büyükleri) adıyla yapılan on dokuz ciltlik zeyil ise müellifin hattıyla yazma halinde Türk Tarih Kurumu Kütüphanesi'nde bulunmaktadır.

Mehmed Süreyyâ'nın ilk eseri olan ve 1831-1875 yılları arasında bazı Osmanlı devlet adamlarının tayin, azil ve ölüm tarihlerini veren iki ciltlik Nuhbetü'l-vekāyi'in yalnız 1853 yılı sonuna kadar gelen I. cildi yayımlanmıştır. Zikredilen tarihler

arasında Osmanlı teşkilât ve müesseselerindeki değişiklikleri de belirtme amacı güden eserin başlıca kaynakları Takvîm-i Vekāyi' ve Cerîde-i Havâdis gibi dönemin ilk gazeteleridir. Esere tevcihatla ilgili bazı hatt-ı hümâyunlar da eklenmiştir. Nuhbetü'l-vekāyi'in basılmayan kısmının bir kopyası Osman Ferit Sağlam'ın Türk Tarih Kurumu Kütüphanesi'ne intikal eden kitapları arasında yer almaktadır.

Bursalı Mehmed Tâhir, müellifin ailesinden naklen Târîh-i Mehmed

Süreyyâ isminde dokuz ciltlik bir XIX. yüzyıl tarihinden; Mir'ât-ı Târîh-i İslâm adında dört ciltlik İslâm tarihinden; Arapça, Farsça, Osmanlı ve Çağatay Türkçeleri ile diğer Türk lehçelerini ihtiva eden Burhânü'ş-şeref (Lugat-ı Hamse) isminde otuz cüzden (yedi cilt) oluşan bir sözlüğü ile Hamiyet veyahud Merak, Sefihler, Gece Kuşu ve Çiftlik Âlemi adlarında dört romanından; Kur'an ve İslâmiyet'le ilgili birkaç eserinden de söz etmektedir (Osmanlı Müellifleri, III, 36-37). Ayrıca gerek yukarıdaki basılmamış çalışmalarının gerekse İstanbul mezarlıklarından toplanmış çuvallar dolusu evrakın 1916 Cihangir yangınında yok olduğu nakledilir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Mülga Dâhiliye Nezâreti, Sicill-i Umûmî Defterleri, nr. 113, s. 41; Sicill-i Osmânî, II, 178; Osmanlı Müellifleri, III, 36-37; Abdurrahman Şeref, Târih Musâhabeleri, İstanbul 1339, s. 339-340; Gövsa, Türk Meşhurları, s. 361; Babinger (Üçok), s. 419-421; a.mlf., "Turaiyā Meḥemmed", EI (Fr.), IV, 778-779; Agâh Sırrı Levend, Türk Edebiyatı Tarihi, Ankara 1973, s. 468-470; Abdülkadir Özcan, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü Tezleri, İstanbul 1984, s. 192; a.mlf., "İsmet Efendi, Fındıklılı", DİA, XXIII, 139; Halil Edib, "Ziyâ-i Elîm", Beyânülhak, sy. 17-18, İstanbul 1324-26, s. 386 vd., 396 vd.; Ömer Faruk Akün, "Süreyyâ", İA, XI, 247-249; İsmet Parmaksızoğlu, "Süreyya Bey, Mehmed", TA, XXX, 145-146; C. Woodhead, "Türeyyā", EI² (İng.), X, 450; "Mehmed Süreyya", TDEA, VI, 219; İsmail Kara, "Sicill-i Osmanî", a.e., VIII, 11; Ayhan Aykut, "Ansiklopedi", DİA, III, 223.

Abdülkadir Özcan

MEHMED ŞAH FENÂRÎ

(محمد شاه فناري)

(ö. 839/1435 [?])

Molla Fenârî'nin oğlu, fıkıh ve dil âlimi.

Hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. Babasından ve döneminin diğer âlimlerinden ders aldı. Henüz on yedi-on sekiz yaşlarında iken Bursa Sultâniye Medresesi'ne müderris tayin edildi ve ölümüne kadar bu görevde kaldı. Öğrencileri arasında Fahreddîn-i Acemî ve Muhyiddin Mehmed'in adları geçmektedir. Babası Molla Fenârî ile beraber Mısır, Kudüs ve Hicaz dahil olmak üzere iki yıl Arap ülkelerini dolaşan Mehmed Şah bu arada hac vazifesini de yerine getirdi. Mehmed Şah kaynakların çoğuna göre 839 (1435) yılında Karaman'da vefat etti. Ancak Leknevî ve Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin ölüm tarihini 832 (1428-29) olarak verirler. Kabri Bursa'da babasının kabri civarındadır (İsmail Beliğ, s. 244). Oğullarından Hasan Çelebi (ö. 891/1486) tanınmış bir dilci, kelâm ve fıkıh âlimidir.

Eserleri. Mehmed Şah'ın bilinen on iki eserinin hepsi Arapça'dır. 1. Teʾsîsü'l-ḳavâʿid ḥarfen bi-ḥarfin fî şerḥi maḳāṣıdı Esâsi'ṣ-ṣarf. Babasının yazdığı Esâsü'ṣ-ṣarf fî ʿilmi't-taṣrîf adlı eserin şerhidir (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 4770; Lâleli, nr. 3072; Ayasofya, nr. 4611). Fâtih nüshası müellif hattıyladır. 2. Şerḥu'l-elġāz. Arap edebiyatıyla ilgilidir (Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 2099/7). 3. Şerḥu'l-Manẓûmeti'l-mensûbe ilâ Şemsiddîn el-Fenârî. Arap edebiyatına dair olan eserin müellif hattı nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (AY, nr. 4444). 4. Risâle fî ʿilmi'l-beyân (Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 1014). 5. Ḥâşiye ʿalâ Fuṣûli'l-bedâyiʿ li-uṣûli'ş-şerâyiʿ. Molla Fenârî'nin fıkıh usulüne dair eserinin hâşiyesidir (Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 420, Lâleli, nr. 732, Cârullah Efendi, nr. 476; Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 604). 6. Telḫîṣü'l-Fuṣûl ve tersîsü'l-uṣûl. Fuṣûlü'l-bedâyiʿin ihtisarıdır (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 691; Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 571; Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 0901). 7. Şerḥu Ferâʾiżi's-

Secâvendî. Hanefî fakihi Muhammed b. Muhammed es-Secâvendî’nin el-Ferâʾiżü’s-Sirâciyye adlı eserinin şerhidir (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 1118). 8. Ḥâşiye ʿalâ Tefsîri (sûreti’l-) Fâtiḥa li’l-Beyżâvî (Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 1102; Nuruosmaniye Ktp., nr. 448). 9. Ḥâşiye ʿalâ Ḥâşiyeti’sSeyyid li-Şerḥi Tecrîd (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2214). 10. Esʾile fi’l-ḥikme (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 4697). 11. Ünmûẕecü’l-ʿulûm. Taşköprizâde’nin Mevżûʿâtü’l-ʿulûm’una benzemekle birlikte ondan daha küçük hacimli olan eser, bazı kaynaklarda (meselâ bk. Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 184) Molla Fenârî’ye ait gösteriliyorsa da bu doğru değildir. 100 kadar ilim ve fenden bahseden kitap, Fahreddin er-Râzî’nin Ḥadâʾiḳu’l-envâr fî ḥaḳāʾiḳi’l-esrâr’ından derlenmiştir. Eserin en önemli özelliği, döneminde mevcut olan bütün ilimlerin temel kavram ve konularını ihtiva etmesidir (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2781, 2782, 2783; Hüsrev Paşa, nr. 482; Fâtih, nr. 3677). 12. Şerḥu Manẓûmeti’l-elġāz li’l-fârih (Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 3237). Molla Fenârî, Karaman’a gittiğinde oradaki âlimlerin kendisini önemsememesi üzerine onları âciz bırakmak için yirmi ilme dair bilinen isimleri değiştirip bilmece şekline getirdiği el-ʿİşrûn ḳıṭʿa fi’l-ʿişrîne ʿilmen adıyla bir manzume kaleme almış, Mehmed Şah da manzumedeki müşkülleri çözüp her kıtasına bir kıta eklemiştir.

BİBLİYOGRAFYA

Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü’l-lâmiʿ, IX, 79; Taşköprizâde, Miftâḥu’s-saʿâde, II, 126; Mecdî, Şakāik Tercümesi, I, 48, 49, 56, 57, 81, 209, 422; Hoca Sâdeddin, Tâcü’t-tevârîh (s.nşr. İsmet Parmaksızoğlu), Eskişehir 1992, V, 191; Nişancızâde Muhyiddin Mehmed, Mir’ât-ı Kâinât, İstanbul 1290, II, 327; Keşfü’ẓ-ẓunûn, I, 74, 184; İsmâil Belîğ, Güldeste-i Riyâz-ı İrfân, İstanbul 1287, s. 244, 245; Devhatü’l-meşâyih, s. 5; Leknevî, el-Fevâʾidü’l-behiyye, s. 166; Ahmed Cevdet Paşa, Kısas-ı Enbiyâ (s.nşr. Ali Arslan), İstanbul 1981, II, 582; Brockelmann, GAL Suppl., II, 329; A. Adnan Adıvar, Osmanlı Türklerinde İlim, İstanbul 1982, s. 18; Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, II, 650; Hakkı Aydın, İslâm Hukuku ve Molla Fenârî, Ankara 1991, s. 77;

Tahsin Deliçay, Mehmed Şâh ve Te'sîsu'l-kavâ'id harfen bi harfin fî şerhi makâsidi esâsi's-sarf'ı (doktora tezi, 1998), Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 28-32; Hüseyin Hüsâmeddin, "Molla Fenârî", TTEM, sy. 18 (1927), s. 150, 157; Cemil Akpınar, "Hasan Çelebi, Fenârî", DİA, XVI, 313, 315.

Tahsin Deliçay

MEHMED ŞÂKİR EFENDİ

(ö. 1860)

Kādirî şeyhi, zâkirbaşı ve mûsikişinas.

İstanbul'da doğdu. Tophane'de Kādirî tarikatına ait Karabaş Tekkesi şeyhlerinden Hopçu Seyyid Ahmed Efendi'nin oğludur. Babasının lakabından dolayı aile Hopçuzâdeler diye tanınır. İyi bir tahsil gördü. Genç yaşta Kādirî tarikatına intisap etti. Sesinin güzelliğiyle dikkati çeken Mehmed Şâkir, bazı dergâhlarda zâkirlik yaptıktan sonra Karabaş Tekkesi zâkirbaşılığına getirildi. Babasının vefatı üzerine adı geçen tekkeye şeyh tayin edildi (1831) ve ölümüne kadar bu görevde kaldı. Hacca da giden Mehmed Şâkir Efendi 22 Receb 1276'da (14 Şubat 1860) vefat etti ve aynı tekkenin hazîresinde mihrap önüne defnedildi. Kādirî taçlı mezar taşında görülen, şair Senîh'e ait tarih beyti şöyledir: "Savt-ı hâme çârgâh olsun dem-i târîhde / Eyledi Şâkir Efendi evc-i Firdevs'i makām". Üç oğlundan en büyüğü ve aynı zamanda tekkenin zâkirbaşısı olan Ahmed Gavsî Efendi babasının yerine postnişin olmuş, küçük oğlu Ali Rızâ Efendi de zâkirbaşılıktaki kudretiyle tanınmıştır.

Mehmed Şâkir Efendi tabii ses güzelliğinin yanında bestelediği dinî ve din dışı eserlerle de tanınmıştır. Mûsikideki hocası Sünbülî şeyhi Şikârîzâde Ahmed Efendi olup ondan pek çok dinî eser meşketmiştir. Günümüzde kaybolmuş olan mevlid bestesiyle mi'râciyyenin nevâ bahrini de bilen Mehmed Şâkir Efendi ayrıca döneminde iyi bir neyzen ve tamburî olarak şöhret bulmuştur. Çok sayıda ilâhi, peşrev ve saz semâisi bestelemişse de bunlardan çok azı zamanımıza ulaşmıştır. Sadettin Nüzhet Ergun onun on bir ilâhisinin güftesini yayımlamış (Türk Musikisi Antolojisi, II, 554, 556-559), Öztuna ise dokuz ilâhi, dört peşrev ve üç saz semâisinden oluşan on altı eserinin listesini vermiştir (BTMA, II, 331).

BİBLİYOGRAFYA

Sadettin Nüzhet Ergun, Türk Musikisi Antolojisi, İstanbul 1943, II, 469, 480, 483-484, 485, 487, 554, 556-559; Zâkir Şükrü, Mecmûa-i Tekâyâ (Tayşi), s. 46-47; Özalp, Türk Mûsikîsi Tarihi, I, 550; Töre, İlâhîler, I, 71; III, 59-60, 122-123; VI, 96; VIII, 84; IX, 210; Sevgi Hatice Sağman, Rûşen Efendi'nin XIX. Yüzyılda Yazılmış "Mecmûa-i İlâhiyyât" Adlı Güfte Mecmuası (yüksek lisans tezi, 2001), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 156; Hür Mahmut Yücer, Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (19. Yüzyıl), İstanbul 2003, s. 365; Öztuna, BTMA, II, 331; Ömer Tuğrul İnançer, "Kadirîlik (Kadirîlikte Zikir Usulü ve Musiki)", DBİst.A, IV, 378; M. Baha Tanman, "Karabaş Tekkesi", a.e., IV, 441.

Hasan Aksoy

MEHMED ŞEFİK BEY

(1820-1880)

Osmanlı hattatı.

Beşiktaş'ta Kılıçali semtinde dünyaya geldi. Babası Bâbıâli Tahvil Kalemi hulefâsından Süleyman Mâhir Bey'dir. Doğum tarihi kayıtlı değilse de altmış yaşında iken vefat ettiği yakınlarınca belirtildiğinden bu tarih 1820 olarak kabul edilmektedir. İlk tahsilini bitirdikten sonra Dîvân-ı Hümâyun Tahvil Kalemi'ne girdi. Burada mahlas almak usulden olduğu için vaktiyle aynı yerde çalışmış olan büyükbabasının Sebzî mahlası kendisine de verildi. Ancak Tahvil Kalemi'ndeki yeknesak iş düzeninden sıkılan Şefik Bey kalemden ayrılıp hüsn-i hat öğrenmeyi tercih etti. Galata Sarayı'nın hat hocası Ali Vasfi Efendi'den sülüs-nesih yazılarını meşkederek icâzet aldı. İcâzetnâmesinin âkıbeti bilinmemekle beraber teyzesinin zevci olan Kazasker Mustafa İzzet Efendi'nin kendisine verdiği icâzet tasdikinden bunu 1835 yılında aldığı anlaşılmaktadır.

Şefik Bey, herhalde Ali Vasfi Efendi'nin 1837'deki ölümünden sonra Mustafa İzzet Efendi'nin öğrencisi oldu ve otuz yıl boyunca evin bir ferdi gibi yeni üstadının konağında ikamet etti. Hocasının Eyüp Sultan Camii hatipliğine getirildiği 1839 yılında ondan tekrar icâzetnâme almaya hak kazandı. Kazasker Mustafa İzzet Efendi, evlâdı gibi sevdiği bu müstesna talebesinin hüsn-i hat sahasında yetişmesi için elinden geleni esirgemedi ve kendisi 1845'te Sultan Abdülmecid'in ikinci imamlığına tayin edildiğinde uhdesinde bulunan Hademe-i Hümâyun ve Muzıka-i Hümâyun hat muallimliklerini Mehmed Şefik Bey'e devretti. Bu vazifesini otuz dört yıl sürdüren Şefik Bey, ayrıca Silâhşorân-ı Hassa-i Şâhâne'de hat muallimliğinde bulundu. Sultan Abdülmecid'in şahsî takdirleri dolayısıyla kendisine 11 Eylül 1849'da "rütbe-i hâcegânî" tevcih edildi. Fakat Nişân-ı Hümâyun Kalemi mensubu olmadığı halde, Osmanlı tahtına çıktığı vakit tuğrasını çekecek kadar Sultan V. Murad'a bağlılık duymasından ötürü 1879'da 750 kuruş maaşla emekliye ayrıldı. Vefatında Yahyâ Efendi Dergâhı hazîresine defnedildi. Kabrinin hem mâna hem vezin itibariyle

bozuk, ayrıca kötü bir ta‘lik hattıyla yazılmış olan manzum kitâbesi şimdi yerinde değildir. Şefik Bey'in iki kızından küçüğü Hûriye Hanım da sülüs ve ta‘lik yazmış olup askerî mektepler yazı muallimlerinden Ali Rızâ Efendi'nin zevcesidir. Hayatı boyunca Beşiktaş'ta oturan Şefik Bey, kızının deniz havasından rahatsızlanması üzerine son yıllarında Hırka-i Şerif (Yenibahçe) taraflarına taşınmıştır.

Mehmed Şefik Bey, Kazasker Mustafa İzzet Efendi'nin yetiştirdiği birçok seçkin talebenin en önde gelenidir. Bilhassa celî sülüs hattını Kazasker mektebine bağlı olanlar içinde en üst mertebeye eriştirmiştir. Mustafa Râkım'dan sonra hâkim olan celî anlayışına tâbi hattatlar arasında bu yazıyı âdeta mektup yazar gibi süratle ve ekseriya tashihe bile gerek duymadan kalemden çıkarmakta da Şefik Bey devrinin yegânesi sayılır. İstiflerindeki mükemmeliyetin yanı sıra harflerin teşrifatına riayetiyle de tanınan Şefik Bey hat sanatında kaidelerin elverdiği değişik uygulamalara açıktır. Her hattatın bir çeşitle sınırlı olan ve "ketebehû ..." fiiliyle başlayan celî sülüse mahsus imza istifi Şefik Bey'de en az beş farklı görünümdedir.

Şefik Bey'in, kalıp hazırlamadan doğrudan yazdığı bazı celî sülüs yazılarını beğenip de elinde bir örneğinin kalmasını istediğinde bunun altına düz bir kâğıt koyarak hattın kıyılarını iğneledikten sonra mürekkeple yazdığı nüshayı sipariş edene verdiğini, çıkardığı iğneli alt kalıbını da kendisine sakladığını Hacı Nûri Korman, Necmeddin Okyay'a anlatmıştır. Celî sülüsü nasıl süratle yazdığını gösteren şu hadise de zikre değer: Sultan Abdülaziz

Avrupa seyahati dönüşü, İstanbul'un Beyazıt semtinde inşa edilen Harbiye Nezâreti'nin (Bâb-ı Seraskerî, bugünkü İstanbul Üniversitesi merkez binası) hemen açılmasını isteyince büyük giriş kapısının eksik kalan kitâbesinin yazılması için Şefik Bey'le 60 altın mukabilinde anlaşma yapılmıştır. Kendisi yazıyı önce küçük ebatta yazmış, kareleme usulüyle yerine göre büyütülmesine çırakları da yardım etmiş ve mermere geçirilmek üzere kalıp olarak iğnelenmesi dahil işi altı saatte bitirmiştir. Anlaşmayı yapan erkânıharp yüzbaşısı, kendisinin ancak 6 lira aylık aldığını düşünüp altı saat çalışan bir hattata 60 altın ödenemeyeceğini söyleyerek zorluk çıkarmıştır. Durumu kendisine bildiren çıraklarına Şefik Bey şöyle demiştir: "Yüzbaşı beye söyleyiniz. Bu yazı altı saatte değil altmış senede yazılmıştır. Kendilerine altı gün değil, altı hafta, altı ay da değil, tam altı sene mühlet

veriyorum. Bu müddet içinde bu yazının bir harfini yazabilirse istediğim paranın altı mislini kendilerine hediye olarak veririm”. Sonunda inşaat heyeti araya girince hattata ücreti ödenmiştir.

Sultan Abdülmecid, o zamanlar bir Osmanlı adası olan Sakız’da ihya ettiği cami için kendi yazdığı levhaların yerlerine asılması ve gerektiğinde yenilerinin ilâvesi maksadıyla Şefik Bey’i vazifelendirdiğinde huzuruna kabul ederek tembihlerde bulunmuş, Şefik Bey de Sakız adasına gidip padişahın emrini yerine getirmiştir. Bu seyahatin tarihi tesbit edilememekle beraber Sultan Abdülmecid’in 1854’te gerçekleştirdiği ilk Sakız adası ziyaretinden sonra olması mümkündür.

1855’teki büyük Bursa depreminin ulucamiye de fazla zarar vermesi üzerine Sultan Abdülmecid, Şefik Bey’i sersikkezen Abdülfettah Efendi’yle beraber Bursa’ya gönderdi. Buradaki çalışmaları üç buçuk yıl süren her iki hattat, caminin duvar ve sütunlarındaki eski celî sülüs ve kûfî hatlarını kendi üslûplarına göre yeniledikten başka buraya mahsus olarak yazdıkları çok büyük ebatlı bazı levhaları da muşamba üstüne yapıştırma altınla hazırladılar. Bugün tamire muhtaç halde olsalar bile bu levhalar ve duvar yazıları sayesinde cami hat müzesi vasfını hâlâ korumaktadır.

Mehmed Şefik Bey sülüs, celî sülüs, nesih ve rikā‘ yazıları dışında ta‘lik hattını Hafîd-i Melek Paşa Ali Haydar Bey’den meşketmişse de bununla pek eser vermemiştir. Ancak Bursa Ulucamii’ndeki çalışmalarını ifade eden, “Bu hutûtun emr olup tezhîb ü tashîhi heman / Eyledi icrâ Mehemmed’le Şefîk-ı nâtüvan” beytini caminin sağ duvarına celî ta‘likle yazmıştır. Ayrıca belki Bâbıâli Tahvil Kalemi’nde iken öğrendiği divanî, celî divanî, siyâkat yazılarıyla ve tuğra çekmekle ilgisini kesmemiş; Dîvân-ı Hümâyun dışında celî divanîyi kendine has bir üslûpla ilk defa celî boyda yazarak levhalar tertiplemiştir. Bunlardan biri Ulucami’deki “Tahassantü ...” duasıdır.

Şefik Bey nesih hattıyla yazdığı iki mushaftan başka en‘âm-ı şerif, delâilü’ş-şerîfe ve “el-Kasîdetü’l-bürde” gibi eserleri yazmıştır; muhkem bir nesih hattı olmakla beraber kalemini daha ziyade sülüs ve celîsine hasretmiştir. Hatta kıtaların sülüs satırını yazıp karşısında oturan talebesi Hasan Rızâ Efendi’ye uzatır, o da alttaki nesih satırlarını tamamlarmış,

sayısız sülüs-nesih kıta, murakka‘, hilye, levha ve kitâbe bırakmış, resmî hocalığı dışında da birçok talebeye hüsn-i hat öğretmiştir. Bir defasında Muzıka-i Hümâyun’dan on altı gence topluca icâzet verdiği bilinmektedir. Bunlardan biri olan Hasan Rızâ Efendi’den başka Çırçırlı Ali,Tahsin Hilmi, Bursalı Râşid, Süleyman Vasfi, Yûsuf Sabri ve Ömer Fâik efendilerle Çerkez İbrâhim Alâeddin Bey onun farklı zamanlarda yetiştirdiği ilk hatırlanacak seçkin hattatlardır.

Mehmed Şefik Bey’in en meşhur celî sülüsleri, Harbiye Nezâreti kapısındaki 1282 (1865) tarihli “Dâire-i Umûr-ı Askeriyye” yazısı, ön ve arka yüzlerinin iki tarafındaki âyetlerdir (el-Feth 48/1, 3; es-Saf 61/13’ten; el-Bakara 2/223’ten). Sultan Abdülmecid Türbesi’nin her bir kenarı için ayrı olarak yazdığı tarihsiz sekiz parça âyet ve hadis levhaları, Kudüs’teki Kubbetü’s-sahre’yi dıştan çeviren, celî sülüs hatla çiniye işlenmiş Yâsîn sûresi kuşağı (1293/1876), Soğukçeşme’de Mektebi Rüşdiyye-i Askeriyye (1293/1876), Karaköy sahilindeki Dâire-i Umûr-ı Sıhhiyye (1289/1872) kitâbeleri zamanımıza gelen yeri sabit eserleridir.

BİBLİYOGRAFYA

Habîb, Hat ve Hattâtân, İstanbul 1305, s. 177; Sicill-i Osmânî, III, 153; Nurullah Pertevoğlu Hat Mecmuası, M. Uğur Derman özel kütüphanesi; Cl.Huart, Les calligraphes et les miniaturistes de l’orient musulman, Paris 1908, s. 203; Osman Nuri Ergin, Muallim M. Cevdet’in Hayatı, Eserleri ve Kütüphanesi, İstanbul 1937, s. 257-259; İbnülemin, Son Hattatlar, s. 384-389; A. Süheyl Ünver, Hattat Şefik Bey, İstanbul 1956; Suha Umur, Osmanlı Padişah Tuğraları, İstanbul 1980, s. 309; M. Uğur Derman, Türk Hat Sanatının Şâheserleri, İstanbul 1982, s. 27; a.mlf., “Türk Yazı San’atında İcâzetnâmeler ve Taklîd Yazılar”, TTK Bildiriler, VII (1973), II, 725-726; a.mlf., Sabancı Üniversitesi Sakıp Sabancı Müzesi Hat Koleksiyonundan Seçmeler, İstanbul 2002, s. 170-175; İslâm Kültür Mirâsında Hat San’atı (haz. M. Uğur Derman), İstanbul 1992, s. 211, 213, 215; Ali Alparslan, Osmanlı Hat Sanatı Tarihi, İstanbul 1999, s. 140-141, 195; Muhittin Serin, Hat Sanatı ve Meşhur Hattatlar, İstanbul 2000, s. 170-

173; Ahmed Tevfik, “Hattat Mehmed Şefik Bey”, Resimli Gazete, sy. 91, İstanbul 1316, s. 1188-1190.

M. Uğur Derman

MEHMED ŞEFİK EFENDİ

(bk. ŞEFİK MEHMED EFENDİ).

MEHMED ŞERİF EFENDİ

(ö. 1204/1790)

Osmanlı şeyhülislâmı.

6 Muharrem 1130'da (10 Aralık 1717) doğdu. Şeyhülislâm Ebûishakzâde Mehmed Esad Efendi'nin oğlu ve Şeyhülislâm Ebûishak İsmâil Efendi'nin torunudur. Annesi de Şeyhülislâm Mirzazâde Şeyh Mehmed Efendi'nin kızıdır. 1151'de (1738) müderris ve babasının nüfuzundan istifade ile 1167'de (1754) Diyarbekir kadısı oldu. Ardından Bursa kadılığında bulundu ve Mekke-i Mükerreme kadılığı pâyesini aldı. Receb 1180'de (Aralık 1766) İstanbul kadılığına getirildi. Rebîülâhir 1185'te (Temmuz 1771) Anadolu kazaskerliğine tayin edildi. Rebîülâhir 1186'da (Temmuz 1772) görev süresini tamamlayarak Anadolu kazaskerliğinden ayrıldı. 29 Cemâziyelevvel 1189'da (28 Temmuz 1775) Rumeli kazaskeri oldu. I. Abdülhamid döneminde Cemâziyelevvel 1192'de (Haziran 1778) ikinci defa Rumeli kazaskerliğine tayin edildiyse de yirmi gün sonra görevinden alındı. 25 Cemâziyelâhir 1192'de (21 Temmuz 1778) Vassafzâde Mehmed Esad Efendi'nin istifasıyla boşalan şeyhülislâmlık makamına getirildi. Yaklaşık dört buçuk yıl şeyhülislâmlık yapmasının ardından meşihatta uzun süredir bulunduğu gerekçesiyle bu makamdan feragat etti (5 Şevval 1196 / 13 Eylül 1782). Mehmed Şerif Efendi'ye dilediği yerde oturma izni verildiğinden Bebek'te bulunan yalısına taşındı. Uzun süre herhangi bir görev almadı, zaman zaman yapılan müşaverelere katıldı.

III. Selim'in tahta çıkması üzerine Mehmed Kâmil Efendi'nin azliyle 27 Zilkade 1203 (19 Ağustos 1789) tarihinde ikinci defa şeyhülislâmlığa getirildi. Ancak altmış gün sonra 27 Muharrem 1204'te (17 Ekim 1789)

azledildi. Görevden alınma sebebi olarak yaşlılığı dolayısıyla III. Selim'in uygulamayı düşündüğü yeniliklere ayak uydurmakta zorlanması, hâfıza zayıflığı ve bundan dolayı vazife yapamayacak durumda bulunması gösterilmektedir. Ancak daha kuvvetli bir sebep, bir meşveret sırasında vâlide kethüdâsı Mahmud Bey'e padişahın tebdil gezileri sırasında silâh

taşımasının uygun olmadığını, bunun padişaha bir zarar gelme ihtimaline yol açabileceği yolundaki sözleridir. Bu durum onun bunamış olmasına yorularak hemen azledilmiştir.

Hocapaşa'daki konağına çekildikten sonra sekiz ay kadar yaşayan Mehmed Şerif Efendi 9 Ramazan 1204'te (23 Mayıs 1790) vefat etti. Mezarı Çarşamba'da Yavuz Selim Camii civarında bulunan dedesi Şeyhülislâm Ebûishak İsmâil Efendi'nin yaptırdığı caminin hazîresindeki aile kabristanındadır. Ailesinden dokuz şeyhülislâm yetişmiş olan Mehmed Şerif Efendi'nin dedesi, babası ve amcası Ebûishakzâde İshak Efendi şeyhülislâmlık yaptıkları gibi oğlu Topal Atâullah Mehmed Efendi de şeyhülislâmlık makamına kadar yükselmiştir. Aynı zamanda şair Fıtnat Hanım'ın kardeşi olan Mehmed Şerif Efendi'nin âlim, ârif, zarif ve cömert bir zat olduğu kaydedilir. İlmiye makamlarına tayinde liyakate önem verdiği de belirtilir.

Eserleri. 1. Füsûlü'l-ârâ fî şâni'l-mülûk ve'l-vüzerâ. Siyasetnâme ve nasihatnâme türünde bir risâledir. Bir mukaddime, beş fasıl ve bir hâtimeden oluşur. Mukaddime kısmında haberin kısımları açıklandıktan sonra haber-i vâhidin sıhhat ve kabulünün şartları incelenir. Birinci fasılda vezirde bulunması gereken vasıflar, vezirlerin yetkilerinin sınırı, padişahın işlerini müşavere ile yürütmesinin gerekliliği gibi hususlardan bahsedilir. İkinci fasılda hazine konusu ele alınarak israf ve lüzumsuz harcamaların hazinede yol açacağı olumsuzluklara dikkat çekilir. Ancak ülkenin imarına yönelik faaliyetler için gerekli harcamalardan kaçınılmaması da belirtilir. Üçüncü fasılda ordunun durumu incelenir. Askerlerin eğitim ve disiplininin önemi vurgulanarak timar sisteminin eski işlevini kaybetmesinin ordu üzerindeki olumsuz etkisinden söz edilir. Dördüncü fasılda israfın halkın tabiatı haline geldiğine, bunun ise bütün kötülüklerin kaynağı olduğuna dikkat çekilir. Beşinci fasılda devlet görevlerinin ehil olmayan kişilere verilmemesi istenir. Hâtime kısmında siyâset ilminin öneminden bahsedilir. Müellif görüşlerini desteklemek için klasik kaynaklardan ve özellikle İbn Haldûn'dan nakiller yapmıştır. Risâlenin kütüphanelerde çeşitli yazma nüshaları mevcuttur (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 2117; İÜ Ktp., TY, nr. 3364, 6938). 2. Letâifü'l-kemâl (Dîvân-ı Şeyhülislâm Şerif Efendi). Mehmed Şerif Efendi'nin Türkçe, Arapça ve Farsça olarak kaleme aldığı şiirlerini ihtiva eder. Divanın tesbit edilebilen tek yazma nüshası

Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Hâlet Efendi, nr. 672). "Na't-ı Resûl-i Ekrem" ile başlayan divanda rubâiyyât, Nahîfî'nin na'tına tahmis, Râgıb Paşa'ya dair kaside, çeşitli olaylarla ilgili Arapça ve Türkçe tarihler, ayrıca kasideler, gazeller, tahmîsler ve lugazlar yer almaktadır.

Mehmed Şerif Efendi'nin Hulâsatü't-tebyîn fî tefsîri sûrei Yâsîn adlı bir eseri bulunduğu kaydedilmekteyse de (Uzunçarşılı, IV/2, s. 499) bu eserin babası Şeyhülislâm Ebûishakzâde Esad Efendi'ye ait olduğu anlaşılmaktadır. Fatin'in Tezkire-i Hâtimetü'l-eş'âr'ında divanı dışında Müntehabât-ı Eş'âr ve Eseru letâifi'l-Kemâl adında bir başka eserinden daha bahsedilir.

BİBLİYOGRAFYA

Şem'danîzâde, Mür'i't-Tevârih (Aktepe), II/A, s. 92, 100; II/B, s. 87, 89; III, 32; Müstakimzâde, Devhatü'l-meşâyih, İstanbul, ts., s. 107-108; Taylesanizâde Hafız Abdullah Efendi Tarihi: İstanbul'un Uzun Dört Yılı (haz. Feridun M. Emecen), İstanbul 2003, s. 392, 405-406, 408, 417, 420; Sicill-i Osmânî, III, 142-143; Ahmed Cevdet Paşa, Tarih, İstanbul 1275, I, 302-303; IV, 296-298; İlmiye Salnâmesi, s. 547-548; Osmanlı Müellifleri, I, 337; Mecmûa-i Fetâvâ, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet, nr. 576, s. 85; Danişmend, Kronoloji, V, 145, 147; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi (Ankara 1959), Ankara 1988, IV/2, s. 498-500, 507; Abdülkadir Altunsu, Osmanlı Şeyhülislâmları, Ankara 1972, s. 152; M. Orhan Bayrak, İstanbul'da Gömülü Meşhur Adamlar (1453-1978), İstanbul 1979, s. 75; Ahmet Uğur, Osmanlı Siyâsetnâmeleri, Kayseri 1992, s. 100; Kāmûsü'l-a'lâm, IV, 2857.

Tahsin Özcan

MEHMED ŞEVKİ EFENDİ

(1829-1887)

Osmanlı hattatı.

Kastamonu'nun Seyyidîler (Seydiler) köyünde doğdu. Tüccardan Ahmed Ağa'nın oğludur. Küçük yaşlarda İstanbul'a gönderildi; burada dayısı Mehmed Hulûsi Efendi ve onun damadı Harputlu Hoca İshak Efendi'nin yanında yetişti. Aksaray-Yusufpaşa'daki sıbyan mektebinde ilk tahsilinin yanı sıra dayısından sülüs-nesih ve rikā' yazılarını meşkederek 1841'de on iki yaşında iken hat icâzeti aldı. Hulûsi Efendi, Koca Râgıb Paşa Kütüphanesi birinci hâfız-ı kütübü, Nusretiye Camii kürsü şeyhi ve birçok hattat yetiştiren feyizli bir hocaydı. Kendisi Mahmud Râci ve Ali Vasfi efendilerin talebesi olmakla beraber hat sanatındaki yeri orta derecededir. Bu sebeple kabiliyetli bulduğu yeğenine icâzet verdikten sonra hattını ilerletmesi için onu Kazasker Mustafa İzzet Efendi'ye götürmek istedi. Ancak Şevki Efendi bunu kabul etmedi ve Hulûsi Efendi'nin yanında kaldı. Bu davranışı yazı sanatına ileride "Şevki mektebi" denilecek o emsalsiz üslûbu kazandırdı. Çünkü Şevki Efendi, Mustafa İzzet Efendi'ye devam etseydi sadece, Kazasker mektebine mensup Mehmed Şefik Bey, Abdullah Zühdü ve Hasan Rızâ efendiler gibi üstatlar zincirine bir yenisi eklenecekti.

Şevki Efendi, Harbiye Nezâreti'nde tercihan hattatların tayin edildiği Mektûbî-i Seraskerî Odası'nda Mart 1848'de memuriyete başladı. Askerî kâtiplerin yetiştirilmesi için Beyazıt'ta 1875'te açılan Menşe-i Küttâb-ı Askerî'ye de rik'a muallimi oldu; vefatına kadar her iki vazifesini de sürdürdü. II. Abdülhamid'in cülûsundan sonra Yıldız Sarayı'na bağlı olarak açılan Mektebi Şehzâdegân'da 25 Ekim 1877 tarihinde Başmâbeyinci Osman Bey'in delâletiyle hat muallimliğine getirildi. Bu mektebe bir müddet sonra padişaha yakınlığı olan has bendegânın çocukları da "zâdegân" ismi altında kabul edilmeye başlandı. Şevki Efendi burada birçok şehzade ve beyzadenin hocası oldu. Bu vazife için cumartesi, pazartesi ve perşembe olmak üzere haftada üç gün oturduğu Haseki'den Yıldız'a giderdi. Ders saatleri dışında da Yıldız Kütüphanesi'ndeki mushaf,

dua mecmuası ve murakka‘ gibi eserleri incelerdi. Kendisine teveccühü olan II. Abdülhamid ara

sıra şehzadelerin hat meşklerine bakmaktan hoşlanır, bir yazı siparişi olursa Çit Kasrı'nda Şevki Efendi'yi doğrudan kabul ederek ona ihsanlarda bulunurdu. Şevki Efendi'ye 1883'te rütbe-i sâniye, sınıf-ı mütemâyizî ve üçüncü rütbeden Mecîdî nişanı tevcih edildi.

1870'li yıllarda hacca giden Şevki Efendi iffetli ve müstakim yaratılışıyla tanınır. Kendisine ve evine sadece resmî maaşını harcar, eserleri için ne verilirse kabul ederek bunun tamamını Kastamonu ve İstanbul'daki muhtaçlara dağıtırdı. Vefatında 27 lira parası çıkmış, fakat sonradan ele geçen hususi defterinde otuz fakiri aylığa bağladığı görülmüştür. Henüz hayatta iken birini kaybettiği üç kızı ve bir oğlu olmuştur. Şevki Efendi son zamanlarında felç geçirdi. 13 Şâban 1304'te (7 Mayıs 1887) vefat etti ve Merkezefendi Kabristanı'nda dayısı Hulûsi Efendi'nin yanına defnedildi. Kitâbesi oğlu ve talebesi Mehmed Said Bey tarafından Mehmed Şevki'ye lâyık olmayan bir seviyede yazılmıştır.

Şevki Efendi, Haseki semtinde geniş bir bahçeye baktığı için kendisinin "yeşil oda" dediği yazı odasında sabah namazından sonra vazifeye gideceği saate kadar yazıyla meşgul olurdu. Tatil olan cuma günlerinde ise sabahtan cuma namazına kadar talebesiyle meşguliyetini sürdürür, onlara hat dersi verirdi. Cumadan sonra ziyaretine kalabalık halde askerî ve sivil erkân gelirdi.

Şevki Efendi, başta Hâfız Osman olmak üzere onun talebesi Yedikuleli Abdullah ve celî sülüsün önderi Mustafa Râkım'ın yazılarını inceleyerek sülüs, nesih ve rikā‘da "Şevki mektebi" ismiyle anılan bir üslûbun sahibi olmuştur. Kendisi, "Yazıyı bana rüya âleminde tâlim ettiler" dermiş. Sanat hayatı boyunca her gün ilerleme gösteren Şevki Efendi, bilhassa 1873 yılından itibaren daha narin bir üslûpla nihaî mertebesine eriştirdiği bu yazı nevilerinde günümüze kadar son merhale sayılmaktadır. Kendi üslûbunu bulduktan sonra bile ziyaretine gittiği hocası Hulûsi Efendi sırada bekleyen fazla talebe olduğunda bunların meşklerine bakmayı Şevki'ye havale edince gereken harf çıkartmalarını hocasının üslûbuyla yazacak kadar ona hürmet gösterirdi.

Hüsn-i hattı kim için olursa olsun aynı dikkat ve itina ile yazan Şevki Efendi talebe için hazırladığı meşklerinde de aynı titizliği gösterirdi. Bu sebeple orta yaşlarından itibaren on talebeden fazlasını kabul etmemeye başlamıştır. Ancak Hacı Ârif Efendi gibi bu ilkesini bozduğu müstesna öğrencileri de vardır. Meşkin mürekkebat safhasında Hz. Ali'nin rivayeti olan hilye metnini yazmaya hususiyle ehemmiyet verirdi (TSMK, Güzel Yazılar, nr. 188). Pek çok talebesi arasında en fazla tanınanlar Filibeli (Bakkal) Hacı Ârif, Hâfız Fehmi, Pazarcıklı Mehmed Hulûsi ve Ziyâeddin efendilerle Ferid Bey'dir.

Şevki Efendi sanat hayatı boyunca yirmi beş mushaf (Sakıp Sabancı Müzesi, nr. 57, Hacı Hüseyin Efendi tezhibi [1279/1862]; TSMK, Mehmed Reşad, nr. 4, Hüsnü Efendi tezhibiyle [1295/1878]; Arda, nr. 32, Hasan Rızâ tarafından tamamlanan son mushafı [1304/1887]), sayısız cüz ve evrâd (Rado Koleksiyonu, Mevlevî evrâdı, [1296/1879]), kıta (TSMK, Güzel Yazılar, nr. 309/96) ve murakka' ile (TSMK, Güzel Yazılar, nr. 190/1; 195; Sakıp Sabancı Müzesi, nr. 216) hilyeler (Kubbealtı Kültür ve Sanat Vakfı, 2 adet) yazmıştır. Celî sülüsle on kadar levhası olup bunların çoğu müzehhip Hüsnü Efendi tarafından zerendûd usulüyle işlenmiştir (Aksaray Vâlide Sultan Camii). Camilerde varak altınla hazırlanmış cihâryâr takımları da görülmektedir. Bazı kabirlere (dayısı Hulûsi Efendi'ninki en mükemmelidir, 1291/1874) ve Karagümrük'te Pertevniyal Vâlide Sultan Çeşmesi'ne (1862) yazdığı celî sülüs kitâbeleri vardır. Fakat celî yazıda Sâmi Efendi mertebesine erişememiştir.

Sülüsnesih karalamalarını harfleri ekseriya birbirine çiğnetmeden ferah görünüşlü bir temrin şeklinde yazan Şevki Efendi, talebesi arasında kullandığı kalem yüzünden iyi çalışamadığını söyleyen bulunursa harf çıkartmalarını bilhassa kusurlu denilen o kalemle yaparak meselenin kalemden ziyade yazan elde olduğunu anlatırdı. Şahsen tanıyanların belirttiğine göre Şevki Efendi'nin yazıları kaleminden son derecede itinalı ve tekellüflü olarak çıkarmış; fakat bu pürüzsüz ve şiveli eserleriyle haklı bir şöhrete sahip olmuştur. Bu sebeple onu anlatmak için, "Yazısı da ahlâkı kadar pürüzsüzdü" denilmiştir. Yakın arkadaşı Sâmi Efendi, "Şevki'nin elinden istese de fena harf çıkmazdı" cümlesiyle bir gerçeği ifade etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA

A. Süheyl Ünver'in Not Defteri, M. Uğur Derman özel kütüphanesi; Habîb, Hat ve Hattâtân, İstanbul 1305, s. 178; Cl. Huart, Les calligraphes et les miniaturistes de l'orient musulman, Paris 1908, s. 203-204; Rifat Yazgan, Canlı Tarihler, İstanbul 1946, IV, 1-8; A. Süheyl Ünver, Hattat Mehmed Şevki, İstanbul 1953; İbnülemin, Son Hattatlar, s. 397-399; Şevket Rado, Türk Hattatları, İstanbul, ts. (Yayın Matbaacılık), s. 225; M. Uğur Derman, Türk Hat Sanatının Şâheserleri, İstanbul 1982, s. 23, 42; a.mlf., Sabancı Üniversitesi Sakıp Sabancı Müzesi Hat Koleksiyonundan Seçmeler, İstanbul 2002, s. 108-111; İslâm Kültür Mirâsında Hat San'atı (haz. M. Uğur Derman), İstanbul 1992, s. 214-215; Ali Alparslan, Osmanlı Hat Sanatı Tarihi, İstanbul 1999, s. 83-86; Muhittin Serin, Hat Sanatı ve Meşhur Hattatlar, İstanbul 2003, s. 174-177.

M. Uğur Derman

MEHMED ŞÜKRÜ

İstanbul tekkeleri ve tarikat silsilelerine dair çalışmaları olan müellif.

Hayatı hakkında kaynaklarda herhangi bir bilgiye rastlanmamaktadır. Kendisinin eserlerinden birine düştüğü vakıf kaydında adı Tabibzâde Derviş Mehmed Şükrü İbn İsmâil olarak verilmiştir. Yine kendi kayıtlarından 15 Mayıs 1874 tarihinde

Maliye kâtibi olarak görev yaptığı anlaşılmaktadır (Kut, XIX [1995], s. 4-5). Klaus Kreiser'in kaynak göstermeden verdiği bilgiye göre de Karagümrük Cerrâhî Tekkesi'nin son şeyhlerinden İbrâhim Fahreddin Erenden'e zâkirbaşılık etmiştir. Şinasi Akbatu'nun Cemalettin Serveroğlu'ndan naklettiğine göre Mehmed Şükrü Efendi Kocamustafapaşalı'dır ve iptilâ derecesinde bir tekke müdavimidir. Mütareke yıllarında, hatta Cumhuriyet devri başlarında hayatta olduğu tahmin edilmektedir. Onun ne zaman vefat ettiği ve nerede gömüldüğü konusunda da bir bilgi mevcut değildir (Akbatu, IV/4 [1980], s. 52).

Eserleri. Mehmed Şükrü Efendi'nin bibliyografik kaynaklarda zikredilmeyen üç eseri vardır. 1. İstanbul Hankahları Meşâyihi. Farklı adlarla üç neşri yapılan eserde İstanbul'da bulunan tekkeler ve bu tekkelerde postnişin olan meşâyih tarih sırasına göre verilmekte, bazan da tekkelerin bânileriyle kuruluş tarihleri belirtilmektedir. Uzun yıllar İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı'nda mevcut olduğu bilinen yazmasından (Muallim Cevdet, nr. 75) eseri kütüphaneye teberru eden kişinin koyduğu bir şart sebebiyle okuyucular istifade edememekteydi. Son yıllarda Muzaffer Ozak'ın elde ettiği bir fotokopisinden yararlanılarak neşredilmiştir. İstanbul Hankahları Meşâyihi'nin ilk neşrini Klaus Kreiser ve Mehmet Serhan Tayşi gerçekleştirmiştir (Zâkir Şükrü Efendi, Die Istanbuler Derwisch-Konvente und ihre Scheiche, Mecmu'a-ı Tekaya, Freiburg 1980). M. Serhan Tayşi'nin Latin harflerine aktardığı metne (s. 1-80) Klaus Kreiser bir önsözle (s. III-XV) bir indeks (s. 81-113) ilâve etmiştir. Eserin ikinci neşri Şinasi Akbatu (bk. bibl.), üçüncü neşri Turgut Kut (bk. bibl.) tarafından yapılmıştır. Son yayımda orijinal nüshası da

kullanıldığı için daha sağlam bir metin ortaya çıkmıştır. Şinasi Akbatu'ya göre eser bütün İstanbul tekkelerini ihtiva etmediği gibi bazı şeyhler de noksandır. Vefat tarihlerinde de tutarsızlıklar görülmektedir. Bununla beraber bu sahada ilk teşebbüs ve yegâne rehber olduğundan önemli bir hizmette bulunmuştur. Akbatu ayrıca, meşayih silsilelerinin tedkikinden eserin II. Abdülhamid devrinde kaleme alındığını ve seneden seneye değişiklikler oldukça eklemeler yapıldığını ifade etmektedir (İslâm Medeniyeti, IV/4 [1980], s. 52). 2. Silsilenâme-i Sûfiyye. Turgut Kut ve Şinasi Akbatu'nun araştırmalarına göre eser Üsküdar Hacı Selim Ağa Kütüphanesi'nde kayıtlı (Aziz Mahmud Hüdâyî, nr. 1098) seksen sayfalık bir yazmadır. İçinde tertip eden zatın ismi daha doğru bir şekilde kaydedilmiştir: "Silsilenâme-i Sâdât-ı Sûfiyye: es-Seyyid Tabibzâde Derviş Mehmed Şükrü İbn İsmâil 22 Zilkade 1334." Bu kayda dayanarak Akbatu ve Kut, Tabibzâde Mehmed Şükrü Efendi'nin eserini neşrettikleri Zâkir Şükrü Efendi olduğu kanaatine varmışlardır. 3. Mecmûa-i İlâhiyyât. Şimdiye kadar bilinmeyen eserin tek nüshası İsmail E. Erünsal'ın özel kütüphanesinde bulunmaktadır. Klasik mânada bir güfte mecmuasının bütün unsurlarını taşıyan eserin baş tarafında bir makāmât fihristi yer almakta ve güfteler bu fihrist düzeninde sıralanmaktadır. Eserde otuz altı makam ismi yazılmış, ancak on tanesinin üzeri çizilmiştir. Güftelerin baş taraflarında şair ve bestekârın isimleri zikredilmiş, yeri geldikçe şair ve bestekârların kısa biyografilerine eserleriyle birlikte yer verilmiştir. 121 sayfadan oluşan eserde seksen altı mutasavvıf şair ve bestekârın biyografisiyle 214 ilâhi bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Zâkir Şükrü, Mecmûa-i Tekâyâ (Tayşi), tür.yer.; Zeynep Hümeyra Erünsal, Mehmed Şükrü Efendi'nin "Mecmûatü'l-İlâhiyyât" Adlı Eserinin Transkripsiyonlu Çevirisi (mezuniyet tezi, 1996), Boğaziçi Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü; Şinasi Akbatu, "İstanbul Tekkeleri Silsile-i Meşayihi", İslâm Medeniyeti, IV/4, İstanbul 1980, s. 51-96; V/1 (1981), s. 81-103; V/2 (1981), s. 97-121; Turgut Kut, "İstanbul Hankahları Meşayihi", TUBA, XIX (1995), s. 1-156.

İsmail E. Erünsal

MEHMED TÂHİR, Bursalı

(bk. BURSALI MEHMED TÂHİR).

MEHMED TÂHİR, Kadızâde

(bk. KADIZÂDE MEHMED TÂHİR).

MEHMED TÂHİR, Mâlûmatçı

(bk. MÂLÛMATÇI MEHMED TÂHİR).

MEHMED TÂHİR, Menemenlizâde

(1862-1903)

Şair ve yazar.

Adana'nın Karaisalı kazasında doğdu. Yörenin tanınmış ailelerinden Menemenliler'e mensuptur. Babası Dâire-i Celîle-i Uzmâ Telgraf Kalemi müdürü Hâşim Habib Bey'dir. Adana'da başladığı öğrenimine İstanbul'da Soğukçeşme Askerî Rüşdiyesi'nde devam etti. 1883'te Mektebi Mülkiyye'nin âlî kısmından mezun oldu. Şûrâ-yı Devlet Tanzimat Dairesi, Ziraat Nezâreti Tercüme Kalemi ile Adana (1889), İzmir (1890) ve Selânik (1891) maarif müdürlüklerinde bulundu. 1893'te Maarif Nezâreti Mektûbî Kalemi müdürü olarak İstanbul'a döndü. Maarif Müdürleri Vezâifini Tayin Komisyonu ile İdâdî Ders Programı Hazırlama Komisyonu üyesi, Maarif Nezâreti Mühimme Kalemi müdürü oldu. Bu arada Mektebi Mülkiyye'de edebiyat ve kitâbet-i resmiyye, Dârülfünun Edebiyat Şubesi'nde usûl-i tedrîs ve terbiye dersleri verdi. Maarif Nezâreti'ndeki başarılı çalışmalarından dolayı "ûlâ sınıf-ı evveli rütbesi" ile ikinci dereceden Osmanlı nişanı aldı. 27 Ocak 1903'te kalp krizinden öldü ve Karacaahmet Mezarlığı'na defnedildi.

Tanzimat sonrası ile Serveti Fünûn dönemi arasında "ara nesil" olarak adlandırılan edebî devrenin önde gelen şahsiyetlerinden olan Mehmed Tâhir daha çok şair,

tenkitçi, retorikçi ve eğitimci olarak tanınır. Henüz Mektebi Mülkiyye'de okurken talebesi olduğu Recâizâde Mahmud Ekrem ile Abdülhak Hâmid ve Muallim Nâci'nin yeni tarz eserlerinin etkisi altında yazmaya başladığı ilk şiirleri Tercümân-ı Hakîkat ve Mir'ât-ı Âlem'de yayımlanmıştır. O sırada yeni Türk şiirindeki değişmeleri de yakından izleyen Mehmed Tâhir'in daha sonraki yıllarda Serveti Fünûn edebiyatının kurulmasında önemli bir rol oynayan "abes-muktebes" tartışmasından çok önce birkaç şiirinde "göz yerine kulak için kafiye" şeklini uyguladığı görülmektedir. Şiirlerinde kullandığı yeni imajlar, tabiata bakış tarzı ve şiiri bir tür nesre yaklaştırma

ve beyit bütünlüğünü kırma (enjambement) denemesiyle dikkati çeken şairin ilk eseri Elhan'ın (1886) yayımlanması büyük bir polemiğe yol açmıştır. Devrin edebî otoritesi kabul edilen Recâizâde Mahmud Ekrem'in bu eseri değerlendirmek üzere kaleme aldığı Takdîr-i Elhan (1886), eski belâgat anlayışını savunan Muallim Nâci ve taraftarlarıyla uzun süre devam eden bir tartışmaya sebep olmuş ve edebiyat çevrelerinde bir anda şöhret kazanmıştır.

Serveti Fünûn hareketinin teşekkül ettiği yıllarda sosyal muhtevalı şiirler de kaleme alan Mehmed Tâhir, bunlarda daha çok devrin diğer şairleri gibi özellikle 1897 Türk-Yunan savaşıyla ortaya çıkan kahramanlık ve vatan sevgisiyle acı ve ıstırabı dile getirmiştir. Dinî muhtevalı şiirlerinde ise daha çok Allah'ın varlığı ve birliğiyle sıfatlarının eşyadaki tecellî ve tezahürleri üzerinde durmuş, kâinatta mevcut nizam ve âhenk karşısında duyduğu hayranlığı ifade etmiştir. Dönemin bir tür modası olan "kitâbe-i seng-i mezâr" tarzındaki manzumelerinde ölüm konusunu işlemiştir.

Devrinde edebî tenkitleriyle dikkati çeken Mehmed Tâhir, bilhassa Ta'lîm-i Edebiyyât (İstanbul 1299) tartışmaları sırasında Recâizâde Mahmud Ekrem'i eleştirenlere karşı onu savunanların arasında yer almış, Beşir Fuad'ın Viktor Hügo (İstanbul 1302) adlı kitabı dolayısıyla başlayan "hayâliyyûn-hakîkiyyûn" tartışmasının ortaya çıkmasında önemli rol oynamıştır. Vezin konusunda aruz hâkimiyetine karşı "Usûl-i Teheccî" adlı makalesiyle (Ma'lûmat, nr. 288, 290, 291, Mayıs-Haziran 1901) hece veznini savunmuş, "Kafiye" (Serveti Fünûn, nr. 258, Şubat 1895) adlı makalesiyle de kulağa göre kafiyenin daha zengin ve âhenkli olduğunu ileri sürmüştür.

Mektebi Mülkiyye'den mezun olduktan bir süre sonra Beşir Fuad'la birlikte 1884'te önce Hâver, onun kapanması üzerine aynı yıl Güneş dergilerini çıkaran Mehmed Tâhir 1886'da tek başına Gayret'i yayımlamıştır. Dönemin en önemli edebiyat dergilerinden olan Gayret'te bir yandan kendi şiirlerini ve edebî yazılarını neşrederken bir yandan da o sırada İstanbul'dan uzakta bulunan Nâmık Kemal ve Abdülhak Hâmid'in şiir ve mektuplarına yer vermiştir. Hâmid'in "Hayde Park'tan Geçerken", "Hîçâhîç", "Bir Hüsnün Hüznü" ve "Nâkâfî" adlı şiirleri ilk defa burada yayımlanmıştır. Menemenlizâde'nin yazılarının çıktığı diğer başlıca dergiler arasında

Hazîne-i Fünûn, Mekteb, Maarif, Mütâlaa ve Serveti Fünûn sayılabilir. Mehmed Tâhir'in idâdîlerde okutulmak üzere hazırlamış olduğu Osmanlı Edebiyatı o dönemde Batılı retorik kitaplarından hareket edilerek kaleme alınan, kendi edebî ve estetik zevklerini gösteren bir çalışmadır.

Eserleri. Elhan (İstanbul 1303), Yâd-ı Mâzî (İstanbul 1304) Âsâr-ı Perîşan (İstanbul 1311), Osmanlı Coğrafyası (İstanbul 1312), Terâne-i Zafer (İstanbul 1313), Osmanlı Edebiyatı (İstanbul 1314), Mükemmel Coğrafya-yı Osmânî (İstanbul 1314), İlm-i Servet (İstanbul, ts.). Necat Birinci, Menemenlizâde Mehmed Tahir: Hayatı, Eserleri adıyla bir doktora tezi hazırlamıştır (1981, İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü).

BİBLİYOGRAFYA

İbnülemin, Son Asır Türk Şairleri, s. 1818-1819; Ali Çankaya, Yeni Mülkiye Tarihi ve Mülkiyeliler, Ankara 1968-69, III, 155-159; Necat Birinci, Menemenlizâde Mehmed Tahir, Ankara 1988; a.mlf., Edebiyat Üzerine İncelemeler, İstanbul 2000, s. 69-87; a.mlf., "Menemenlizâde Mehmed Tahir", TDEA, VI, 259-262; Beşir Fuad, Şiir ve Hakikat (haz. Handan İnci), İstanbul 1999, tür.yer.; "Tahir (Menemenlizâde)", Tanzimat'tan Bugüne Edebiyatçılar Ansiklopedisi, İstanbul 2001, II, 775-776.

Abdullah Uçman

MEHMED TÂHİR AĞA

(ö. 1202/1788'den sonra)

Hassa başmimarı.

Sultan I. Mahmud devrinde daha on iki yaşında iken babasıyla birlikte Rusya ve Avusturya seferlerine (1737-1738) katıldığı bilinmektedir. Zilkade 1173 (Haziran 1760) tarihinde Hacı Ahmed Ağa'nın vekili sıfatıyla başmimarlık görevinde bulundu ve 1174 yılı ortasında (1761 yılı başları) bu göreve asaleten tayin edildi. Arşiv belgelerinde 12 Şâban 1175'te (8 Mart 1762) mimarbaşı olarak tekrar Ahmed Ağa görünmesinden Mehmed Tâhir Ağa'nın bu ilk görevinin kısa sürdüğü anlaşılmaktadır (BA, Cevdet-Saray, nr. 7671). Aynı yıl içinde ikinci defa göreve geldiği kabul edilen Mehmed Tâhir Ağa'nın 2 Cemâziyelâhir 1177 (8 Aralık 1763) tarihli belgeden Edirne Sarayı'nı keşfe gittiği öğrenilmektedir (BA, Cevdet-Saray, nr. 599). 7 Rebîülevvel 1181 (3 Ağustos 1767) tarihli Tersane Sarayı ile ilgili keşif defteri mimarbaşı İbrâhim Ağa tarafından hazırlandığına göre Mehmed Tâhir Ağa daha önce görevinden ayrılmış olmalıdır (BA, Cevdet-Saray, nr. 4241). 1181 Zilhicce sonunda (1768 Mayıs ortaları) bu göreve Abdi Ağa getirildi. 1183 Zilhicce ortasında (Nisan 1770) üçüncü defa mimarbaşılığa tayin edilen Mehmed Tâhir Ağa 1189 (1775) yılına kadar görevini sürdürdü ve bu tarihte yerine Hâfız İbrâhim Ağa getirildi. 1191'de (1777) dördüncü defa görev alan Mehmed Tâhir Ağa 18 Ramazan 1198 (5 Ağustos 1784) tarihine kadar görevini devam ettirdi ve yerine tekrar Hâfız İbrâhim Ağa tayin edildi. Görevden ayrıldıktan sonra Şâban 1202'de (Mayıs 1788) I. Abdülhamid devrinde Avusturya seferi sırasında Fethülislâm civarında bir köprünün nâzırlığını yürüttü; çevredeki diğer köprülerin bakımı ve yeniden yapımı için gerekli çalışmalarda bulundu.

Özellikle III. Mustafa devrinde 22 Mayıs 1766 depremi sonrasında İstanbul'da başlatılan büyük imar faaliyeti sırasında görev yapan Mehmed Tâhir Ağa'nın birçok yapıda hizmeti mevcuttur. Bu dönemde imparatorluğun diğer bölgelerinde başta kaleler olmak üzere yoğun bir

tamir faaliyeti gerçekleştirilmiştir. Bunların önemli bir kısmında planlamayı Mehmed Tâhir Ağa'nın yaptığı anlaşılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Cevdet-Saray, nr. 599, 4241, 7671; L. A. Mayer, Islamic Architects and Their Works, Genève 1956, s. 104; Mustafa Cezar, Sanatta Batıya Açılış ve Osman Hamdi, İstanbul 1995, I, 113; Banu Bilgicioğlu, Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde Bulunan Belgelerin Sanat Tarihi Yönüyle İncelenmesi: 16. yy. Sonları ile 20. yy.'ın İkinci Çeyreği (yüksek lisans tezi, 1998), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s.137; Ahmet Vefa Çobanoğlu, "Osmanlı'da Baş Mimarlar", Türk Dünyası Kültür Atlası: Osmanlı Dönemi, İstanbul 2002, IV, 315-317; a.mlf., "Mehmed Tahir Ağa", Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi, İstanbul 1999, II, 194; İzzet Kumbaracılar, "Türk Mimarları", Arkitekt, II, İstanbul 1937, s. 60; Kemal Altan, "Mimar Mehmet Tahir", a.e., VII (1937), s. 193-195; Muzaffer Erdoğan, "Onsekizinci Asır Sonlarında Bir Türk San'atkârı Hassa Başmimarı Mehmed Tahir Ağa: Hayatı ve Mesleki Faaliyetleri", TD, VII/10 (1954), s. 157-180; VIII/11-12 (1956), s. 159-178; IX/13 (1958), s. 161-170; XI/15 (1960), s. 25-46; Şerafettin Turan, "Osmanlı Teşkilâtında Hassa Mimarları", TAD, I/1, s. 163, 165-166, 191-192; Muzaffer Erdoğan, "Osmanlı Mimarlık Tarihinin Otantik Yazma Kaynakları", VD, VI (1965), s. 129.

Ahmet Vefa Çobanoğlu

MEHMED TEVFİK AZAPAGİÇ

(1838-1918)

Bosna-Hersek Diyanet İşleri başkanı.

Tuzla’da (Bosna-Hersek) doğdu. Babası Osman Bey Tuzla’da Azap Ağa (Azapagić) ailesine mensuptur. Medrese eğitimini Tuzla’da tamamladıktan sonra İstanbul’a gitti. 1862 yılında öğrenimini bitirip Saraybosna’ya döndü ve Saraybosna Rüşdiyesi müdürlüğüne tayin edildi. 1868’de Tuzla kadısı ve Tuzla Rüşdiyesi müdürü oldu. Her iki görevini Bosna-Hersek’in Avusturya-Macaristan işgaline uğradığı zamana kadar sürdürdü (1878). Avusturya-Macaristan Devleti tarafından Tuzla müftülüğüne getirildi. Bu görevde dokuz yılı aşkın bir süre kaldı. 1887’de Saraybosna’da yeni açılan Şer‘î Hâkimler Okulu (Šeriatska Sudaćka Škola) müdürlüğüne tayin edildi. 1893 yılına kadar devam eden bu görevi sırasında okulun kadro ve programının oluşturulmasında önemli katkıları oldu. Avusturya-Macaristan Devleti tarafından tayin edilen ilk reîsülulemâ (Diyanet İşleri başkanı) Mustafa Hilmi Efendi Hacıömeroviç’in görevinden ayrılması üzerine 25 Ekim 1893’te reîsülulemâlığa getirildi. Onun döneminde, özellikle Bosna-Hersek’te Mostar müftüsü Ali Fehmi Câbiç’in önderliğinde Bosna-Hersek müslümanlarının din ve eğitim özerkliği için başlatılan çalışmalar olumlu sonuçlar verdi. 1909’da emekliye ayrıldıktan sonra hayatını Tuzla’da geçirdi. 22 Mayıs 1918 tarihinde vefat etti ve buradaki Hâfız Hanumina Camii hazîresine (Jalska Dzamija) defnedildi.

Arapça, Farsça ve Türkçe yanında Almanca da bildiği söylenen Mehmed Tevfik, Avusturya-Macaristan Devleti’yle iyi ilişkiler içinde olmakla suçlanmıştır. Bosna-Hersek’in Avusturya-Macaristan işgaline uğramasından itibaren buradan Osmanlı Devleti hâkimiyetinde kalan bölgelere ve özellikle bugünkü Türkiye topraklarına başlatılan göçe karşı çıktığı, bu konuda yazılar yazdığı bilinmektedir. Ayrıca Bosna-Hersek ve Avusturya-Macaristan Devleti sınırları içerisindeki müslüman öğrencilere yardım için oluşturulan Gayret Yardım Kuruluşu ile (Prosvjetno Humanitarno Društvo Gajret) Behar Kültür Derneği ve dergisinin kuruluşunda önemli rol

oynamıştır.

Eserleri. 1. Risâle fi’l-hicre. Bosna-Hersek’in Avusturya-Macaristan işgaline uğraması üzerine buradan göç edilmesine karşı çıkmak amacıyla yazılan bu Arapça risâlenin yazma nüshası Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi’nde mevcuttur (Dobraca, II, 604-605, nr. 1496 [R-1343]). Müellifin Tuzla müftüsü iken 1884 yılında kaleme aldığı eserin mevcut nüshası Mehmed Hanciç tarafından istinsah edilmiş olup Osman Laviç tarafından Boşnakça’ya çevrilmiş ve Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi’nin dergisi Anali GHB’de yayımlanmıştır (Mehmed Teufik Azapagić, “Risala o Hidžri” [prijevod sa arapskog i bilješke: Osman Lavić], Anali GHB, XV-XVI [Sarajevo 1990], s. 197-222). 2. Risâle-i Hicret. Bir önceki eserin kısaltılmış Türkçe versiyonudur. Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi katalogunda Hicret Hakkında Risâle olarak zikredilen eser (Dobraca, II, 687, nr. 1618 [R-905]) Saraybosna’da yayımlanmıştır (1303/1885). 3. Keşfü’l-estâr şerḥu Leṭâʾifi’l-esrâr. Mehmed Hanciç ve Hâzim Şabanoviç’in müellife nisbet ettikleri bu eser hakkındaki bilgiler yetersizdir. Hanciç tarafından sadece adı zikredilmiş, Şabanoviç ise 1878’de Bosna-Hersek’in Avusturya-Macaristan Devleti tarafından işgalinden sonra bir kısım ulemânın bölgeden hicreti teşvik etmesi sebebiyle bunlara karşı yazılmış bir eser olduğunu belirtmiştir (Handžić, s. 35; Šabanović, s. 678). Herhangi bir nüshasına rastlanmayan eserin Risâle fi’l-hicre ile aynı kitap olması muhtemeldir.

Müellifin bunların dışında Behar ve Bosna-Hersek Vilâyet Salnâmesi’nde yayımlanmış makaleleri mevcuttur. “Znamenite Izreke” (Meşhur sözler [Behar, Sarajevo 1900, I/1, s. 3-4; I/2, s. 21-22]), “Arapski Jezik u Našim Gimnazijama” (Liselerimizdeki Arapça [Behar, Sarajevo 1902, III/6, s. 83-85; III/7, s. 102-103; III/8, s. 116-118]) ve “Poslovice i Mudre Izreke” (Atasözleri ve meşhur sözler [Bosna-Hersek Vilâyet Salnâmesi, VIII/1889, s. 75-79]) bunlar arasında sayılabilir.

BİBLİYOGRAFYA

Mehmed Teufik Azapagić, “Risala o Hidžri” (prijevod sa arapskog i bilješke: Osman Lavić), Anali GHB, XV-XVI (1990), s. 197-222; Sarajevski List, Sarajevo 1893, sy. 138 (22.11.1893), str. 1; Mehmed Handzić, Knjizevni Rad Bosansko-Hercegovačkih Muslimana, Sarajevo 1934, s. 34-35; a.mlf., el-Cevherü’l-esnâ fî terâcimi ʿulemâʾi ve şuʿarâʾi Bosna (nşr. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv), Kahire 1413/1992, s. 170; Muhsin Rizvić, Knjizevno Stvaranje Muslimanskih Pisaca u Bosni i Hercegovini u Doba Austro-Ugarske Vladavine, Sarajevo 1971, I, 260; a.mlf., Behar-Knjizevno-Istorijska Monografija, Sarajevo 1971, s. 115-116, 510; Hazim Šabanović, Knjizevnost Muslimana BiH na Orijentalnim Jezicima, Sarajevo 1973, s. 676-678; Kasim Dobrača, Katalog Arapskih, Turskih i Perzijskih Rukopisa, Sarajevo 1979, II, 604-605, 687-688 (nr. 1496 [R-1343]; nr. 1618 [R-905]); Refik Hadziomerović, “Tuzlanske Muftije”, Takvim, Sarajevo 1983, s. 161-171; Ferhat Šeta, Reis-ul-uleme u Bosni i Hercegovini i Jugoslaviji od 1882. do 1991. godine, Sarajevo 1991, s. 23, 25-26; Mustafa Ćeman, Bibliografija Bošnjačke Knjizevnosti, Zagreb 1994, s. 500; Osman Lavić, “Risala fi al-Hidẓra”, Katalog Arapskih, Turskih, Perzijskih i Bosanskih Rukopisa, London-Sarajevo 1423/2002, X, 110 (nr. 5907); a.mlf., “Iseljavanje Bošnjaka Muslimana iz BiH za Vrijeme Austro-Ugarske Vladavine i Risala Mehmeda Teufika Azapagića”, Anali GHB, XVII-XVIII (1996), s. 123-130; “Bosansko-Hercegovački Glasnik i Rijaseti Ulema”, Bosansko-Hercegovački Glasnik, sy. 42, Sarajevo 1906, s. 1; Safetbeg Bašagić, “Edhem Mulabdiç i Kulturni Pokret Bosansko-Hercegovačkih Muslimana”, Novi Behar, IV/14-15, Sarajevo 1930-31, s. 212; Ibrahim Kemura, “Dva Patriotska Apela Bosanskih Muslimanskih Prvaka iz Prvih Godina Austro-Ugarske Okupacije”, Glasnik VIS, XXXIII/9-10 (1970), s. 436-443; Alija Nametak, “Azapagić, Mahmud Tevfik (Hadži) Kadija i Muftija u Tuzli”, Hrvatska Enciklopedija, Zagreb 1941, II, 25.

Osman Laviç

MEHMED TEVFİK BEY

(1867-1956)

Son dönem devlet ve bilim adamlarından.

1867 Martında İstanbul'da doğdu. Ulemâdan Şirvanlı Ahmed Hamdi Efendi'nin oğludur. İlk eğitiminin ardından on üç yaşında girdiği Mülkiye Mektebi'ni 1885'te birincilikle bitirdi. Önce Bâbıâli Tercüme Kalemi'nde

mülâzım olduysa da birkaç ay sonra zeki, çalışkan ve dürüst mülkiyelilerin tercihen alındığı Yıldız Sarayı'nda mâbeyin kâtibi oldu. Kendisinin bildirdiğine göre sıkıcı bulduğu bu görevde uzunca bir süre kalıp 29 Ekim 1897'de Kudüs mutasarrıflığına tayin edildi ve 9 Mayıs 1901'e kadar burada kaldı. Ardından sırasıyla Selânik, Konya ve Yemen valiliklerinde bulundu. İstanbul'a döndüğünde 22 Mart 1906'da Dîvân-ı Muhâsebât reisliğine tayin edilmişken iki gün sonra Hudâvendigâr valiliğiyle Bursa'ya gönderildi. Bu görevden 15 Ocak 1909'da istifa etti. İstanbul'a dönünce Hukuk Mektebi'nde hukūk-ı esâsiyye, Ticaret Mektebi'nde usûl-i mâliyye derslerini vermeye başladı. Ancak 24 Mart 1909'da Meşrutiyet hükümetince Ankara valiliğine getirildi. Birkaç ay sonra Şûrâ-yı Devlet bünyesinde açılan Mülkiye Dairesi başkanlığına tayin edildi, 21 Aralık 1910'da Maliye ve Nâfia Dairesi reisliklerine nakledildi. 2 Ocak 1915 tarihinde ikinci defa Dîvân-ı Muhâsebât reisi olan Tevfik Bey, bu arada Yüksek Mühendis Mektebi'nde (İstanbul Teknik Üniversitesi) ve yeni açılan İnâs Dârülfünunu'nda iktisat muallimliği yaptı. Ardından Maliye nâzırlığı ile birlikte 16 Mart 1919'dan itibaren Âyan Dairesi üyeliği görevlerini üstlendi. Nâzırlık görevi Damad Ferid Paşa'nın birbirini izleyen ilk üç kabinesinde aralıksız sürdü. Ali Rızâ Paşa kabinesinde de aynı makamda kaldı, ancak Ali Rızâ Paşa'nın istifası üzerine nâzırlıktan ayrıldı (3 Mart 1920). Sâlih Paşa tarafından 8 Mart 1920'de kurulan kısa ömürlü kabinede tekrar Nâfia nâzırı olduysa da 4 Nisan 1920'de dahil olduğu heyetle birlikte istifasını verdi. Daha sonraki yıllarda Âyan Dairesi'ne devam etti ve Yüksek Mühendis Mektebi'nde derslere girdi. Tevfik Paşa kabinesinde Şûrâ-yı Devlet reisliğiyle birlikte vekâleten Maliye nâzırlığı

görevini yürüttü. İstanbul hükümetinin sona erdiği 2 Kasım 1923'ten sonra Yüksek Mühendis Mektebi'ndeki iktisat ve idare hukuku derslerini vermeyi sürdürdü. Soyadı kanunu çıkınca Biren soyadını alan Mehmed Tevfik Bey hocalık görevine 31 Ocak 1943 tarihine kadar devam etti. 11 Şubat 1956'da İstanbul'da öldü ve Pendik Yenimahalle'deki aile mezarlığında defnedildi.

Milletlerarası Akademik Tarih Araştırma Derneği'nin üyesi olan Tevfik Bey'in Osmanlı Devleti'nin dağılma yıllarına rastlayan devlet hizmetlerinde başarılı bir mutasarrıf ve vali olduğu, fakat bağlı bulunduğu hükümetlere paralel olarak kendisini pek gösteremediği söylenebilir. Genç yaşta girdiği mâbeyinde devlet tecrübesi edinmiş, Kudüs'te başarılı mutasarrıflık yapmış ve bu sırada II. Wilhelm'in takdirine mazhar olmuş, diğer valiliklerinde de yerli halk tarafından sevilip sayılmıştır. İttihat ve Terakkî Partisi'nin iktidarı zamanında da vazgeçilmez devlet adamlarından olan Tevfik Bey getirildiği görevlerde siyasî çekişmelerden uzak kalmış, Millî Mücadele döneminde ise daha ziyade üniversite hocası ve ilim adamı hüviyetiyle kendini göstermiştir.

Mehmed Tevfik Bey'in birçok eseri vardır. Bunlardan, Batı literatüründen de yararlanarak altı veya yedi cilt olarak hazırlamakta olduğu İktisad Prensipleri'nin ilk üç cildi Yüksek Mühendis Mektebi Matbaası'nda basılmıştır (İstanbul 1930, 1936, 1940). Fakat onun asıl önemli eseri hâtıratıdır. Hâtıratını Sultan Abdülhamid devrinde düzenli biçimde günü gününe yazmayı tehlikeli bularak çeşitli yerlerdeki görevleri sırasında küçük notlar halinde kaleme almış, daha sonra da genişletmiştir. Olayların vuku tarihlerini ve sebeplerini yazarken sık sık gazete koleksiyonlarına başvurmak zorunda kalmış ve müsveddelerini 1948'de bitirmiştir. İki ciltten oluşan eserinde Tevfik Bey çocukluğundan itibaren saltanatın ilgasına kadar şahidi olduğu olayları anlatır. Bunlar arasında özellikle mâbeyin kâtipliği devresi, bu kurumun işleyişi, Said, Tahsin ve Kâmil paşalar dönemi, üç semavî dince kutsal sayılan Kudüs sancağı mutasarrıflığı, o sırada Alman İmparatoru II. Wilhelm'in ziyareti, Selânik valiliğiyle Konya ve Yemen valilikleri sırasındaki olaylar, ilk Dîvân-ı Muhâsebât reisliği ve Bursa valiliğinin Meşrutiyet'ten önceki ve sonraki kısmı, Ankara valiliği, bu sırada İstanbul'da vuku bulan Otuzbir Mart Vak'ası ve Hareket Ordusu'nun İstanbul'a gelişi, II. Abdülhamid'in hal'i ve Sultan Reşad'ın cülûsu ilk cildin dikkate değer kısımlarıdır. 18 Eylül 1909'da müellifin Şûrâ-yı Devlet

üyeliğiyle başlayan II. ciltte Bâbıâli Baskını, İttihat ve Terakkî'nin iktidarı dönemi olayları anlatılır. Ardından İstanbul hükümetlerinin siyasî tavırları, Millî Mücadele yılları, Ankara hükümetinin faaliyetleri, kendisinin Mustafa Kemal Paşa ile haberleşmesi, Büyük Millet Meclisi'nin İstanbul hükümetiyle ilgili kararı, saltanatın ilgası ve Sultan Vahdeddin'in ülkeyi terki hakkında orijinal bilgiler verilir. Mehmed Tevfik Bey'in hâtıraları, Tahsin Paşa'nın Yıldız Hatıraları ile Ali Cevad Bey'in Tezkire'si ve bilhassa Ali Fuad Bey'in Görüp İşittiklerim adlı mâbeyin hâtıralarını tamamlar mahiyettedir. Muhteva bakımından ise onlardan daha zengindir. Eser, müellifin torunu Fatma Rezan Hürmen tarafından "Bir Devlet Adamının" Mehmed Tevfik Bey'in (Biren) II. Abdülhamid, Meşrutiyet ve Mütareke Devri Hatıraları adıyla iki cilt halinde yayımlanmıştır (İstanbul 1993). Hürmen, annesi Nâciye Neyyal Hanım'ın Ressam Naciye Neyyal'in Mutlakıyet, Meşrutiyet ve Cumhuriyet Hatıraları adlı eserini de neşretmiştir (İstanbul 2000).

BİBLİYOGRAFYA

Osmanlı Müellifleri, I, 246; Nahid Sırrı Örik, "Hayatta Kalan Eski Nazırlar, Eski Vekiller", Cumhuriyet Gazetesi, 17 Temmuz 1953; Halûk Y. Şehsuvaroğlu, "Bir İlim ve Siyaset Adamımızın Ölümü", a.e., 16 Şubat 1956; Mücellidoğlu Ali Çankaya, Yeni Mülkiye Tarihi ve Mülkiyeliler, Ankara 1968-69, III, 192-193; Mehmet Zeki Pakalın, Maliye Teşkilâtı Tarihi (1442-1930), Ankara 1978, IV, 399-405; Abdülkadir Özcan, "II. Abdülhamid Devriyle İlgili Yeni Bir Kaynak: Mâbeyn Kâtiplerinden Mehmed Tevfik Bey'in Hatıraları", Sultan II. Abdülhamid ve Devri Semineri (27-29 Mayıs 1992): Bildiriler, İstanbul 1994, s. 29-33.

Abdülkadir Özcan

MEHMED TEVFİK BOSNEVÎ

(ö. 1866)

Halvetî-Şâbânî şeyhi.

Bosnevî nisbesinin doğum yeri veya memleketinden hangisini belirttiği konusunda bilgi yoktur. Vefat ettiği sırada altmış üç yaşında olduğu şeklindeki bilgiden hareketle (Hüseyin Vassâf, IV, 81) 1220 (1805) yılında doğduğu söylenebilir. Öte yandan kaynak gösterilmeden 1200'de (1785) doğduğu da kaydedilmiştir (Öztürk, Muhammed Tevfîk Bosnevî, s. 3). Fatih'te Zeyrek Hamamı'nı işlettiği için Hammâmî, Unkapanı civarındaki konağında ikamet ettiği için Unkapanî ve Kuşadalı İbrâhim Efendi mensupları arasında da "Büyük Aziz" diye anılır.

Hayatının ilk dönemleri, ailesi ve öğrenim durumu hakkında yeterli bilgi bulunmayan Mehmed Tevfik Efendi muhtemelen gençlik yıllarında Hüsrev Paşa adlı bir zatın hizmetine girdi, ardından onun kâhyası oldu. Tasavvufla bu dönemde ilgilenmeye başladı. Sırasıyla on tarikata intisap ederek başta Nakşibendiyye olmak üzere birkaç tarikattan hilâfet aldıktan sonra Sa'diyye tarikatından Samatya'daki Etyemez Dergâhı şeyhi Mustafa Vehbi Efendi'ye intisap etti. Seyrü sülûkünü tamamlayıp bu tarikattan da hilâfet aldı. Bir süre sonra istiğrak haline girerek günde 40.000 adet "yâ kahhâr" zikri çekmeye başladı. Şeyhine başvurup eşyadan kendisine "enelhak" sesleri gelmeye başladığını söyledi ve derdine çare bulmasını istedi. Ancak şeyhi tarikatlarında böyle bir şey olmadığını belirterek bununla meşgul olmamasını istedi. Mehmed Tevfik Efendi'nin durumunu yakından takip eden Hüsrev Paşa, ona dönemin büyük mürşidi Halvetî-Şâbânî şeyhi Kuşadalı İbrâhim Efendi'ye gitmesini tavsiye etti. Kuşadalı'nın huzuruna kâhyalara has gösterişli bir kıyafetle çıkan Mehmed Tevfik Efendi beklediği ilgiyi bulamadı ve ikinci görüşmeye derviş kıyafetiyle gitti. Kuşadalı ona dervişe benzediğini söyleyince o da intisap ettiği şeyhleri, içinde bulunduğu hali anlattı, ayrıca kendisinin halife olduğunu belirtti. Bu görüşme sırasında Kuşadalı, şimdiye kadar yaşadıklarının seyrü sülûküne sayılacağını bildirerek onu müridliğe kabul etti (Hüseyin Vassâf, IV, 80). Bosnevî bir

mektubunda Kuşadalı'nın kendisini müridliğe kabulünü kurtuluşu olarak nitelemiş ve onun mübtedî müridi olmayı beş altı tarikatın hilâfetine tercih ettiğini söylemiştir.

Hüseyin Vassâf, Etyemez Dergâhı şeyhi Mustafa Efendi'nin, Kuşadalı'ya intisap etmesinden dolayı Mehmed Tevfik Efendi'ye darıldığını, hatta helâk olması için müridlerini toplayarak "yâ kahhâr" zikri yaptırdığını, Tevfik Efendi'nin aralarını bulması için Kocamustafapaşa'da Sünbüliyye Dergâhı'nda dönemin şeyhlerine ziyafet verdiğini, Sünbülî şeyhi Râzî Efendi'nin dargınlığa son vermesi ricasına rağmen Mustafa Efendi'nin bunu reddettiğini, bunun üzerine Râzî Efendi'nin Mehmed Tevfik Efendi'ye, "Allah feyzini arttırsın" diyerek dua ettiğini, Mehmed Tevfik Efendi'nin daha sonra Kuşadalı İbrâhim Efendi'nin emriyle, vefat edinceye kadar eski şeyhi Mustafa Efendi'nin hizmetinde bulunduğunu kaydeder. Onun Kuşadalı'ya ne zaman intisap ettiği ve bu sırada kaç yaşında olduğu bilinmemektedir. Zeyrek'teki hamamı satın alıp işletmeye başlaması Kuşadalı'ya intisabından ve daha güçlü bir ihtimalle onun vefatından sonra olmalıdır.

Kuşadalı'nın vefat ettiği ikinci hac seferi sırasında (1846) onun yanında bulunan Mehmed Tevfik Efendi, hilâfet sırrının kendisinde zuhur etmesi üzerine Kuşadalı'nın vârisi sıfatıyla irşad makamına geçti. Bu dönemde kırk yaşlarında olması gereken Mehmed Tevfik Efendi irşad görevini yirmi yıl kadar sürdürdükten sonra 1866'da vefat etti. Kabri Üsküdar'da Nalçacı Halil Dergâhı hazîresindedir. Mensuplarından Tâlibî onun ölümünün ardından yazdığı beş kıtalık şiirin son iki mısraında (Rihletine "fergab" tam târîh çıktı / Tâlibî şu emrin esrârına bak) İnşirâh sûresinin "rabbine yönel" anlamındaki son âyetinin son kelimesini (fergab) tarih düşürmüştür (1283).

Hüseyin Vassâf, Mehmed Tevfik Efendi'nin Sâdî şeyhi Mustafa Efendi'nin halifesi olduğu, şeyhinin ölümünden sonra Kuşadalı İbrâhim Efendi'ye intisap ederek onunla birlikte Şam'a gittiği, Kuşadalı vefat edince İstanbul'a dönüp onun halifesiymiş gibi davrandığı şeklindeki bir rivayeti zikreden Sâdık Vicdânî'yi eleştirir ve Kuşadalı'nın 1846'da, Mustafa Efendi'nin 1858'de vefat ettiğini söyleyerek bu rivayetin doğru olamayacağını belirtir.

Halvetî-Şâbânî tarikatının Kuşadaviyye kolunun pîri Kuşadalı İbrâhim Efendi'nin en önde gelen müridlerinden olan Mehmed Tevfik Efendi pîrinin izinde giderek tekke şeyhliğine, taç ve hırka gibi tarikat geleneklerine rağbet etmemiş, yazılı eser bırakmamış, Kuşadalı gibi mensuplarına mektuplar gönderip onları irşad etmiştir. Kuşadalı'nın derlenen mektuplarından sekizi kendisine yazılmıştır. Bosna Valisi Osman Paşa, Kudüs Valisi Hâfız Paşa'nın yanı sıra müftü ve müderrislerin de irşad amacıyla mektup gönderdiği kişiler arasında bulunduğuna bakılarak onun devlet ve bürokrasi çevresinden seçkin bir mürid halkasına sahip olduğu söylenebilir. Tahsil durumu hakkında bilgi bulunmamakla birlikte mektuplarının muhtevasından dinî ilimleri ve özellikle tefsiri oldukça iyi bildiği anlaşılmaktadır. Nitekim Firavun'un imanı konusunda Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye'deki görüşlerini naklettikten sonra Celâleddin ed-Devvânî ve Abdurrahman-ı Câmî'den bahsedip sözü İsmâil Hakkı Bursevî'nin Rûḥu'l-beyân'ına getirerek eserin uzun yıllar boyunca telif edildiği için müellifin mübtedî, mutavassıt ve müntehî dönemlerindeki görüşlerini içerdiğini, eserdeki görüşlerin bu açıdan değerlendirilmesi gerektiğini söylemesi dikkat çekicidir. İbnü'l-Arabî'nin meşhur, "Kul rab, rab kuldur. Bir bilebilsem mükellef kimdir" sözünün şerhi de onun tasavvufta derin bir irfan sahibi olduğunu göstermesi açısından önemlidir.

Devamlı önüne bakarak yürüyen, çok az konuşan, tartışmaya girmekten kaçınan Mehmed Tevfik Efendi'nin Osman Nuri Ergin'in naklettiği, "İki sınıf insanla görüşmeyi istemem. Biri cahil hocalardır; bunlar delilsiz, ispatsız, körü körüne inanırlar. Diğeri de inatçı Bektaşîler'dir; bunlar da delilsiz, ispatsız inadına inkâr ederler" şeklindeki sözü onun şahsiyetini tesbit hususunda önemli bir göstergedir.

Mehmed Tevfik Efendi'nin irşad faaliyetine başladığı 1847 yılından 1865'e kadar çeşitli müridlerine yazdığı on üç mektupla tarihsiz beş mektubu Yaşar Nuri Öztürk tarafından sadeleştirilmiş metinleriyle birlikte yayımlanmıştır (İstanbul 1981).

Üç önemli halife yetiştiren Mehmed Tevfik Efendi'nin ardından yerine Mustafa Enverî Efendi geçmiş, onun vefatından (ö. 1872) birkaç ay sonra, Sultan Abdülaziz devrinde Kâşgar emîrinin elçisi olarak İstanbul'a

geldiğinde Mehmed Tevfik Efendi’ye intisap eden Fuṣûṣ şârihi Yâkub Han İstanbul’a dönmüş ve tarikat mensupları onun etrafında toplanmıştır. İstanbul’da yedi yıl irşad görevini sürdüren Yâkub Han Kâşgarî, Sultan Abdülhamid tarafından önce İzmir’de mecburi ikamete tâbi tutulmuş, ardından Hindistan’a sürgün edilmiştir.

Mehmed Tevfik Efendi’nin mensuplarından olup 1877’de memleketi Tırnova’dan İstanbul’a gelerek Fatih türbedarı olan ve bu unvanla tanınan Ahmed Amiş Efendi uzun yıllar irşad makamında bulunmuştur (ö. 1920). Kuşadalı İbrâhim Efendi’den sonra Mehmed Tevfik Bosnevî ile devam eden Halvetî-Şâbânî tarikatının bu kolu Ahmed Amiş Efendi mensuplarınca sürdürülmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Enderunlu Ali Âlî, Hidâyetü’l-velî fî Menâkıb-ı Kuşadalı, İÜ Ktp., TY, nr. 9849, vr. 7b; Tomar-Halvetiyye, s. 79-81; Tomar-Melâmîlik, s. 103-104; Hüseyin Vassâf, Sefîne, IV, 80-94; Osman Nuri Ergin, Balıkesirli Abdülaziz Mecdi Tolun, İstanbul 1942, s. 144-145, 234; Zâkir Şükrü, Mecmûa-i Tekâyâ (Tayşi), s. 61; Yaşar Nuri Öztürk, Muhammed Tevfik Bosnevî, Hayatı, Mektupları, Halifeleri, İstanbul 1981; a.mlf., Kuşadalı İbrahim Halvetî, Hayatı, Düşünceleri, Mektupları, İstanbul 1982, s. 42-43; Mehmed Nermi Haskan, Yüzyıllar Boyunca Üsküdar, İstanbul 2001, I, 288; Nihat Azamat, “Kuşadalı İbrahim Efendi”, DİA, XXVI, 469.

Nihat Azamat

MEHMED TULÛÎ EFENDİ

(ö. 1170/1757)

Dinî eserler bestekârı, mutasavvıf ve hattat.

Bolu'nun Mudurnu kazasında doğdu. Müstakimzâde yetmiş yaşında öldüğünü bildirdiğine göre (Tuhfe, s. 492) 1100 (1689) yılında doğmuş olmalıdır. Bir müddet sonra İstanbul'a gitti. İyi bir öğrenim görmesinin ardından Halvetiyye tarikatının kollarından Nasûhiyye'nin kurucusu Üsküdarlı Şeyh Mehmed Nasûhî Efendi'ye intisap etti. Mehmed Nasûhî Efendi'nin oğlu Şeyh Alâeddin Ali Efendi'den hilâfet aldı. Üsküdar'da Nalçacı Halil Efendi Tekkesi şeyhi Mehmed Efendi'nin 1155'te (1742) vefatı üzerine aynı tekkeye şeyh tayin edildi ve burada on beş yıl kadar şeyhlik yaptı. Memleketi Mudurnu'ya gittiği bir sırada orada hastalanarak "âsâr-ı hikmet" ibaresinin gösterdiği 1170 (1757) yılında vefat etti. Yerine damadı Hüseyin Efendi şeyh oldu.

Mehmed Tulûî Efendi hattat Sarı Yahyâ Efendi'nin talebesi olmuş, sülüs ve nesihte ondan icâzet almıştır. Yazdığı şiirlerde Tulûî mahlasını kullanmıştır. Mehmed Tulûî Efendi'nin çok sayıda durak, ilâhi, tevşih vb. bestelediği bildirilmekteyse de bestelediği eserlerden günümüze ancak güftesi Gafûrî'ye ait, "Sürüp dergâhına rûy-i siyâhım" mısraıyla başlayan ırak ve güftesi Yûnus Emre'ye ait, "Ben bende buldum çün Hakkı" mısraıyla başlayan segâh durakları gelebilmiştir. M. Subhi Ezgi, bu iki durağın notasını neşrettiği eserlerinde (bk. bibl.) Mehmed Tulûî Efendi ile Akbaba İmamı Mehmed Zaîfî Efendi'yi birbirine karıştırmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Suyolcuzâde, Devhatü'l-küttâb, s. 78; Müstakimzâde, Tuhfe, s. 491-492; Subhi Ezgi, Nazarî-Amelî Türk Musikisi, İstanbul 1940-53, IV, 136; V,

324-325; a.mlf., Türk Musikisi Klasiklerinden Temcit-Na’t-Salât-Durak, İstanbul 1945, s. 43, 56-57; Sadettin Nüzhet Ergun, Türk Musikisi Antolojisi, İstanbul 1942, I, 160, 346; Zâkir Şükrü, Mecmûa-i Tekâyâ (Tayşî), s. 26; Özalp, Türk Mûsikîsi Tarihi, I, 482; Şengül Sağman, Müstakimzâde’nin “Mecmûa-i İlâhiyyât” Adlı Güfte Mecmuası (yüksek lisans tezi, 2001), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 527; Mehmet Nermi Haskan, Yüzyıllar Boyunca Üsküdar, İstanbul 2001, I, 286; II, 596; Ramazan Muslu, Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (18. Yüzyıl), İstanbul 2003, s. 187-188, 190, 659, 662-663, 709; Öztuna, BTMA, II, 41; Ömer Tuğrul İnançer, “Şabanîlikte Zikir Usulü ve Musikî”, DBİst.A, VII, 123-124.

Hasan Aksoy

MEHMED VASFİ, Kebecizâde

(ö. 1831)

Osmanlı hattatı.

Kebeci esnafından Süleyman isimli bir zatın oğlu olan Hâfız Mehmed Emin Vasfi, Konyalı Ebûbekir Râşid Efendi'den hüsn-i hat öğrenerek 1181'de (1767) icâzet aldı. Galata Sarayı'ndan sonra Topkapı Sarayı'nda da hat hocası olarak uzun yıllar çalıştı ve birçok talebe yetiştirdi. Sultan IV. Mustafa'ya ve II. Mahmud'a -tahta geçmelerinden önce-hüsn-i hat hocalığında bulundu; bunlardan II. Mahmud'a icâzet verdiği bilinir (TSMK, Güzel Yazılar, nr. 1353). Şehzade Mahmud ile hocasının bir araya gelmeden yazışarak hat derslerini sürdürdükleri halen Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde mevcut (Hazine, nr. 2288) meşklerinden anlaşılmaktadır. Bir gelenek halinde Arapça tertiplenen icâzetnâme cümlelerini -görebildiğimiz kadarıyla-ilk ve son defa olarak Türkçe yazmayı gerçekleştiren kişi Kebecizâde olmuştur. II. Mahmud'un henüz tahta geçmeden önce yazdığı bir hilye-i şerifin altına Kebecizâde şu izin cümlesini yazmıştır: "Ammâ ba'dü, bu hatt-ı latîf ve kelâm-ı münîf Hazret-i Şeyh İbnü'ş-Şeyh Hamdullah Efendi'nin intihab ettiği kavâid rüsûmu üzere sâhibü'l-hatt-ı hümâyun azametlü, mehâbetlü, kudretlü İbnü's-Sultân Şehzâde Mahmûd-ı Adlî İbnü's-Sultân Abdülhamîd Han İbnü's-Sultân Ahmed Han efendimiz hazretlerinin istihkākı nümâyan olmağla hilyeleri ve kitâbetleri zeylinin ketebe tahrîrine izin verildi. Hüve'l-üstâd Mehmed Vasfi, 1222" (1807).

Muharrem 1247'de (Haziran 1831) vefat eden ve Karacaahmet Mezarlığı'na defnedilen Mehmed Vasfi'nin icâzet alış tarihi göz önünde bulundurulursa bu sıralarda seksen yaşını geçtiği muhakkaktır. Zamanına kadar yetişen hattatların hocalarını gösteren bir "silsile-i hattâtîn" tertipleyen Kebecizâde (ilâveli yeni neşri için bk. Rado, s. 281-295) bu silsilede kendine ayırdığı bölümde hacca 1816'da gittiğini, yazdıkları arasında yirmi mushaf, 150'ye yakın delâilü'l-hayrât ve en'âm-ı şerif, 250'ye yakın Hâfız Osman tarzı hilye, 200 civarında kitap şeklinde cep

hilyesi, 230 kadar murakka‘, 3000 civarında kıta bulunduğunu belirttikten sonra bunları yazmaktan maksadının riyâ değil dua almak olduğunu belirtmektedir. Mehmed Vasfi Efendi’nin Lâleli Camii kapılarındaki 1197 (1783) tarihli celî sülüs yazıları, kısa bir zaman sonra doğacak olan Râkım üslûbunun yanında pek kaba durmaktadır. Birçok eser bırakmış olmakla beraber Kebecizâde’nin asıl vasfı hocalığıdır. Tertiplediği silsilenâmede öğrencilerinden yetmiş dokuzunu kaydetmekteyse de bunlar arasında Eyyûbî Râşid ve Çömez Mustafa Vâsıf efendiler

hüsn-i hattı daha sonraki nesillere taşıyan en mühim isimlerdir. Mehmed Vasfi Efendi’nin yazdığı mushaflardan üçü Türk ve İslâm Eserleri Müzesi’nde (nr. 20), İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi’nde (AY, nr. 6650) ve Sakıp Sabancı Müzesi’ndedir (nr. 259). Sülüs nesih murakkalarına da koleksiyonlarda rastlanmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Sicill-i Osmânî, IV, 608; Habîb, Hat ve Hattâtân, İstanbul 1305, s. 447-450; Fethi İsfendiyaroğlu, Galatasaray Tarihi, İstanbul 1952, s. 478; İbnülemin, Son Hattatlar, s. 447-450; Şevket Rado, Türk Hattatları, İstanbul, ts. (Yayın Matbaacılık), s. 202-203; M. Uğur Derman, “Sultan İkinci Mahmud’un Hattatlığı”, Sultan İkinci Mahmud ve Reformları Semineri (28-30 Haziran 1989): Bildiriler, İstanbul 1990, s. 37-47; a.mlf., Sabancı Üniversitesi Sakıp Sabancı Müzesi Hat Koleksiyonundan Seçmeler, İstanbul 2002, s. 142-145; Muhittin Serin, Hat Sanatı ve Meşhur Hattatlar, İstanbul 2003, s. 160-161.

M. Uğur Derman

MEHMED VEHBİ EFENDİ

(1862-1949)

Hulâsatü'l-beyân adlı tefsiriyle tanınan son devir din âlimi ve siyaset adamı.

Konya'nın Hâdim ilçesinin Kongul köyünde doğdu. Babası ilimle de uğraşan Çelik Hüseyin Efendi'dir. Babasının lakabı sebebiyle Çelik soyadını almış, ilçesine izâfeten Hâdimî (Hâdimli) nisbesiyle anılmıştır. İlk tahsilini köyünde tamamladı. Anbarlızâde Mehmed Efendi'den Kur'ân-ı Kerîm'i hatmettikten sonra kıraat ve tecvid dersleri aldı. Tomakzâde Mehmed Efendi'den Arap diline dair ilk kitapları okumaya başladı. 1877'de Hâdim Medresesi'ne kaydoldu. Hâfız Ahmed Efendi'den sarf ve nahivle diğer ilimlere dair kitapları okudu. Öğrenimini tamamlamak için 1880 yılında Konya Şirvâniye Medresesi'ne geçti. Burada Konya müftüsü Kadınhanlı Hacı Hüseyin Efendi'den Arapça, Tavaslı Osman Efendi'den fıkıh ve usûl-i fıkıh okuyarak icâzet aldı (TA, XXIII, 431).

Mehmed Vehbi Efendi öğretim hayatına 1888'de Konya medreselerinde başladı. Mahmûdiye Medresesi müderrisi iken Konya Hukuk Mahkemesi üyeliğine seçilince (1901) buradan ayrıldı. 1903 yılında Konya'da yeni açılan Mektebi Hukūk'a vesâyâ (veraset ve intikal) müderrisi tayin edildi. 1908'de II. Meşrutiyet'in ilânıyla Konya mebusu olarak Meclisi Meb'ûsan'a girdi. Meclisin kapatılmasından sonra Konya'ya döndü (1911), yeniden tedrîsata ve eser telifine başladı. Dört yıl içinde tefsirini tamamladı. Tekrar toplanan son Osmanlı Meclisi Meb'ûsanı'na Konya mebusu olarak girdi ve İstanbul'un İngilizler tarafından işgali üzerine padişah ve Ankara ile görüşmek için seçilen heyette yer aldı. 16 Mart 1920'de Sultan Vahdeddin ile yapılan görüşmede ona düşmana karşı direnmeyi ve Anadolu'daki harekete destek vermeyi önerdi (Kutay, Kurtuluşun ve Cumhuriyetin Manevi Mimarları, s. 76). Heyet ardından Ankara'ya giderek Mustafa Kemal Paşa ve arkadaşları ile görüştü.

Mondros Mütarekesi'nden sonra işgal güçlerine karşı Anadolu'da başlatılan Kuvâ-yi Milliye hareketi içerisinde aktif olarak çalışan Mehmed Vehbi

Efendi yaptığı konuşmalarla vatandaşları düşmana karşı mücadeleye teşvik etti. Konya Valisi Cemal Bey'in halkla anlaşmazlığa düşüp görevini terketmesi üzerine şehrin ileri gelenlerinin isteğiyle Konya valiliği görevini kabul etti ve şehrin İtalyanlar'ca işgaline engel oldu (a.g.e., s. 71-80). İstanbul hükümetinin Kuvâ-yi Milliyeciler ile anlaşması üzerine valilik görevine tayin edilen Suphi Bey'in şehre gelmesiyle Mehmed Vehbi Efendi görevi ona teslim etti. Türkiye Büyük Millet Meclisi açılınca Konya mebusu olarak meclise girdi. Konya mebusu Celâleddin Ârif Bey'in Erzurum'a gitmesi dolayısıyla üç ay Türkiye Büyük Millet Meclisi'ne başkanlık yaptı. Çumra ayaklanmasını bastırmak için Refet Paşa ile birlikte Konya'ya geldi. Mustafa Kemal Paşa tarafından Ankara'ya çağırılması üzerine geri döndü ve Fevzi Paşa kabinesinde Evkaf ve Şer'iyye vekili oldu. Sultan Vahdeddin'in İngilizler'in himayesinde İstanbul'dan ayrılmasından sonra onu padişahlıktan ve halifelikten azleden meşhur fetvayı Mehmed Vehbi Efendi verdi. Aynı fetva gereğince hilâfet makamına Abdülmecid Efendi getirildi (Ceylan, I, 196-221; II, 39-40). Meclisin güvensizlik oyu sebebiyle düşen hükümetle birlikte vekillik görevi sona eren Mehmed Vehbi Efendi'nin 1923 Nisanında Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin feshedilmesinin ardından mebusluk sıfatı da kalkınca siyaseti tamamen bıraktı.

Kendisini ilme vermesine rağmen Mehmed Vehbi Efendi'nin zaman zaman baskılara uğradığı ve gözetim altında bulundurulduğu görülmektedir. İzmir suikastıyla (16 Haziran 1926) ilişkili olduğu gerekçesiyle Konya ve Ankara'da yirmi gün kadar gözetim altında tutuldu; suçsuzluğunun anlaşılması üzerine İstiklâl Mahkemesi'nde yargılanmaktan kurtuldu. Mehmed Vehbi Efendi 27 Kasım 1949 tarihinde vefat etti ve Konya'da Ankara yolu üzerindeki Musallâ Mezarlığı'na defnedildi. Mehmed Vehbi Efendi cesaret ve dirayet sahibi bir kimseydi. Daima vicdanî kanaatleriyle hareket etmiş, etki altında kalmamış ve düşüncelerinden tâviz vermemiştir (İz, s. 76-77). Osmanlı Meclisi Meb'ûsanı'nda ve Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde hiçbir gruba bağlı kalmamış, yanlış gördüğü uygulamalara karşı çıkmış, baskılara boyun eğmemiştir. Bir Anadolu insanı olarak yaşamaya devam etmiş, vekilliği esnasında kılık kıyafetinde bir değişiklik yapmamıştır. Onun nüktedan ve hoşsohbet bir kişiliğe sahip olduğu belirtilir (Hulâsatü'l-beyân, Veli Ertan'ın girişi, I, 11-15).

Eserleri. 1. Hulâsatü'l-beyân* fî tefsîri'l-Kur'ân. 1911-1915 yılları arasında Konya'da yazılan tefsir on beş cilt olarak iki ayrı zamanda basılabilmiştir. Daha sonraki yıllarda çeşitli baskıları yapılan eserin Latin alfabesiyle ilk neşri 1966-1969 yıllarında gerçekleştirilmiştir. Tefsir ilmi bakımından yetersiz kabul edilen eser bazı özellikleri sebebiyle halk nezdinde rağbet görmüştür. 2. el-ʿAḳāʾidü'l-ḫayriyye fî taḥrîri meẕhebi'l-fırḳati'n-nâciye ve hüm Ehlü's-sünne ve'l-cemaʿa ve'r-red ʿalâ muḫâlifihim. Arapça olarak hazırlanan eserde inanç konularıyla ilgili 133 mesele incelenmiştir. 1919'da tamamlanan kitap (Kahire 1334; Kahire, ts.) müellif tarafından Akāid-i Hayriye Tercümesi adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir (İstanbul 1921, 1924, 1925). Yazma nüshası Konya Yûsuf Ağa Kütüphanesi'ndedir (nr. 3506). 3. Ahkâm-ı Kur'âniyye (İstanbul 1922, 1924, 1941, 1947, 1966, 1971). 482 hükmün yer aldığı eserde konular alfabetik sıraya göre ele alınmıştır. Bu eserin de Konya Yûsuf Ağa Kütüphanesi'nde bir nüshası bulunmaktadır (nr. 170). 4. Sahîh-i Buhârî Tecrîd-i Sarîh Muhtasarı Tercümesi

(I-IV, İstanbul 1966, 1981). Mehmed Vehbi Efendi'nin kaleme aldığı siyasî hâtıraları henüz basılmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA

Mehmed Vehbi, Hulâsatü'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân, İstanbul 1966, Veli Ertan'ın girişi, I, 11-15; Ömer Nasuhi Bilmen, Büyük Tefsir Tarihi, İstanbul 1974, II, 753; Mâhir İz, Yılların İzi, İstanbul 1975, s. 76-78; Cemal Kutay, Kurtuluşun ve Cumhuriyetin Manevi Mimarları, Ankara, ts. (Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları), s. 71-81; a.mlf., Kurtuluşun "Kuvvacı" Din Adamları, İstanbul 1998, s. 88-93; Veli Ertan - Hasan Küçük, Cumhuriyet Devrinde Din Eğitimi, Din Müesseseleri ve Din Âlimleri, İstanbul 1976, s. 85; Mehmed Sofuoğlu, Tefsire Giriş, İstanbul 1981, s. 370; TBMM Gizli Celse Zabıtları, Ankara 1985, III, 948-951; Vehbi Vakkasoğlu, Osmanlıdan Cumhuriyete İslam Alimleri, İstanbul 1987, s. 111-138; İsmail Cerrahoğlu - Şevki Saka, İmam-Hatip Liseleri İçin Tefsir Dersleri, İstanbul 1991, s. 118; Remzi Ateşyürek, Mehmed Vehbi Efendi'nin Hayatı, Eserleri ve Tefsir İlmindeki Yeri (yüksek lisans tezi, 1994), Ondokuz Mayıs Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 17-24; Hasan Hüseyin Ceylan, TBMM Gizli Celse Zabıtlarında Saltanatın Kaldırılması: Büyük Oyun, Ankara 1995, I, 88, 196-221; II, 39-40; Türk Parlamento Tarihi (haz. Fahri Çoker), Ankara 1995, II, tür.yer.; III, 675-676; "Mehmed Vehbi Hoca", TA, XXIII, 431; "Mehmed Vehbi", Yeni Rehber Ansiklopedisi, İstanbul 1994, XIII, 352; Abdülhamit Birışık, "Mehmed Vehbi Çelik", Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi, İstanbul 1999, II, 200-201.

Remzi Ateşyürek

MEHMED ZÂHİD EFENDİ

(bk. ZÂHİD KEVSERÎ).

MEHMED ZAÎFÎ EFENDİ

(ö. 1115/1703)

Dinî eserler bestekârı, hattat ve mutasavvıf.

İstanbul'da Beykoz'a bağlı Akbaba'da doğdu. Akbaba İmamı Hâfız Mustafa Efendi'nin oğludur. Suyolcuzâde, Mehmed Zaîfî Efendi'yi Mehmed Tulûî Efendi ile karıştırdığından onun Mudurnulu olduğunu kaydetmektedir (Devhatü'l-küttâb, s. 77). Mehmed Efendi genç yaşta hâfız oldu ve babasından mûsiki eğitimi gördü. Bu arada hat sanatına ilgi duyarak Kanlıcalı Mustafa Efendi'nin derslerine katıldı, ondan sülüs ve nesih hatlarında icâzet aldı. Babasının vefatı üzerine aynı camiye imam oldu. Bundan dolayı Akbaba İmamı lakabıyla da anıldı. İstanbul'da Âbid Çelebi Mescidi'nde imamlık ve yakınındaki mektepte muallimlik yapan Mehmed Zaîfî Efendi, daha sonra Bursa'daki Celvetî şeyhlerinden Üftâdezâde İbrâhim Sâdık Efendi'ye intisap etti. Bir müddet şeyhinin tekkesinde kalarak onun sohbetlerinden faydalandı ve kendisinden hilâfet aldı. III. Ahmed'in cülûsundan (22 Ağustos 1703) birkaç hafta sonra vefat etti ve Akbaba'da defnedildi.

Mehmed Efendi'nin talebeleri arasında, çocukluğunda sülüs ve nesih hattını öğrettiği Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin Efendi'nin babası da bulunmaktadır. Zaîfî mahlasıyla şiirler yazmış, sesinin güzelliği ve Kur'an okuyuşundaki hassasiyetiyle tanınmıştır. El yazması güfte mecmualarında pek çok dinî eserine rastlanmaktaysa da günümüze çok az eseri ulaşmıştır. Sadettin Nüzhet Ergun antolojisinde otuz üç eserinin güftesini yayımlamış, bunlardan sözleri Niyâzî-i Mısrî'ye ait, "Habs için geldi gelip ıtlâk ile ferman bana" ve sözleri Îsâ Mahvî'ye ait, "Sivâ efkârının cündü gönül mülkün harâb etti" mısralarıyla başlayan iki segâh ilâhisi zamanımıza kadar gelmiştir. Mehmet Suphi Ezgi'nin Mehmed Tulûî Efendi ile Mehmed Zaîfî Efendi'nin eserlerini birbirine karıştırdığı anlaşılmaktadır. Mehmed Zaîfî Efendi ayrıca küçük bir mûsiki risâlesi kaleme almıştır. Cahit Öztelli'nin özel kütüphanesindeki el yazması bir güfte mecmuasının içinde yer alan, mûsikinin özellikleri, makamlar ve mûsiki öğrencilerine öğütler başlığı

altında özetlenebilecek bu mecmuayı Cahit Öztelli bir makale ile tanıtmıştır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA

Suyolcuzâde, Devhatü'l-küttâb, s. 77; Müstakimzâde, Tuhfe, s. 454; Sadettin Nüzhet Ergun, Türk Musikisi Antolojisi, İstanbul 1942, I, 142-143, 260-272; Subhi Ezgi, Türk Musikisi Klasiklerinden Temcit-Na't-Salât-Durak, İstanbul 1945, s. 56-57; Şengel, İlâhîler, V, 13, 18-20; Şerafettin Ural, XIX. Yüzyıla Ait Bir Yazmada Dinî Mûsikî Güfteleri (yüksek lisans tezi, 1993), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 21, 39, 41, 45, 47-48, 53, 57, 59, 124, 130, 132, 135, 145, 147, 149, 162; Fatih Öznur, XIX. Yüzyılda Yazıldığı Tahmin Edilen Bir Yazmadaki Dinî Mûsikî Güfteleri (yüksek lisans tezi, 1998), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 19, 36; Avni Erdemir, Anadolu Sahası Musikişinas Divan Şairleri, Ankara 1999, s. 328, 498-499; Özalp, Türk Mûsikîsi Tarihi, I, 397; Cem Murat Derya Dişçi, XIX. Yüzyılda Yazıldığı Tahmin Edilen Bir Yazmadaki Dinî Mûsikî Güfteleri (yüksek lisans tezi, 2001), MÜ Sosyal Bilim Enstitüsü, s. 19, 63, 75; Şengül Sağman, Müstakimzâde'nin "Mecmûa-i İlâhiyyât" Adlı Güfte Mecmuası (yüksek lisans tezi, 2001), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 92, 173, 193, 388, 530, 546; Cahit Öztelli, "Akbaba İmamı'nın Musiki Risalesi", MM, sy. 314 (1975), s. 4-7; Öztuna, BTMA, II, 41-42.

Hasan Aksoy

MEHMED ZEKÂİ DEDE

(bk. ZEKÂİ DEDE).

MEHMED ZEYNÎ EFENDİ

(ö. 1164/1751)

Osmanlı şeyhülislâmı.

19 Cemâziyelevvel 1078'de (6 Kasım 1667) İstanbul'da doğdu. Manisalı Kazasker Ak Mahmud Efendi'nin oğlu olduğundan Akmahmudzâde olarak da bilinir. Doğduğu sırada babası müderris olup henüz kadılığa geçmemişti. Babası iki yıl sonra Halep, ardından Bursa ve 1094'te (1683) İstanbul kadılığı yaparken o da medrese tahsilini sürdürdü. Öğrenim hayatı sırasında Şeyhülislâm Ebezâde Abdullah Efendi'ye damat oldu. Ankaravî Mehmed Emin Efendi'nin şeyhülislâmlığı zamanında 1098 Rebîülâhirinde (Şubat 1687) müderrislik derecesini aldı. Çeşitli medreselerde müderrislik yapmasının ardından kadılığa geçti. 1116 Recebinde (Kasım 1704) Selânik, 1122 Muharreminde (Mart 1710) Mısır mevleviyetine tayin edildi. 1127'de (1715) İstanbul kadısı oldu. 1134 Cemâziyelevvelinde (Şubat 1722) önce Paşmakçızâde Abdullah Efendi'nin yerine nakîbüleşraflığa, aynı yılın ramazanında (Haziran-Temmuz 1722) Anadolu kazaskerliğine getirildi. 1140 Şevvali (Mayıs 1728) ve 1145 Muharreminde (Temmuz 1732) iki defa Rumeli kazaskerliği yaptı. Bir ay sonra Hocazâde Ömer Efendi'nin ölümüyle boşalan nakîbüleşraflığı da üstlendi. 1147'de (1735) hacca gitti, dönünce 1151 Zilkadesinde (Şubat 1739) üçüncü defa Rumeli kazaskerliğine getirildi. 1157 Zilkadesinde (Aralık 1744) Mehmed Dede Efendi'den boşalan nakîbüleşraflığa üçüncü defa tayin edildi. 1159 Recebinde (Ağustos 1746) dördüncü defa Rumeli kazaskeri olan Mehmed Zeynî Efendi, 9 Şevval 1159'da (25 Ekim 1746) Hayâtîzâde Emin Efendi'nin azli üzerine şeyhülislâmlığa getirildi. Şeyhülislâmlığa başladığı sırada seksen yaşına gelmiş bir ihtiyar olduğundan görevi boyunca önemli bir faaliyet gösteremedi. Bir yıl on ay kadar bu makamda kaldı. 24 Receb 1161'de (20 Temmuz 1748) görevinden alındı. Anadoluhisarı'ndaki sahilhânesine çekildi. 1164 Zilkadesi sonuna doğru (Ekim 1751) vefat etti. Eyüp'te Küçük Emîr Efendi Türbesi hazîresinde babasının mezarı yanına defnedildi.

Kaynaklarda iyi huylu, iffet sahibi, mütevazi, dervişâne bir hayat tarzını benimsemiş, şefkatli ve merhametli bir şahıs olarak anılır. Kādirî tarikatından olup Edirne'deki Kādirî Tekkesi'nin şeyhi Kasabzâde Şeyh Mehmed Efendi'ye müntesipti. Ayrıca Kocamustafapaşa'da Sünbül Efendi Tekkesi şeyhi Nûreddin Efendi ile uzun yıllar arkadaşlık etmiş, tarikatın âdâb ve esrarı üzerine onunla uzun sohbetlerde bulunmuştu. Kaynaklarda herhangi bir eserinden bahsedilmemektedir.

BİBLİYOGRAFYA

BA, İbnülemin-Tevcihat, nr. 2215; Râşid, Târih, V, 440; İzzî, Târih, İstanbul 1199, vr. 70b-71a, 175b-176a, 262a-b; Devhatü'l-meşâyih, s. 95; İsmet, Tekmiletü'ş-Şekāik, s. 186-190; Sicill-i Osmânî, II, 443; İlmiyye Salnâmesi, s. 522-523 (fetvasından bir örnekle); Uzunçarşılı, Osmanlı Tarihi, IV/2, s. 476; a.mlf., İlmiye Teşkilâtı, s. 184; Danişmend, Kronoloji, V, 140; Abdülkadir Altunsu, Osmanlı Şeyhülislâmları, İstanbul 1972, s. 131.

Mehmet İpşirli

MEHMED ZİHNİ EFENDİ

(1846-1913)

Son devir Osmanlı âlimi, müderris.

10 Temmuz 1846’da İstanbul’da doğdu. “Zihnî” mahlası çok zeki ve kavrayışlı olmasından dolayı hocası tarafından verilmiştir. Babası Kaymakam Mehmed Reşid Efendi, annesi Güzide Gülsüm Hanım’dır. Küçük yaşta Kur’an’ı ezberledi ve cami derslerine devam etti. Hocaları bilinmemekle birlikte ciddi bir öğrenim gördüğü eserlerinden anlaşılan Mehmed Zihni Efendi ulûm-i âliye (medrese öğretim üyeliği) şehâdetnâmesi aldı. 1864 yılında Bâbıâli Meclisi Vâlâ Mazbata Odası’na mülâzım oldu. Bir süre sonra Matbaa-i Âmire Takvîm-i Vekāyi‘ kâtiplik ve musahhihliğine getirildi (1868). Burada on yıl kadar çalışarak birçok dinî ve edebî eserin hatasız bir şekilde basılmasını sağladı. 1877’de Hasan Râsim Paşa’nın çocuklarına öğretmenlik yapmak üzere üç aylığına İskenderiye’ye gitti (Meşâhîrü’n-nisâ, II, 64, 91). Ardından Galatasaray Mektebi Sultânîsi ulûm-i Arabiyye ve dîniyye muallimliği (1879), Mektebi Mülkiyye usûl-i fıkıh muallimliği (1883), Tedkîk-i Müellefât Komisyonu üyeliği (1891), Meclisi Kebîr-i Maârif üyeliği (1894), Maarif Nezâreti Encümen-i Teftîş ve Muâyene üyeliği ve başkanlığı (1902) görevlerinde bulundu. 1906 yılında Mektebi Mülkiyye’deki müderrislik görevinden istifa ettiyse de Meclisi Kebîr-i Maârif’teki vazifesi devam etti. 1908’de yaş haddinden emekliye ayrılması gerekirken Meclisi Vükelâ kararıyla görevini sürdürdü. Halvetiyye-Şâbâniyye tarikatı şeyhi Necib Efendi’ye intisap eden Mehmed Zihni Efendi, Meclisi Kebîr-i Maârif üyesi iken 16 Aralık 1913 tarihinde İstanbul’da vefat etti ve Küplüce Mezarlığı’ndaki aile kabristanına defnedildi.

Ülke içinde üstün başarı madalyaları ile taltif edilen Mehmed Zihni Efendi, Eylül 1889’da Stockholm’de toplanan Müsteşrikler Kongresi’ne gönderdiği matbu eserlerinin ilmîliği, ayrıca Arap dili ve öğretimine yaptığı hizmetlerden dolayı kongrenin teklifi üzerine birleşik krallık olan İsveç-Norveç hükümeti tarafından bir altın madalya ile ödüllendirilmiştir. Bu

madalya günümüzde Galatasaray Lisesi Müzesi'nde muhafaza edilmektedir. Mehmed Zihni Efendi'nin okuduğunu iyi anlayan, eleştiren, dikkatli ve düzenli yazan bir âlim olduğu belirtilmektedir. Bu husus eserlerinin incelenmesinden de anlaşılmaktadır. Üstlendiği görevleri hakkıyla yerine getiren, şahsî hayatında dürüstlükten ayrılmayan nazik bir insan olduğu nakledilmektedir. Galatasaray Mektebi Sultânîsi'nde ve Mektebi Mülkiyye'deki hocalığı sırasında çığır açıcı öğretimi sayesinde birçok değerli talebe yetiştirmiştir. Babanzâde Ahmed Naim, Ali Nazîma, Kenan Rifâî, Hanbelîzâde Muhammed Şâkir ve Abdülhak Şinasi Hisar bunlardan bazılarıdır. Arap, Türk, İran dil ve edebiyatlarına vâkıf olan Mehmed Zihni Efendi 1025 kitaptan oluşan kitaplığını Beyazıt Devlet Kütüphanesi'ne bağışlamıştır. Mehmed Zihni Efendi'ye göre Arapça öğrenmenin zor olduğu yolundaki kanaat doğru değildir. Kelimelerinin önemli bir kısmının dilimize girmiş olması sebebiyle Arapça'nın öğrenimi Avrupa dillerinden daha kolaydır. Dil öğrenmenin en iyi yolu kişinin öğreneceği dilin kurallarını kendi diliyle öğrenmesidir. Bu sebeple Türkçe hazırlanmış bir Arapça gramer kitabını okuyup anlayabilen kişi kendi kendine Arapça öğrenebilir (el-Müntehab, s. 4). Mehmed Zihni Efendi Arapça öğretimi için bir dizi kitap yazmış ve bu hususta yeni bir çığır açmıştır.

Eserleri. A) Arap Dili ve Öğretimi. 1. el-Müntehab fî ta'lîmi lugati'l-Arab (İstanbul 1303). Arap sarfına dair kapsamlı bir eser olup sarf kalıplarıyla ilgili çok sayıda kelime Türkçe karşılıklarıyla birlikte "temrin" başlığı altında; âyet, hadis ve diğer Arap edebiyatı kaynaklarından seçilmiş nesir ve şiir örnekleri de "emsile" adıyla verilmiştir. 2. el-Muktedab mine'l-Müntehab fî ta'lîmi lugati'l-Arab (İstanbul 1304). Bir önceki eserin özeti olup i'lâl ve idgam konuları "Teznîb" başlığı altında eserin sonuna eklenmiştir. 3. el-Müşezzeb (Mektebü edeb fî sarfi ve nahvi lisâni'l-Arab, el-Mürteeb fî sarfi ve nahvi lisâni'l-Arab; "Sarf kısmı", İstanbul 1307, 1311, 1327). Önceki iki eserin özetidir. Ali Nazîma bu üç kitabı Miftâhu'l-Müntehab ve'l-Muktedab ve'l-Müşezzeb adıyla özetlemiştir (İstanbul 1307). 4. el-Muktedab (İstanbul 1303-1304) "Nahiv kısmı". Arap nahvine dair kapsamlı bir eser olup sonunda Arapça edatlar alfabe sırasına göre açıklanmıştır. Birinci ve dördüncü kitap el-Müntehab ve'l-Muktedab fî kavâidi's-sarf ve'n-nahv adıyla tekrar yayımlanmıştır (İstanbul 1981). 5. el-Müşezzeb fî sarfi ve nahvi lisâni'l-Arab (İstanbul 1311) "Nahiv kısmı". Bir önceki eserin özetidir. Sarf ve nahve dair el-Müşez̠z̠eb adlı özetlerle ilgili

olarak Gökhan Sebati Işkın tarafından Arapça'ya tercüme edilerek Muḥammed Zihnî Efendi ve kitâbühû el-Müşeẕẕeb fî ṣarfi ve naḥvi lisâni'l-ʿArab adıyla Pakistan'da yüksek lisans çalışması yapılmıştır (Arslan, s. 108). 6. el-Kavlü'l-ceyyid fî şerhi ebyâti't-Telhîs ve şerhayhi ve hâşiyeti'sSeyyid (İstanbul 1304, 1327; Kazan 1321/1903). Hatîb el-Kazvînî'nin belâgata dair Telḫîṣu'l-Miftâḥ'ı ile Teftâzânî'nin buna yazdığı el-Muṭavvel ve Muḫtaṣarü'l-meʿânî adlı şerhlerde ve Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin el-Muṭavvel'e yazdığı hâşiyedeki 649 beytin Türkçe izahı ile şairleri hakkında bilgi veren bir eserdir. Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi, bu eseri Beyânü'l-Hak mecmuasında (sy. 36-69), "Reddî ʿalâ mâ fi'l-ḳavli'l-ceyyid mine'r-redî" başlığı altında yirmi beş makalede tenkit etmişse de devamı gelmemiştir (a.g.e., s. 113-116). 7. Kitâbü't-Terâcim (İstanbul 1304). Arapça öğretiminde okuma metni olarak kullanılmak amacıyla 160 kadar âlim ve edibin Arapça biyografilerini ihtiva etmektedir. 8. Feyz-i Yezdân Tercüme-i Nasîhatü'l-ihvân (İstanbul 1292). Zeynüddin İbnü'l-Verdî'ye ait yetmiş yedi beyitlik Lâmiyye'nin izahlı tercümesidir. 9. Atvâku'z-zeheb Tercümesi (İstanbul 1290). Zemahşerî'ye ait eserin Said Efendi ile birlikte yapılan açıklamalı çevirisidir.

B) İslâmî İlimler. 1. Ni'met-i İslâm. Eserin birinci kısmında (İstanbul 1310, 1313, 1316, 1320) akaidle ilgili çok kısa bir girişten sonra tahâret, namaz, oruç ve zekât konuları, ikinci kısımda (İstanbul 1322, 1329) hac, avlanma, hayvan kesimi, kurban ve akîka bahisleri işlenmiştir. Üçüncü kısım (İstanbul 1324) Münâkehât ve Müfârakât adıyla hazırlanmış olup fıkhın nikâh, talâk, eymân ve radâ' bölümlerini içermektedir. Eser müellife büyük şöhret kazandırmıştır. 2. Usûl-i Fıkıh (Husûlü'n-nekh fî usûli'l-fıkh; İstanbul 1309, 1312, 1314). 3. Elgāz-ı Fıkhiyye (İstanbul 1309). İbrahim Halilcan tarafından sadeleştirilerek Fıkıh Bilmeceleri adıyla yayımlanmıştır (İstanbul 1978). 4. Hanımlar İlmihali (İstanbul 1313). 5. Kızlar Hocası (Küçük Hanımlar İlmihali; İstanbul 1312, 1316, 1324). 6. el-Muhtasarât fî mesâili't-tahârât ve'l-ibâdât (İstanbul 1332). Ni'met-i İslâm'ın özeti olup Diyanet İşleri Başkanlığı'nca el-Muhtasarât ismiyle tekrar neşredilmiştir (Ankara 1957). 7. el-Hakāik mimmâ fi'l-Câmii's-sagīr ve'l-Meşârık min hadîsi hayri'l-halâik (İstanbul 1310; II, 1311). Eserin yazma halindeki cüzleri Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi'ndedir (nr. 293, 294, 295). 8. el-Kavlü's-sedîd fî ilmi't-tecvîd (Tecvîd-i Cedîd; İstanbul 1328). 9. Tuhfetü'l-erîb fi'r-reddi alâ ehli's-salîb Tercümesi (İstanbul 1291).

Abdullah b. Abdullah et-Tercümân'a ait eserin Said Efendi ile birlikte yapılan çevirisi olup Hristiyanlığa Reddiye adıyla yeni harflerle de yayımlanmıştır (İstanbul 1965). 10. el-Münkızu mine'd-dalâl Tercümesi (İstanbul 1287). Gazzâlî'nin eserinin Said Efendi ile birlikte tercümesidir. 11. Sihâmü'l-İsâbe fî kenzi'd-daavâti'l-müstecâbe Tercümesi (İstanbul 1313). Süyûtî'nin makbul dualara ve duanın kabul şartlarına dair eserinin çevirisidir.

C) Biyografi. 1. Meşâhîrü'n-nisâ (I-II, İstanbul 1294-1295). İslâm öncesi ve İslâm döneminde ilim, edebiyat ve siyaset alanında meşhur olmuş Arap, Türk ve İranlı 1165 kadar hanımın biyografisini içeren bir ansiklopedidir. Zamanın kız öğretmen okullarında okutulmak üzere Maarif Nezâreti'nin isteği üzerine hazırlanan eseri Muhammed Hasanhan İ'timâdüssaltana Ḫayrât-ı Ḥisân adıyla Farsça'ya çevirmiştir (I-III, Tahran 1304-1307). Kitap, Tarihte İz Bırakan Kadınlar ismiyle Bedrettin Çetiner tarafından sadeleştirilerek yayımlanmış (İstanbul 1982), ancak giriş kısmı ile "Fasl-ı Mahsûs" bölümü çıkarılmıştır. 2. Buğyetü't-tâlib fî tercemeti Tuhfeti'r-râgıb (İstanbul 1332). Kalyûbî'nin, Mısır'da kabirleri meşhur olan bazı Ehl-i beyt büyüklerinin biyografi ve menkıbelerini içeren Tuḥfetü'r-râğıb adlı eserinin tercümesidir.

D) Tashih ve Ta'likleri. Sahîh-i Buhârî (I-VIII, İstanbul 1315); Sahîh-i Müslim ("Kitâbü'l-cihâd"ın kırk üçüncü babı "Gazvetü Hayber"e kadar; İstanbul 1329-1332); Sâgānî, Meşâriḳu'l-envâri'n-nebeviyye (İstanbul 1311); İbn Melek, Şerḥu Menâri'l-envâr (İstanbul 1292); Radî elEsterâbâdî, Şerḥu'ş-Şâfiye (İstanbul 1290); Seyyid Abdullah el-Hüseynî, Şerḥu'ş-Şâfiye (İstanbul 1293). Kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: Sarf-ı Arabî, Teshîlü't-tahsîl, Şerhu ebyâti'l-İsfehendî, Mektebi Sultânî, Kavâid-i Türkiyye Risâlesi, İktibâsü'l-envâr fî tercemeti'l-Menâr, Düstûrü'lmuvahhidîn, Tercemei Tuhfetü'l-mülûk.

Mehmed Zihni Efendi'ye dair şu çalışmalar yapılmıştır: Mevlüt Kuyucu, Mehmed Zihni Efendi'nin Hayatı ve Eserleri (mezuniyet tezi, 1970; İÜ Ed. Fak. Arap-Fars Filolojisi); Ömer Güzel, el-Kavlü'l-ceyyid'in Mahiyeti ve İndeksi (Mezuniyet tezi 1970, İÜ Ktp., Tez, nr. 7693); Candemir Doğan, Hacı Mehmed Zihni Efendi ve Yeni Arapça Öğretim Metodu (doktora semineri, 1993, SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Ahmet Turan Arslan, Son

Devir Osmanlı Âlimlerinden Mehmed Zihni Efendi (İstanbul 1999); Cansel Kılıç, el-Kavlü'l-ceyyid: Ebyat Şerhi (mezuniyet tezi, 1999, Cumhuriyet Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi); Osman Güman, XIX. Yüzyılda Nimet-i İslâm Kitabı Çerçevesinde İlmihal Fıkhı (yüksek lisans tezi, 2000, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü).

BİBLİYOGRAFYA

BA, Sicill-i Ahvâl Defteri, nr. 66, s. 185-186; Mehmed Zihni, Meşâhîrü'n-nisâ, İstanbul 1294-95, I, 159; II, 64, 91; a.mlf., Nimet-i İslâm, İstanbul 1957, oğlu Ali Rânâ Tarhan'ın yazdığı hal tercümesi, s. 5-7; a.e. (s.nşr. M. Rahmi), İstanbul 1978, neşredenin yazdığı hal tercümesi, s. 7-10; a.e. (nşr. Bayram Ali Öztürk), İstanbul 1986, neşredenin yazdığı hal tercümesi, s. 19-32; a.mlf., el-Müntehab, İstanbul 1981, s. 4; Ahmed Naim - Mustafa Cemil, Sarf-ı Arabî ve Temrînât, İstanbul 1321, s. 1-10; Osmanlı Müellifleri, I, 310-312; Hediyyetü'l-ʿârifîn, II, 400; Ṣaḥîḥu Müslim (nşr. M. Fuâd Abdülbâkī), Kahire 1374/1954, neşredenin girişi, I, 2; Ali Çankaya, Mülkiye Tarihi ve Mülkiyeliler, Ankara 1954, I, 290, 409; a.mlf., Yeni Mülkiye Tarihi ve Mülkiyeliler, Ankara 1968-69, II, 1041-1043; Agâh Sırrı Levent, Türk Edebiyatı Tarihi, Ankara 1984, I, 421; Hasan Duman, Bayezit Devlet Kütüphanesi 100 Yaşında, İstanbul 1984, s. 19; Sadi Çögenli, Müderris Hacı Mehmed Zihni Efendi Bibliyografyası, Erzurum 1989; Ahmet Turan Arslan, Son Devir Osmanlı Alimlerinden Mehmed Zihni Efendi, İstanbul 1999, s. 108, 113-116; Mehmet Kanar, Çağdaş İran Edebiyatı'nın Doğuşu ve Gelişmesi, İstanbul 1999, s. 78; Zeyneb Fevvâz, ed-Dürrü'l-mens̱ûr fî ṭabaḳāti rabbâti'l-ḫudûr (nşr. M. Emîn ed-Dannâvî), Beyrut 1420/1999, I, 13; "Mehmed Zihni Efendi", TDEA, VI, 223.

Hulûsi Kılıç

MEHMEDKULUZÂDE, Celil

(1869-1932)

Azerbaycanlı yazar, gazeteci ve fikir adamı.

Doğum tarihi eski kaynaklarda 1866 olarak gösterilmişse de Îsâ Hebibbeyli'nin elde ettiği belgeler onun 22 Şubat 1869'da doğduğunu ortaya koymaktadır. Mirze (Mirza) Celil veya takma ad olarak kullandığı Molla Nasreddin olarak da bilinir. Güney Azerbaycan'ın Hoy şehrinden Nahcıvan'a gelip yerleşmiş bir inşaat ustası olan Meşhedî Hüseyinkulu'nun oğludur. Nahcıvan'da başladığı medrese eğitiminde (1873-1879) Kur'an okuma yanında biraz da Arapça, Farsça öğrendi. 1879'da üç sınıflı Rus okulunda öğrenimine devam etti. 1882'de Gürcistan'ın Gori şehrindeki Rus öğretmen okulunun Azerbaycan şubesine girdi. 1887'de mezun olarak önce Revan'ın (Erivan) Uluhanlı köyünde, ardından Başnoraşen'de ve Nehrem köyünde çalıştı. Öğretmenliği sırasında yazarlık faaliyetine de başladı. Çay Destgâhı (manzum alegorik dram), Kişmiş Oyunu (piyes), Danabaş Kendinin Ehvalâtları (büyük hikâye) gibi eserlerini yazdı. 1898'de öğretmenlikten ayrılarak Erivan'da bir müddet dava vekilliği yaptı. 1899-1901 yılları arasında Nahcıvan'da polis yardımcısı olarak çalıştı. 1903'te Tiflis'te Şark-ı Rus gazetesini çıkaran Azerbaycanlı gazeteci Mehemmedağa Şahtahtlı'nın teklifini kabul edip gazetenin idarehanesinde çalışmaya başladı.

Önceki eşleri vefat ettiğinden1907'de üçüncü evliliğini yaptı. Karabağ hanları soyundan bir bey kızı olan Hamîde Hanım'la evliliği Mirza Celil'in sosyal ve edebî faaliyetlerini olumlu şekilde etkiledi. Hamîde Hanım o dönemde Azerbaycan'da sayıları çok az olan, iyi eğitim görmüş, Rusça'yı çok iyi bilen aydın kadınlardandı. Babasından miras kalan geniş topraklara ve mülklere sahipti. Hayatı boyunca kocasına destek olan Hamîde Hanım'ın daha sonra Rusça yazdığı, Abbas Zamanov tarafından Azerî Türkçesi'ne çevrilerek bastırılan

hâtıratında sadece Mirza Celil hakkında değil XX. yüzyıl başlarındaki Azerbaycan'ın siyasî, içtimaî ve edebî hayatı hakkında değerli bilgiler bulunmaktadır.

Şahtahtlı'nın maddî sıkıntılar yüzünden gazetesini kapatması üzerine Mirza Celil ve Türkiye'de eğitim görmüş Ömer Faik Nûmanzâde birleşip bu işe maddî imkân sağlayan Nahcıvanlı tüccar Meşhedî Aliasker Bağırzâde ile ortak olarak Şark-ı Rus gazetesinin matbaasını satın aldılar ve ona Gayret Matbaası adını verdiler. Kafkasya Türk-İslâm toplumunun millî, dinî, kültürel ihtiyaçlarını çok iyi bilen iki arkadaş, 1905'teki Rus ihtilâlinin getirdiği serbestlikten yararlanarak 7 Nisan 1905'te Molla Nasreddin adlı, kısmen renkli karikatürlü mizah dergisini çıkarmaya başladılar. Dergi ilk sayısından itibaren büyük ilgi gördü ve çok geçmeden Çarlık Rusyası'nda Türkler'in ve müslümanların yaşadığı her yerde geniş okuyucu kitlesine ulaştı; İran'daki Türk ve Fars edebiyatlarını, fikir hareketlerini de derinden etkiledi.

Tiflis'te bir yandan öğretmenlik yapan Mirza Celil ve Nûmanzâde 1905'te, Rus okullarına girmek isteyen Azerbaycanlı öğrencileri imtihana hazırlamak için yatılı bir pansiyon ve üç sınıflı bir okul açtılar. Molla Nasreddin yayımlandıktan bir süre sonra Nûmanzâde bu işten çekilince dergi tamamen Mirza Celil'e kaldı. Kendisi Molla Nasreddin imzasıyla büyük şöhret kazandı ve zamanla derginin adıyla özdeşleşti. Dergi II. Meşrutiyet'ten sonra İstanbul'da da okunur oldu; mizah dergilerinde (özellikle Cem'de) Molla Nasreddin'in etkisi açıkça görülmektedir. Zaman zaman Rus hükümeti tarafından kapatılan dergi üzerinde I. Dünya Savaşı'nın başlamasıyla hükümetin baskısı iyice arttı. Ruslar, o dönemde Kafkasya'da oldukça güçlü bir akım haline gelmiş olan Türkçülük-İslâmcılık düşüncesinin daha da gelişmesinden ve müslüman ahalinin Türkiye taraftarı tavır takınmasından çekiniyordu. Bu yüzden bölgedeki bütün Türk basını üzerinde büyük bir baskı ve kontrol oluşmuştu. Baskılara karşı daha fazla direnemeyen Mirza Celil Molla Nasreddin'i kapattı. Eşinin mülklerinin bulunduğu Ağdam'daki Kehrizli köyüne çekildi ve orada bazı eserleriyle ilgili çalışmalarına devam etti.

1917 Bolşevik İhtilâli'nden sonra kurulan Azerbaycan Cumhuriyeti'nin ömrü fazla olmadı. Azerbaycan Bolşevikleri içinde bulunan Ermeniler

müslümanları ve Türkler'i kitleler halinde ortadan kaldırmaya, Büyük Ermenistan'ı kurmak için katliamlar yapmaya başladılar. Hızla gelişen bu hadiseleri Kehrizli köyünde izleyen Mirza Celil mücadeleyi sürdürmek için Tebriz'e göç etti; fakat kısa zaman içinde Türkler'in Tebriz'deki hürriyet hareketi İngilizler'in yardımıyla İran hükümeti tarafından bastırıldı. Bu olayın ardından Mirza Celil Molla Nasreddin'i Tebriz'de neşretmeye başladıysa da İran hükümetinin baskılarının gittikçe artması üzerine 24 Mayıs 1921'de Bakü'ye döndü. Ancak Kasım 1922'de aydınların baskısı ile Molla Nasreddin'i çıkarmasına, aynı yılın sonunda Yeni Yol adlı gazetenin redaktörlüğünü yapmasına, Şark Kadını, Maarif ve Medeniyyet, Yeni Kend adlı yayın organlarında yazılar yazmasına izin verildi. Fakat yeni rejimin gözünde şüpheli bir kişi olduğundan bir süre sonra Molla Nasreddin'in kontrolü elinden çıktı. Ondan habersiz yazılar yayımlanıyor, kendi yazdıkları bile değiştiriliyor, Azerbaycan Komünist Partisi mensupları tarafından sert bir şekilde eleştiriliyordu. 1925'ten itibaren dergi "Hey'et-i Tahrîriyye" adına çıkarıldı; 1930'dan sonra Azerbaycan Mübariz Allahsızlar İttifakı'nın yayım organı haline getirildi. Derginin kendisinden habersiz böyle bir cemiyetin organı haline getirilmesi ve özellikle "Allahsız" olarak adlandırılmasını Mirza Celil kabul etmedi. Bu olayı sert bir şekilde eleştirerek Molla Nasreddin'in kapatılmasını veya kendi adının dergiden çıkarılmasını istedi. Böylece toplam yirmi beş yıl kadar yayımlanan Molla Nasreddin 1931'de kapatıldı. Mirza Celil, hayatının son yıllarında çektiği sıkıntılar sebebiyle geçirdiği bir kalp krizi neticesinde 4 Ocak 1932'de Bakü'de vefat etti. Mezarı aynı şehirdeki Fahrî Kabristanı'ndadır.

Celil Mehmedkuluzâde, Mirza Feth Ali Ahundzâde'nin açmış olduğu çığırda ilerleyerek sadece realist-demokratik-satirik edebiyat anlayışını geliştirmekle kalmamış, Molla Nasreddin'in çatısı altında bu derginin adıyla anılan ve Ömer Fâik Nûmanzâde, Mirza Alekber Sâbir, Neriman Nerimanov, Abdürrahim Bey Hakverdili, Ali Nazmi gibi şahsiyetlerden oluşan realist-demokratik edebî bir mektep kurmayı da başarmıştır. Azerbaycan milliyetçiliğinin oluşmasında onun ve arkadaşlarının büyük rolü vardır.

Türkler'in Arap alfabesini bırakarak Latin alfabesine geçmeleri gerektiğine inanan Mirza Celil, "Eşeğin Kaybolması" adlı hikâyesini Radloff'un ilmî

neşirlerde kullandığı Kiril harfleriyle yazmış, Şark-ı Rus gazetesinde Gaspıralı İsmâil ile Mehemmedağa Şahtahtlı arasında alfabe reformu üzerine başlayan tartışmayı takip etmiştir. Bu tecrübelerinden Rus ihtilâlinden sonra da yararlanan Mirza Celil 1924'te Yeni Elifba Komitesi'ne üye seçildi. Bu faaliyetle ilgili olarak Sovyetler Birliği'nin özellikle Türk halklarının yaşadığı şehirlerde çeşitli görüşmelere ve toplantılara katıldı, bu arada Azerbaycan edebiyatı ve kültürü hakkında konuşmalar yaptı. Sovyetler'in amacı ileride değiştirilecek alfabe için zemin hazırlamaktı. Nitekim 1926 Bakü Türkoloji Kongresi'nde bu mesele gündeme getirildi.

İdealist bir halkçı olan Mirza Celil toplumdaki haksızlıkların, cehaletin, geri kalmışlığın ortadan kaldırılmasını, kadınların haklarına kavuşturulmasını, beylerin, hanların menfaatperest, fırsatçı din adamlarının cahil halkı sömürmelerinin önlenmesini istiyordu. Aydın geçinen yarı okumuşlar, idealsiz kişiler onun şiddetli tenkit ateşine hedef olmuştur.

Azerbaycan edebiyatında modern hikâyeciliğin en güzel örneklerini veren Mirza Celil tiyatro eserleriyle de çığır açmıştır. Ölüler adlı dramında cehalet sebebiyle bütün hayatî fonksiyonlarını yitirmiş, hurafelerin esiri olmuş, din şarlatanlarının elinde perişan hale gelmiş Azerbaycan toplumunu yaşayan ölülere benzetmiş ve bu hakikati cesaretle ortaya koymuştur. Eser 1916'dan itibaren Azerbaycan tiyatrosunda birçok defa sahnelenmiştir. Anamın Kitabı adlı piyesinde ise Azerbaycan üzerinde tarihin her döneminde büyük ölçüde etkili olmuş üç muhitin, Osmanlı, İran ve Rus kültürünün zararlı etkilerini komik bir şekilde ele almış, bu üç ülkede okuyan üç erkek kardeşin şahsında bir ailenin (Azerbaycan) nasıl içinden çıkılmaz duruma düşürüldüğünü anlatmıştır. 1918'de yazdığı Kamança (kemençe) adlı dramda Ermeni-Türk çatışmalarının emperyalizmin bir oyunu olduğu ortaya konuluyor, iki komşu halkın ortak kültürel yönlerine dikkat çekiliyordu.

Eserleri. 1903'te Şark-ı Rus'ta çıkan “Poçt (posta) kutusu” adlı bir hikâye ile neşir hayatına giren Mirza Celil, Türkçe edebî ve siyasî yazılarını Şark-ı Rus ve Molla Nasreddin gibi süreli yayınlarda neşretmiş, ayrıca Kaspi (Bakü), Tifliski Listok, Vozrojdeniye, Kavkazki Raboçi Listok gibi yayım organlarında Rusça yazıları

çıkmıştır. Mirza Celil'in eserleri Sovyet döneminde derli toplu bir şekilde -yine de bazıları yok sayılarak- üç (Bakü 1966-1967) ve altı ciltlik (Bakü 1982-1985) külliyatlar halinde, ayrıca münferit olarak da birçok defa basılmıştır. Yayımlanmış eserlerinin başlıcaları şunlardır: Hikâyeler. Poçt Kutusu (Tiflis 1905, 1912), Usta Zeynal (Tiflis 1906), Gurbaneli Bey (1906), İran'da Hürriyet (1906), Atlar Dayanak (1907). Tiyatrolar. Ölüler (Bakü 1925), Kamança (1918), Anamın Kitabı (1919), Danabaş Kendinin Mektebi (1922), Deli Yığınçağı (1927). Hakkında yüzlerce araştırma yapılan ve birçok kitap yayımlanan Mirza Celil üzerine 1990'lı yıllardan sonra daha objektif araştırmalar, değerlendirmeler ortaya konmuştur. Molla Nasreddin'le ilgili olarak da çok sayıda araştırma bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

Celil Memmedquluzade, Cümhuriyyet (haz. İsa Hebibbeyli), Nahçıvan NDU Neşriyyatı 2002 (makale ve hikâyelerinden seçmeler); Mirze İbrahimov, Böyük Demokrat, Bakı 1939; M. Paşayev, Celil Memmedquluzade Arxivinin Tesviri, Bakı 1961; M. Cefer, Celil Memmedquluzade, Bakı 1966; Gulam Memmedli, Molla Nesreddin, Bakı 1966; a.mlf., Molla Nesreddin Salname, Bakı 1973; Ferman Bayramov, Celil Memmedquluzade, Bakı 1966 (bibliyografya); Celil Memmedquluzade Heyat ve Yaradıcılığı (ed. Kâmran Memmedov), Bakı 1974 (makaleler mecmuası); Abbas Zamanov, Emel Dostları, Bakı 1979; Eziz Mirehmedov, Azerbaycan Molla Nesreddini, Bakı 1980; Molla Nesreddin (I. cildinin transliterasyonlu neşri), Bakı 1982; İsa Hebibbeyli, Celil Memmedquluzade'nin Heyat ve Yaradıcılığının Esas Tarixleri, Bakı 1986; a.mlf., Celil Memmedquluzade: Mühiti ve Müasirleri, Bakı 1997; Zeynelabidin Makas, Azerbaycan Dramaları, Ankara 1990, s. 180; Başlangıcından Günümüze Kadar Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları Antolojisi: Azerbaycan Türk Edebiyatı, Ankara 1993, IV, 153-155; Yavuz Akpınar, Azeri Edebiyatı Araştırmaları, İstanbul 1994; a.mlf., "Celil Mehemmed Kuluzâde", TDEA, II, 31; Yaşar Karayev, Belli Başlı Dönemleri ve Zirve Şahsiyetleriyle Azerbaycan Edebiyatı, İstanbul 1999; Mirze Celil ve Memmedquluzadeler (Mektuplaşma) (haz. İsa Hebibbeyli),

Bakı 2003; “Memmedquluzade, Celil”, Azerbaycan Sovet Ensiklopediyası, Bakı 1982, VI, 494-496; “Memmedquluzade-Cavanşir, Hemide Xanım Ehmedbey Qızı”, a.e., VI, 496.

Yaşar Karayev - Yavuz Akpınar

MEHMET ALİ AYNİ

(bk. AYNİ, Mehmet Ali).

MEHMET EMİN EFENDİ, Neyzen

(bk. YAZICI, Mehmet Emin).

MEHTER

(مهتر)

Osmanlılar’da resmî-askerî mûsiki takımı ve buna ait mehterhâne teşkilâtında görevli kişi.

Farsça’da “daha büyük, en büyük” anlamına gelen mihter kelimesinin Türkçeleşmiş şekli olan mehter (çoğulu mehterân), Osmanlı saray teşkilâtında mehterhâne de denilen mûsiki takımından başka yüksek rütbeli hizmetkâr, kavas, Bâbıâli çavuşu, rütbe-nişan müjdecisi (çaylak), at uşağı ve çadır uşağı” görevli sınıfları için de kullanılmıştır.

Mehter teşkilâtının geçmişi Türk ve İslâm tarihinin en eski devirlerine kadar giderse de bunu ifade eden mehter ve mehterhâne terimlerine ancak XVI. yüzyıl Osmanlı belgelerinde rastlanır. Türk askerî mûsikisine dair ilk bilgiler VIII. yüzyıla ait Orhun kitâbelerinde bulunmakta ve burada hükümranlık sembolü “tuğ” ile birlikte geçen “köbrüge (kö’ürge; bk. Clauson, Dictionary, s. 690) kelimesiyle kös veya nevbet davulunun kastedildiği görülmektedir. Dîvânü lugāti’t-Türk’teki, “Tuğum tikip uruldı (tuğ dikilip nevbet davulu vuruldu)” cümlesiyle (I, 194-195) Türk hakanının sarayının önünde beyler için her gün 360 nevbet davulu vurdurduğundan bahsedilirken kullanılan, “Han tuğ urdı” cümlesi de (III, 127) yalnız tuğ kelimesiyle tuğdavul ikilisinin (Cengiz Han’ın hanlık alâmeti “tukgü’ürge”; bk. İA, XII/2, s. 5) birlikte ifade edildiğini göstermekte ve bu cümlelerden, Göktürkler’den beri devletin hâkimiyet alâmetlerinden olan davul veya kösle hakan çadırı yahut sarayının önünde nevbet vurulması geleneğinin XI. yüzyıl Türk-İslâm devletlerinde de sürdürüldüğü anlaşılmaktadır (geniş bilgi için bk. DAVUL).

Savaşlarda müzikle kendi askerlerini cesaretlendirirken düşmanı korkutma veya ürkütme anlayışının bütün eski kavimlerde mevcut olduğu kaynaklardan öğrenilmektedir. Aslı Aristo’ya nisbet edilen Kitâbü’s-Siyâse’de seslerin insan ruhu üzerindeki etkisi sebebiyle savaşlara müzikle gitmenin düşmanı korkutmaya yönelik olduğu ve ordularda bu işi yapacak

teşkilâtların bulundurulduğu hususu üzerinde durulmuştur. Grekler'in savaşlarda borazan ve lavta kullandıkları, Büyük İskender'in askerî mızıkasına davul ve yüksek sesli borular ilâve ettirdiği bilinmektedir. Yine kaynaklarda Hintliler'in ve Partlar'ın düşmanlarını büyük davullar çalarak ürküttükleri bildirilmektedir. Câhiliye devri Arapları askerlerini coşturmak için savaşlarda def çalarak kahramanlık şiirleri okuyan muganniyelerden faydalanmışlardır; Bedir ve Uhud gazvelerinde de bu uygulama sürdürülmüştür. İbn Haldûn'un belirttiğine göre askerlerini cesaretlendirmek için bir çeşit beste ile kahramanlık şiirleri okuyan Araplar savaşlarda mûsiki icrasını başka kavimlerden öğrenmişler ve alem (sancak) dışındaki hükümranlık alâmetlerinin başında yer alan askerî bandoyu Abbâsîler zamanında muhtemelen Bizans'tan veya daha kuvvetli bir ihtimalle İran'dan almışlardır. İbn Haldûn, oluşturulan mûsiki heyetlerinin zaman içinde gelişip yaygınlaşarak Endülüs'e ulaştığını ve saz sayılarının artıp çeşitlendiğini belirtmekte, Fâtımîler'den Azîz-Billâh'ın Suriye'yi fethe giderken ordusunda 500 alem ve davul bulundurduğunu, Türkler'in de özellikle davul sayısının çok olmasına ve kös kullanmaya önem verdiklerini bildirmektedir. Kutadgu Bilig ve Dîvânü lugāti't-Türk gibi eserlerle Firdevsî ve Nizâmî-i Gencevî gibi şairlerin şiirlerinden anlaşıldığına göre XI. yüzyılda Orta Asya, Hindistan ve Ortadoğu'da yaşayan Türk toplulukları arasında tanınan küvrüg (kös), tabl (davul), borguy (boru), nây-i Türkî (zurna), çeng (zil) gibi sazların bazı küçük farklılıklarla Yemen'den Sudan'a, Hindistan'dan Endülüs'e kadar İslâm dünyasının hemen her bölgesinde kullanılması bu konudaki etkileşimi göstermektedir. Bu sazlar, eski askerî mızıka takımlarının günümüzdeki tek örneği sayılabilecek Türk mehter takımlarında kullanılan kös, davul, nakkare, zurna, boru, zil ve çevgânla hemen hemen aynıdır.

XIX. yüzyıla kadar Türk ve İslâm devletlerinin teşkilâtlarında yer alan bando takımlarının barışta ve savaşta icra ettikleri göreve "nevbet vurma", bu takımlara da "tablhâne, nakkārehâne, mehterhâne"nin yanı sıra "nevbethâne" de deniliyordu. Mehterhâne sahibi olmak gibi nevbet vurdurmanın da bazı şartları vardı. Müstakil devletler bu teşkilâtları diledikleri gibi kurmakta ve günde beş namaz vakti nevbet çaldırmakta iken bağlı devletler ancak tâbi oldukları büyük devletin izniyle bunlara sahip olabilmekte ve sadece müsaade edildiği kadar nevbet çaldırabilmekteydi.

Meselâ Abbâsî Halifesi Mutî‘-Lillâh, nakkārehâne kurmak için kendisine başvuran Büveyhî Emîri Muizzüddevle'ye izin vermemiş,

Halife Tâi‘-Lillâh da yine Büveyhîler'den Adudüddevle'nin sadece üç defa nevbet vurdurmasını uygun görmüştü. Tuğrul Bey, Selçuklu Devleti'ni kurduktan sonra halife istediği unvanları ve hükümranlık alâmetlerini kendisine verdiğinde onun hem başşehrindeki sarayının hem de Bağdat'taki Selçuklu hükümet konağının önünde günde beş vakit nevbet vurdurmasına müsaade etmişti.

Tablhânelerin Emevîler, Abbâsîler, Fâtımîler, Hârizmşahlar, Gazneliler, Büyük Selçuklular, Anadolu Selçukluları, Timurlular, İlhanlılar, Memlükler ve Anadolu beyliklerinde mevcudiyetiyle savaşlarda ve törenlerdeki bazı faaliyetleri devrin kaynaklarına intikal etmiştir. Büyük Selçuklu Devleti'nin kuruluşu sırasında Tuğrul Bey'in Gazneli Sultan Mesud ile 430 Ramazanında (Haziran 1039) ve bayram ertesinde yaptığı savaşlara şahit olan tarihçi Muhammed b. Hüseyin el-Beyhakī, tarafların tablhânelerinin vurduğu nevbetlerle etrafı dolduran kös, davul ve borazan sesleri yüzünden cihanın yerinden oynadığını ve Sultan Mesud'un ordugâhının saldırıya geçmesi sırasında nevbet seslerine karışan kılıç ve kalkan şakırtılarıyla muazzam bir gürültünün dünyayı sardığını belirtmiştir (Köymen, Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi, I, 290, 292, 294). Bu tasvir, tarafların askerî mûsiki takımlarının gücü ve savaş sırasında oynadıkları rol hakkında yeterli fikir vermektedir. Tuğrul Bey, halifeden günde beş vakit nevbet vurdurma iznini aldıktan sonra tablhâne takımını daha teşkilâtlı hale getirmiş ve büyük devletlerde nevbetlerin ezan vakitlerinde vurulması âdeti onun zamanında yaygınlaşmaya başlamıştır. Mehmet Altay Köymen, Alparslan dönemi Selçuklu saray teşkilâtı hakkında bilgi verirken sultanın nevbet vurulması konusunda titiz davrandığını, ayrıca mûtat nevbetlerden başka her istediğinde de gönül rahatlatıcı, iç açıcı müzik (nevbeti şâdiyânî, nakkāre-i şâdmânî) çaldırdığını belirtmektedir (Alp Arslan ve Zamanı, II, 25-26). Büyük Selçuklular'daki bu teşkilât daha sonra Anadolu Selçukluları'na, onlardan da Osmanlılar'a geçmiştir.

Osmanlı mehterhâne teşkilâtının kuruluşu hakkında kesin bilgi yoktur. Bunun, Anadolu Selçuklu sultanının Osman Gazi'ye hâkimiyet sembolü olarak tabl ve alem göndermesiyle başlatılması yaygın bir rivayet olmakla

beraber vesikalarla tevsik edilememiştir. Bununla birlikte XIV. yüzyıl Anadolu topraklarında Osmanlılar'ın yanı sıra teşkilât ve teşrifatta Selçuklular'ı örnek alan diğer beyliklerin de tam teşkilâtlı olmasa bile savaşı yönlendirmek üzere savaş müziği çalan mehterhâneye benzer çalgı takımlarına sahip olması gerekir. XV. yüzyılın başında ise Ankara Savaşı'nda çarpışan Yıldırım Bayezid'in ve Timur'un ordularının her ikisinde de savaş müziği çalındığı Nizâmeddin Şâmî'nin Timur'un zaferlerine dair kaleme aldığı Zafernâme adlı eserindeki (s. 305), "Gürgâ, nefîr, borgu, nakkāre sesleri sûr-ı İsrâfîl gibi âlemi kapladı" ifadesinden anlaşılmaktadır.

Bu teşkilâtta ilk ciddi gelişmenin Fâtih Sultan Mehmed döneminde gerçekleştiğini söylemek mümkündür. Fetihten sonra Demirkapı'daki nevbethâneyi Fâtih kurdurmuş, ayrıca bir fermanla Eyüp, Kasımpaşa, Galata, Tophane, Beşiktaş, Rumelihisarı, Yeniköy, Rumeliyenihisarı, Kavakyenihisarı, Beykoz, Anadoluhisarı, Üsküdar ve Yedikule'de seher vaktiyle öğle ve yatsı namazlarından sonra günde üç nevbet çalınmasını emretmiştir. Kanûnî Sultan Süleyman zamanında toprakların genişlemesiyle birlikte devlet teşkilâtı da buna paralel olarak değiştiğinden vezir ve paşaların mehter kullanımına dair yeni düzenlemeler yapılmıştır. XVII ve XVIII. yüzyıllarda bu kuruma özellikle mûsikişinas padişahlar tarafından ilgi gösterilmiş, bunlardan III. Selim, ayrıntılarıyla dahi bizzat meşgul olarak Galata Kulesi ve Demirkapı nevbethânelerine ilk defa kös koydurmuştur. Mehterhâne-i Âl-i Osmân, tabl-ı Osmânî, tabl-ı Âl-i Osmân, cemâat-i mehterân-ı alem, mehterân-ı tabl ü alem-i hâssa gibi adlarla anılan padişah mehterhânesi saltanat sancaklarını taşımak ve korumakla görevli alemdarlarla mûsiki icrasını gerçekleştiren tabl mehterlerinden oluşuyordu. Alem mehterleri ve tabl mehterleri ayrı bölükler halinde düzenlenmişti. Çeşitli devirlerde 187 ile 237 arasında değişen rakamlarla ifade edilen padişaha bağlı tabl ü alem mehterlerinin sayısı savaş zamanı iki misline kadar yükseltiliyordu. Bu sayı, savaşlarda orduya katılan esnaf mehterleriyle paşaların mehter takımları da eklendiğinde binleri buluyordu. Tabl mehterlerinin yetiştirilmesinden ve idaresinden, mîralemin maiyetinde bulunan ve aynı zamanda sâzendebaşı da olan mehterbaşı ağa sorumlu idi; bu görevliye diğerlerinden ayırmak için hünkâr mehterbaşısı, sermehterân, sermehterân-ı tabl ü alem-i hâssa da deniliyordu. Tabl mehterleri köszenân, tabbâlîn, nakkārezenân,

zurnazenân, zencciyân, nefîrîyân ve şâkirdân bölüklerinden meydana geliyordu. Çevgân taşıyanların ise (çevgânîyân) yalnız icra sırasında mehtere katıldıkları, bunun dışında vezir iç oğlanı başçavuşu ve çavuşlarının hizmetinde bulundukları bilinmektedir. Acemiler bölüğü (şâkirdân), daha çok acemi oğlanları arasından seçilen ve Enderun'a devam eden yetenekli gençlerden oluşuyordu.

Mehterlerin barındığı binalara mehterhâne, mehterânhâne, mehter kışlası; devamlı nevbet vurdukları yerlere de nevbethâne denilmekteydi. Mehter kışlası büyük merkezlerde, mehterhâneler küçük kalelerde, nevbethâneler ise çeşitli yerlerde bulunuyordu. Evliya Çelebi Anadolu, Rumeli ve İstanbul'un çeşitli yerlerinde mehterhâne bulunan kalelerden söz etmektedir (listesi için bk. Sanal, s. 22-23). Bu kalelerde nevbetin icrası için özel kuleler inşa edilmişti. Bunlar çalınan müziğin uzak yerlerden duyulmasını sağlamak amacıyla en yüksek yerlerde yapılırdı. Kaynaklarda XVIII. yüzyıldan itibaren Galata Kulesi'nin de mehterhâne ile yangın gözetleyicilerine tahsis edildiği bildirilmektedir.

Mehter takımında mevcut her sazın adedine "kat" adı verilir ve takımın büyüklüğü katlarla ifade edilirdi. Önceleri dokuzar adet davul, zurna, nakkāre, boru, zil ve çevgândan meydana gelen ve padişaha ait olan en büyük takıma "dokuz kat mehter" deniliyordu. XVII. yüzyılda bu mehterhâne on iki kata çıkarıldı (savaş sırasında yirmi dört kat) ve dokuz kat mehter sadrazamla üç tuğlu paşalara tahsis edildi. En küçük mehterhâneler ise bir tuğlu paşalara verilen üç kat olanlardı. Her ne kadar kat sayıları çalgı sayılarına bağlı ise de bunu etkileyen çeşitli çalgıların daima eşit sayıda olmadığı anlaşılmaktadır. Meselâ Vehbî'nin Surnâme'sinde yer alan yürüyüş ve icra halindeki bir mehter takımı minyatüründe (resim için bk. DİA, IX, 54; XXVI, 272) at sırtında sekiz davul, üç devenin sırtında altı (üç çift) kös ve yine at sırtında çalınan altı çift zil ile altı boru görülmektedir. Buna göre kat sayısına esas teşkil eden çalgının davul olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü nevbet vurmanın, dolayısıyla mehterin ana unsuru davuldur, nitekim "vurmak" tabiri de doğrudan davulla ilgilidir.

Resmî mehterlerden başka İstanbul'da "esnaf mehteri" denilen, halkı eğlendirmeyi iş edinmiş müzisyenler de vardı. Bunlar mehterbaşı

vasıtasıyla tabl ü alem mehterleri teşkilâtına bağlıydılar. Eğlence yerlerindeki faaliyetlerinden ayrı olarak İstanbul'da resmî nevbethânelerin dışında kalan nevbet yerlerinde günde üç fasıl nevbet vururlar, gerektiğinde savaşa da katılırlardı. Mehterlerin kıyafetleri göz alıcı renklerde ve biçimlerdeydi. Ağalar, arkalarına cübbeden daha geniş ve kolları uzun bir elbise olan kırmızı kaput veya çuha biniş, bacaklarına kırmızı çuhadan çakşır, ayaklarına sarı mest-pabuç giyerler, başlarına kırmızı kavuk üzerine sarık sararlardı. Çalgıcılar ise mor, lâcivert veya siyah çuhadan biniş, kırmızı bezden çakşır ve kırmızı mest-pabuç giyer, başlarına yeşil kavuk üzerine sarık sararlardı. Mehterlerin müzikleri ve göz alıcı kıyafetleri kadar kendilerine has tören yürüyüşleri de dikkat çekiciydi. Yürümeye sağ ayakla başlanır, üç adımdan sonra durularak sağa dönülür, sonra sol ayakla tekrar yürümeye başlanıp üç adımdan sonra aynı şekilde sola dönülürdü. Mehterlerin, kendilerini seyredenlere cephe göstererek daha azametli görünmeyi ve seslerini daha geniş bir alana yaymayı hedefledikleri anlaşılan bu yürüyüş tarzı bazı çevrelerde, "çağdaş medeniyet yolunda alaturka zihniyetle ilerleme" anlamı taşıyan ve tamamen yanlış olan "mehter gibi iki ileri, bir geri" sözünün ortaya çıkmasına sebep olmuştur.

Tarihî geleneğe göre Osman Gazi'ye istiklâl fermanının Söğüt'te bir ikindi vakti ulaştığı kabul edildiğinden bunun hâtırası olarak barış zamanlarında da mehterhâne her gün ikindi zamanı av partileri dahil padişah her nerede bulunuyorsa huzurunda nevbet vururdu. Nevbeti cihada davet kabul eden Osman Gazi ayrıca Selçuklu sultanına karşı hürmet göstermek için ayakta dinlediğinden bu uygulama Fâtih'in buna son vermesine kadar devam etmiştir. Padişah cülûslarında, kılıç alaylarında, zafer haberi geldiğinde ve arefe divanlarında da nevbet vurulurdu. Hassa mehterleri savaşa padişah veya serdarla birlikte giderler, intikallerde saltanat sancaklarının arkasından at sırtında çalarak yol alırlardı. Savaşa sadece padişah ve serdâr-ı ekrem mehterlerinde bulunan kösler de götürülür ve çift olarak fil veya deve sırtında taşınırdı. Serdâr-ı ekrem mehterinde kös bulunmasının sebebi, padişahların bizzat sefere çıkmadıklarında saltanat sancaklarını serdâr-ı ekreme teslim etmeleriydi; sancak münasebetiyle onun ayrılmaz eşi olan kösler de birlikte gidiyordu. Mehterler, çarpışmalar başladığında askerin cesaretini arttırmak ve düşmana korku vermek için daha büyük bir coşkuyla çalarlar, özellikle kale muhasaralarında düşmanı uyutmamak amacıyla çalmaya surların dibinde sabaha kadar devam ederlerdi. Mehter takımı

ordunun ric‘at ve hatta bozgun hallerinde dahi görevini sürdürür, ancak en son birlik geri çekildikten sonra yerini terkederdi. Bundan dolayı mehterler II. Viyana Kuşatması bozgunu sırasında da en arkadan ve korumasız olarak çekildikleri için serdâr-ı ekrem mehterhânesi dahil neredeyse bütün takımların çalgıları düşman tarafından ele geçirilmiştir ve bugün çeşitli Avrupa müzelerinde sergilenmektedir.

Mehter takımı nevbet vurmak üzere hilâl şeklinde toplanır, ortada tabbâlîn (tablzenân, davulcular), arkalarında zencciyân (zilzenân, zilciler), tabbâlînin sağında çevgâniyân (çevgânzenân, çevgâncılar), solunda zurnazenân (zurnacılar), çevgâniyânın yanında nefîriyân (boruzenân, borazancılar) ayakta durarak ve zurnazenânın yanında nakkârezenân (nakkareciler) bağdaş kurmuş vaziyette oturarak yer alırlardı. Mehterbaşı ağa elinde bir zurna olduğu halde hilâlin ortasına gelir ve “merhaba ey mehteraaan!” diyerek sağ eli göğsünde hafifçe eğilip selâm verirdi. Mehterlerin de aynı hareketle “merhaba mehterbaşı ağa!” diye mukabele etmelerinden sonra mehterbaşı “hasduuur (aslı “rast dur” [doğru dur]), nevbete salâaa!” (hazır ol,

haydi nevbet vurmaya) nidasıyla mehterleri esas duruşa geçirir ve ardından hangi makamda fasıl yapılacaksa onun veya çalınacak marşın adını “der fasl-ı ...” ifadesiyle belirtip “haydi yallah!” komutuyla nevbet icrasını başlatırdı. Çevgânzenler ellerindeki çevgânlarını sağa sola, aşağı yukarı sallayarak icraya katıldıkları gibi zaman zaman “ala ala heey!” diye de bağırırlardı. Nevbetler mehter gülbangi denilen dua ile son bulur, mehterler mehterbaşına birer birer temennâ ederek çekilirlerdi.

Mehter gülbangi biri normal günlerdeki nevbetlerden sonra okunan “eyyâm-ı âdiye gülbangi”, diğeri ordunun sefere çıkışında ve savaş sırasında okunan “cenk gülbangi” olmak üzere iki çeşittir. Eyyâm-ı âdiye gülbanginin metni şöyledir: “Allah Allaaah, celîlü’l-cebbâr, muînü’s-settâr, hâliku’l-leyli ve’n-nehâr, lâ yezâl, zü’l-celâl. Birdir Allah, O’nun birliğine, resûl-i enbiyâ peygamberimiz cenâb-ı Ahmed-i Mahmûd-ı Muhammed Mustafâ (bu ifade okunurken bütün mehterler el-leri göğüslerinde olduğu halde rükûa gider gibi eğilirler, padişah geldiğinde ise sadece baş eğmekle yetinirler), âl-i evlâd-ı resûl-i müctebâ imdâd-ı rûhâniyyetine, pîrân, mürşidân, âşıkān, vâsılîn, hamele-i Kur’ân, güzeştegân, ehl-i îmân ervâhına,

avn ü inâyetine; Halîfetü'l-İslâm es-Sultân İbnü's-sultân'ın (padişahın ad ve lakapları) ve bilcümle ehl-i İslâm'ın necât ve saâdet ve selâmetine; pîrler, erenler, üçler, yediler, kırklar, göçenler demine, devrânına hû diyelim, huuu!" Gülbank tamamlanınca davullar ve ziller şiddetle vurularak bütün takım dokuz defa "hû" çeker (eğer varsa sonunda üç defa kös vurulur) ve tören sona ererdi. Cenk gülbanginin metni ise farklıydı: "Eûzübillâh, eûzübillâh. Hudâ'ya şükr-i bîhad, lâ ilâhe illallah el-melikü'l-hakku'l-mübîn Muhammedün resûlullāh sâdıku'l-va'di'l-emîn. İnnâ fetahnâ leke fethan mübînâ ve yensurake'llāhu nasran azîzâ. Ey pâdişah u halîfetullāh-ı İslâm, aleyke avnullah. Sensin hâris-i dîn-i mübîn, hâris-i şerîatullāh. Uğrun açık olsun ey pâdişahım, ömr ü ikbâlin mezîd. Hudâ kılıcını keskin eylesin, nûr-ı şân-ı safvetini gün gibi bedîd. İşte furkān-ı adâlet, işte seyf-i şerîat. Tahtgâh-ı mülkünü eylesin tâ haşre kadar medîd. Rûh-i pâk-i fahr-i âlemi hoşnûd ettin; Hak gazâ-yı ekberin etsin mübârek ve saîd". Takımın içinden güzel sesli biri tiz perdeden, "Nasrun minallāhi ve fethun karîb ve beşşiri'l-mü'minîn" âyetini okur ve üç defa "Allah" diyecek kadar duruldüktan sonra bütün aletlerle beraber davullar ve kösler hafifçe vurularak devamlı nüans yapılırken hep bir ağızdan "Allah Allah" denir. Gülbankçi tiz sesiyle "Allah Allah" deyince susulur ve gülbank devam eder: "Eli kan, kılıcı kan, sînesi üryan, ciğeri püryan, meydân-ı şehâdette Allah yoluna revan. Guzât u şühedâya cemâl-i Hak görünür ayan. Kahrımız, gazabımız düşmana ziyan, yâ rahman" denir ve eyyâm-ı âdiye gülbangindeki "Birdir Allah ..." kelimeleriyle başlayan son kısımla devam edilerek "hû diyelim hû!" nidası ile gülbank bitirilir, ardından da bazan "yektir Allah!" veya "yâ fettâh!" diye bağırılırdı. Bu gülbangin diğer bir metninde ise bitiş, "Kahrımız, gazabımız düşmana ziyan. Adüvden korkmadık, korkmayız hiçbir zaman. Kur'an'da zafer va'dediyor hazret-i Yezdân. Uğrun açık olsun ey serdâr-ı mücâhid. Hudâ kılıcını keskin eylesin, ömrünü gün gibi bedîd. Fahr-i âlemi hoşnûd ettin; Hak gazâ-yı ekberin etsin mübârek ve saîd" cümleleriyle olurdu.

Mehter mûsikisi tamamıyla orijinal ve millî bir mûsikidir. Mehter havaları, canlı ve hareketli nağmeleriyle askerlerin mâneviyatı üzerinde son derece etkili olmuş ve Osmanlı ordusunun kazandığı zaferlerde büyük rol oynamıştır. Günümüzde de bu mûsiki halk arasında mehter marşı, ceng-i harbî, seymen havası, cirit havası, koşu havası gibi adlarla yaşamakta ve millî gururu okşamaya, gerektiğinde vatanseverlik duygularını coşturmaya

devam etmektedir. Hekimbaşı Abdülaziz Efendi, Mecmûatü'l-letâif sandûkatü'l-maârif adlı güfte mecmuasında "Usûlât-ı Mehterân-ı Alem" başlığı altında mehter mûsikisine ait yirmi beş usul ismi vermektedir. Bugüne kadar tesbit edilmiş mehter usullerini Haydar Sanal şu şekilde sıralamıştır: Ahlatî ve yarım ahlatî, berefşan (berevşan), büyük hafif, ceng-i harbî, çember, darbeyn, darb-ı fetih, def, değişme, devr-i hindî, devr-i kebîr, düm sakil, düm devir, düyek, fahte ve fahte-i kebîr, fer' (fer'-i muhammes), hafif (büyük hafif) ve nîm hafif (küçük hafif), peşrev, revânî, saf, sakīl, semâi, semâî-i harbî, semâî-i raks (günümüzdeki aksak semâi). Çeşitli mehter havalarına ait nota metinlerinin ana kaynakları, Ali Ufkî Bey'in Mecmûa-i Sâz ü Söz adlı nota mecmuasıyla Kantemiroğlu'nun Kitâbü İlmi'l-mûsikî alâ vechi'l-hurûfât adlı eseri ve XIX. yüzyılın ilk yarısında mehterhânenin son çağını idrak etmiş olan Hamparsum Limonciyan'ın kendi adını taşıyan nota sistemiyle yazılmış mecmualarıdır. Günümüze ulaşan mehter havalarının en eskileri XVI. yüzyılda yapılmış bestelerdir. Mehter müziğinin önemli bestekârları arasında Hasan Can Çelebi, Şahkulu, Nefîrî Behram Ağa, Emîr-i Hâc, II. Gazi Giray Han, Zurnazen Edirneli Dâğî Ahmed Çelebi, Zurnazenbaşı İbrâhim Ağa, Solakzâde Ahmed Çelebi, Hammâlî, Mehterbaşı Kemânî Hızır Ağa, Şah Murad (Sultan IV. Murad) ve Müstakim Ağa en önde gelenlerdir.

Avrupa'da müzik sanatının doruğa çıkmaya başladığı XVII. yüzyılın son çeyreğinde vuku bulan II. Viyana Kuşatması sırasında şehrin etrafında çeşitli yerlerde gece gündüz nevbet vuran mehter takımları halk üzerinde çok etkili olmuş, mehterlerin kıyafetleri kadar müzikleri de Batı'da bir moda meydana getirmiştir. Özellikle kuşatmanın olumsuz etkilerinin yavaş yavaş unutulmasından sonra XVIII. yüzyılda davul başta olmak üzere bazı mehter çalgıları veya eldeki örneklerden geliştirilen benzerleri orkestralara dahil edilmiş ve Glück, "üç Viyana klasiği" denilen Mozart, Beethoven, Haydn ile Weber, Rossini ve Saint-Saëns gibi ünlü bestekârlar "alla turca" (Türk tarzı) adını verdikleri, Osmanlı askerî mûsikisini hatırlatacak ritim ve nağme düzeni içinde bazı besteler yapmışlardır (bk. ALATURKA).

1826'da Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasıyla birlikte tabl ü alem mehterleri de lağvedilmiş ve yerine Avrupa bandosu örnek alınarak ihdas edilen Muzıka-i Hümâyun getirilmiştir. Uzun bir aradan sonra yeni mehterhâne, Ahmed Muhtar Paşa tarafından Mehterhâne-i Hâkānî adıyla 1914'te Müze-i

Askerî-i Osmânî'ye bağlı olarak kurulmuş ve mehterbaşılığa Eyyûbî Ali Rıza Bey (Şengel) getirilmiştir. Eski marşlar unutulduğundan Ali Rıza Bey ilk iş olarak kendi besteleriyle Muallim İsmâil Hakkı Bey, Hoca Kâzım (Uz) ve Kaptanzade Ali Rıza Bey gibi bestekârların yaptıkları bestelerden yeni bir repertuvar oluşturmuş, buna klasik fasılları da dahil etmiştir. Ancak Cumhuriyet'in kurulmasından sonra yeni Askerî Müze idaresine devredilen bu takım 1935'te bir defa daha lağvedilmiştir.

Cumhuriyet döneminin ilk mehter takımı, 1952 yılında Genelkurmay Başkanı Nuri Yamut tarafından altı kat olarak kuruldu ve 29 Mayıs 1953'te düzenlenen İstanbul'un fethinin 500. yılı kutlama törenlerine katılıp halkın büyük bir heyecanla ortaya koyduğu beğenisiyle karşılandı. Bu takımın yerine 1968'de zamanın Askerî Müze müdürü Sabahattin Doras'ın teklifiyle dokuz katlı bir mehter takımı oluşturuldu. Bu takım halen Askerî Müze ve Kültür Sitesi Komutanlığı'na bağlı Mehteran Bölüğü adı altında faaliyet göstermektedir. Ayrıca Kültür Bakanlığı İstanbul Tarihî Türk Müziği Topluluğu'nun ve bazı belediyelerin bünyesindeki mehter takımları da bu tarihî kültür mirasını yaşatmak amacıyla çalışmalarını sürdürmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Dîvânü lugāti't-Türk Tercümesi, I, 194-195; III, 127; Clauson, Dictionary, s. 690; Nizâmeddin Şâmî, Zafernâme (trc. Necati Lugal), Ankara 1949, s. 89, 100, 105, 115, 156, 202, 239, 288, 300, 305, 314, 319; Timur ve Tüzükâtı (trc. Mustafa Rahmi), İstanbul 1339, s. 76-77; İbn Haldûn, Mukaddime (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1982, I, 659-662; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, I, tür.yer.; H. G. Farmer, Turkish Instruments of Music in the Seventeenth Century, Glasgow 1937, s. 9, 13-20; a.mlf., Studies in Oriental Music (ed. E. Neubauer), Frankfurt 1997, II, 679-692; a.mlf., "Tablhâne", İA, XI, 604-610; Mahmut Ragıp Gazimihal, Türkiye-Avrupa Musiki Münasebetleri, İstanbul 1939, I, 7-31; a.mlf., Türk Askerî Muzıkaları Tarihi, İstanbul 1955, s. 1-40; a.mlf., Yüzyıllar Boyunca Mehterhane ve Türk Müzik Kalkınışı, İstanbul 1957; Uzunçarşılı, Medhal,

s. 2, 29-30, 74; a.mlf., Saray Teşkilâtı, s. 273-278, 388-392, 449-454; Konyalı, İstanbul Sarayları, tür.yer.; a.mlf., “Türk ve Müslüman Devletlerin Hayatında Mehter ve Mehterhâne”, Tarih Konuşuyor, IV/19, İstanbul 1965, s. 1522-1525; Haydar Sanal, Mehter Musikisi, İstanbul 1964; Osman Turan, Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti, Ankara 1965, s. 319-322; Etem Üngör, Türk Marşları, Ankara 1965, s. 10-30; Mehmet Altay Köymen, Tuğrul Bey ve Zamanı, İstanbul 1976, s. 77; a.mlf., Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi, Ankara 1979, I, 290, 292, 294; a.mlf., Alp Arslan ve Zamanı, Ankara 1983, II, 25-27; Türkiye Maarif Tarihi, I, 41-44; Bahaeddin Ögel, Türk Kültür Tarihine Giriş: Türklerde Devlet ve Ordu Mehteri, Ankara 1987, VIII; a.mlf., “Tuğ”, İA, XII/2, s. 5; Muzaffer Erendil, Dünden Bugüne Mehter, Ankara 1992; Ruhullah Hâlikī, Sergüzeşt-i Mûsıḳī-yi Îrân [baskı yeri ve tarihi yok], I, 197-205; Haşmet Altınölçek, “Askerî Mûsıkî Geleneği ve Mehterhânenin Bir Kurum Olarak Yerleşme Süreci”, Osmanlı, Ankara 1999, X, 751-755; a.mlf., “Mehterhane”, DBİst.A, V, 371-372; T. Nejat Eralp, “Osmanlı’da Mehter”, Osmanlı, X, 741-750; a.mlf., “Tarihi, Teşkilâtı, Teşrifatı ile Osmanlı Mehteri ve Günümüze Yansımaları”, Osmanlı Dünyasında Bilim ve Eğitim Milletlerarası Kongresi Tebliğleri (haz. Hidayet Yavuz Nuhoğlu), İstanbul 2001, s. 293-318; Mehmed Zeki, “Mehterhâne-i Hâkānî”, Edebiyyât-ı Umûmiyye Mecmuası, sy. 3, İstanbul 1332/1335, s. 72-76; M. Çağatay Uluçay, “Mehterhane ve Sazendelere Dair Bir Kaç Vesika”, MM, sy. 41 (1951), s. 9-10, 19-22; M. Kemal Özergin, “Evliya Çelebi’ye Göre XVII. Yüzyılda Osmanlı Ülkesinde Çalgılar”, TFA, XIII/262 (1971), s. 5955-5958; XIII/263, s. 6006-6009; XIII/264, s. 6031-6034; XIII/265, s. 6046-6052; İsmail Kayabalı - Cemender Arslanoğlu, “Mehter Musikisi”, TK, XI/130-131 (1973), s. 1118-1209; Ateş Arcasoy, “Mehter Müziği ve Batıya Etkisi”, Sanatsal Mozaik, I/3, İstanbul 1995, s. 18-20; Ayhan Erol, “Mehterhane ve Toplum”, TT, XXVI (1996), s. 220-226; Pakalın, II, 444-450, 683-685; W. Feldman, “Mehter”, EI^2 (İng.), VI, 1007-1008; K. S. Lambton, “Naḳḳārak͟hāna”, a.e., VII, 927-930; O. Wright, “Nawba”, a.e., VII, 1042-1043; Cenap Çürük, “Çadır Mehterleri”, DİA, VIII, 165-166; İsmet Binark - Mustafa Kutlu, “Mehter”, TDEA, VI, 224-228; Öztuna, BTMA, II, 42-43.

Nuri Özcan

MEHTERÂN-ı HAYME

(bk. ÇADIR MEHTERLERİ).

MEHTERHÂNE

(bk. MEHTER).

MEIER, Fritz

(1912-1998)

İsviçreli şarkiyatçı.

10 Haziran 1912'de Basel kantonuna bağlı Gelterkinden'de doğdu. Lise öğrenimini Basel'deki Humanistisches Gymnasium'da tamamladı. 1932'de Basel Üniversitesi'ndeki Semitische und Griechische Philologie und Assyriologie bölümüne kaydoldu, kısa bir süre sonra Islamwissenschaft bölümüne geçti. Rudolf Tschudi'nin tavsiyesiyle 1935 yılında araştırmalarda bulunmak üzere İstanbul'a gittiğinde Hellmut Ritter'in yanında yazmalar üzerine çalıştı. 1936-1937 öğretim yılında Rudolf Tschudi'nin yönetiminde hazırladığı Die Vita des Scheich Abū Isḥāq al-Kāzarūnī adlı teziyle doktor unvanını aldı. 1937'de İstanbul'a giderek oradan İran'a geçti; bir süre Tahran, İsfahan ve Şîraz'da kaldı. 1938'de Necmeddîn-i Kübrâ'ya dair hazırladığı bir çalışmayla Basel Üniversitesi'nden ödül kazandı. Aynı yıl tekrar İstanbul'a gitti ve tasavvufla ilgili yazmalar hakkında çalışmalarına devam etti. 1941'de, XII. yüzyılda yaşayan kadın şairlerden Mehsetî-i Gencevî üzerine hazırladığı çalışmasıyla doçent, 1946'da profesör oldu. İskenderiye'deki Fârûk Üniversitesi'nden aldığı bir davet üzerine Mısır'a gidip burada 1948 yılına kadar Farsça okuttu. Ertesi yıl hocası Rudolf Tschudi'nin yerine Orientalische Philologie kürsüsünün başkanlığına tayin edildi. 1959'da ilmî çalışmalarda bulunmak için dokuz aylığına İran'a gitti. 1982 yılında emekli oluncaya kadar üniversitedeki görevine devam etti. Emekliliğinden sonra ilmî çalışmalarını evinde sürdürdü. 10 Haziran 1998'de doğum gününde Basel'de öldü.

Fritz Meier'e 1974'te Tahran Üniversitesi ve 1992'de Freiburg Üniversitesi tarafından fahrî doktora unvanı verildi. 1984'ten itibaren Deutsche Morgenländische Gesellschaft'ın şeref üyesi olan Meier, Heidelberger Akademie der Wissenschaften'ın da üyesiydi. Meier'in

altmışıncı doğum gününe armağan olarak öğrencileri tarafından bir kitap hazırlanmıştır (Islamwissenschaftliche Abhandlungen. Fritz Meier zum

sechzigsten Geburtstag, nşr. Richard Gramlich, Wiesbaden 1974). Rudolf Mach, Benedikt Reinert, Hermann Landolt, Karl Teufel, Hartwig Cordt, Edward Badeen, Gudrun Schubert, Bernd Radtke ve Richard Gramlich gibi şarkiyatçılar onun talebesidir. Nâdir eserleri de ihtiva eden kütüphanesi Basel Üniversitesi Kütüphanesi tarafından satın alınmıştır.

Birçok konuyla ilgilenen Meier özellikle tasavvuf ve Fars şiiri alanlarında yaptığı çalışmalarıyla tanınmıştır. Tasavvufa dair eserleri, geniş bir coğrafyayı ve İslâm tarihinin başlangıcından XX. yüzyıla kadar uzanan zaman dilimini kapsar. Çalışmalarında filolojik metot ve metin yorumlaması ön plana çıkar. Ona göre filoloji fikirlerin, duygu ve tecrübelerin bir kültürden diğerine aktarılması için gerekli yorumsal en önemli araçtır. Öte yandan son zamanlarda şarkiyatçılar arasında da yaygınlaşan, İslâm kültürünü kültürel-antropolojik teorilere dayanarak anlama eğilimine ihtiyatla yaklaşmaktadır (Essays on Islamic Piety, s. 11).

Eserleri. 1. Vom Wesen der islamischen Mystik (Basel 1943). Doçentlik dersinin basılmış şekli olup sûfîlerin gündelik hayatlarıyla ilgilidir. 2. Die Vita des Scheich Abū Isḥāq al-Kāzarūnī, in der persischen Bearbeitung von Maḥmūd b. ʿUṭmān (Leipzig 1948). Doktora tezi olan eserde, Ebû İshak el-Kâzerûnî'nin hayatı hakkında Hatîb Ebû Bekir'in kaleme aldığı, günümüzde kayıp olan Arapça eserin Mahmûd b. Osman tarafından 728'de (1328) Firdevsü'l-mürşidiyye fî esrâri'ṣ-ṣamediyye başlığıyla Farsça'ya yapılan tercümesinin edisyon kritiğidir. 3. Die Fawāʾiḥ al-ğamāl wafawātiḥ al-ğalāl des Nağm addīn al-Kubrā. Eine Darstellung mystischer Erfahrungen im Islam aus der Zeit um 1200 n. Chr (Wiesbaden 1957). Meier, kitaba yazdığı girişte Necmeddîn-i Kübrâ'nın görüşleri ve Kübreviyye tarikatı hakkında geniş bilgi vermiştir. 4. Die schöne Mahsatī. Ein Beitrag zur Geschichte des persischen Vierzeilers (Wiesbaden 1963). Doçentlik tezinin basılmış şeklinin ilk cildi olan bu eserde müellif Mehsetî-i Gencevî'nin biyografisini ele almış ve rubâîlerini tercüme ederek filolojik açıklamalarda bulunmuştur. Hayatta iken neşretmediği Der Volksroman alt başlığını taşıyan II. cilt yayıma hazırlanmaktadır. 5. Abū Saʿīd-i Abūl-Ḫayr (357-440/967-1049). Wirklichkeit und Legende (Leiden 1976). Mihrâfâk Bâybûrdî tarafından Farsça'ya çevrilen eserde (Tahran 1999) Ebû Saîd-i Ebü'l-Hayr'ın hayatı çerçevesinde sûfî yaşayış tarzı, sosyal hayat ve tasavvuf tarihi ele alınmıştır. 6. Bahāʾ-i Walad. Grundzüge seines Lebens

und seiner Mystik (Leiden 1989). Bahâeddin Veled'in hayatı hakkındaki bu çalışmasında onun Maʿârif'inin büyük bir kısmını Almanca'ya tercüme etmiştir. 7. Bausteine. Ausgewählte Aufsätze zur Islamwissenschaft (nşr. Erika Glassen - Gudrun Schubert, I-III, Istanbul-Stuttgart 1992). Meier'in sekseninci doğum gününe armağan olarak hazırlanan kitap onun yayımlanmış makalelerinden oluşmaktadır. 8. Zwei Abhandlungen über die Naqsbandiyya (Istanbul-Stuttgart 1994). I. Die Herzenbindung an den Meister ve II. Kraftakt und Faustrecht des Heiligen alt başlıklarını taşıyan eserde Nakşibendîlik'teki râbıta ve tasarruf kavramları ayrıntılı biçimde incelenmiştir. 9. Essays on Islamic Piety and Mysticism (trc. John O'Kane, nşr. Bernd Radtke, Leiden 1999). Meier'in tasavvufla ilgili makalelerinden meydana gelmektedir. 10. Bemerkungen zur Mohammedverehrung (nşr. Bernd Radtke - Gudrun Schubert, Leiden 2002). Hz. Muhammed'e saygı duyulması hakkında yayımlanmamış çalışmalarını ihtiva eden eserin II. cildi hazırlanmaktadır. 11. Rückert's Morgenländische Sagen und Geschichten (nşr. Kim Sitzler - Gudrun Schubert, Würzburg 2003).

Meier'in The Encyclopaedia of Islam (new edition), Asiatische Studien, Eranos-Jahrbuch, Der Islam, Oriens, Die Welt des Islams ve Zeitschrift der Morgenländischen Gesellschaft gibi ansiklopedi ve dergilerde, çeşitli armağan kitaplarında çok sayıda makalesi ve kitap tanıtım yazısı, Neue Zürcher Zeitung ve Basler Nachrichten gibi bazı gazetelerde makaleleri yayımlanmış (eserlerinin tam listesi için bk. Essays on Islamic Piety, s. xii-xx), ayrıca hocası Rudolf Tschudi'nin yetmişinci doğum gününe armağan olarak bir kitap neşretmiştir (Westöstliche Abhandlungen. Rudolf Tschudi zum siebzigsten Geburtstag überreicht von Freunden und Schülern, Wiesbaden 1954). Onun yayımlamayı planladığı ve büyük ölçüde tamamladığı çalışmaları öğrencileri tarafından neşre hazırlanmaktadır (bunlardan bazıları için bk. Radtke, Oriens, XXXVI [2001], s. 372-373).

BİBLİYOGRAFYA

F. Meier, Bausteine. Ausgewählte Aufsätze zur Islamwissenschaft (nşr. E. Glassen - G. Schubert), Istanbul-Stuttgart 1992, I, s. xvii-xxvi; a.mlf.,

Essays on Islamic Piety and Mysticism (trc. J. O’Kane, nşr. B. Radtke), Leiden 1999, s. xi-xx, 1-21; Bibliographie der Deutschsprachigen Arabistik und Islamkunde (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1993, XVI, 86-88; Ahmed el-Hamû, “Aḥcârü’l-binâʾ li’l-üstâẕ Fritz Mayer”, MMLADm., LXVIII/3 (1993), s. 543-548; A. Schimmel, “In Memoriam Fritz Meier”, WI, XXXIX/2 (1999), s. 143-148; G. Schubert, “Fritz Meier (1912-1998)”, ZDMG, CL/1 (2000), s. 5-10; H. Landolt, “Fritz Meier”, SIr., XXIX/1 (2000), s. 143-146; B. Radtke, “Fritz Meier (10.6.1912 - 10.6.1998)”, Persica, XVI, Leiden 2000, s. 1-7; a.mlf., “Fritz Meier (10.6.1912 - 10.6.1998)”, Oriens, XXXVI (2001), s. 369-376.

Hilal Görgün

MEKÂN

(المكان)

Nesnenin kapladığı yer, uzay.

Sözlükte “olmak” anlamındaki kevn (kiyân, keynûne) masdarından türetilmiş ism-i mekândır ve “oluşun meydana geldiği yer” demektir. Çoğulu emkine, bunun da çoğulu emâkindir. Kelimenin kökünün “saygın bir yere sahip olmak” mânasındaki mekâne masdarıyla da irtibatı vardır. Nitekim klasik fikrî eserlerde “yer kaplamak” anlamında kullanılan ve bu masdardan türetilen temekkün aynı kökten gelmeyen mekân terimiyle kavramsal bir ilişki içindedir. Kur’ân-ı Kerîm’in birçok yerinde geçen mekân kelimesi (meselâ bk. Yûnus 10/22; Meryem 19/22; el-Hac 22/26; Sebe’ 34/51) gündelik dildeki mânasıyla nesnelerin veya kişilerin bulunduğu yeri ifade etmektedir.

Kelimenin kavramlaşma süreci eski Yunan felsefesine kadar gider. Eski felsefe metinlerinde “yer” (İng. place, space) karşılığı olarak khora, topos ve pou terimleri kullanılmıştır (Peters, s. 30, 90,

163, 197). Cürcânî, geleneksel İslâm düşüncesinde görülen mekân ve hayyiz terimlerini aynı şekilde tanımlayarak ikisini eş anlamlı saymaktadır. Müellifin tesbitine göre İslâm kelâmcıları mekânla hayyizi -cisim gibi uzam yahut boyutlara sahip olan veya atom gibi uzamı bulunmayan- “nesnelerin kapladığı, varlığı zihinde olan bir boşluk” olarak, İslâm filozofları ise “kuşatan cismin kuşatılan cismin dış yüzeyiyle örtüşen iç yüzeyi” şeklinde tanımlamıştır (et-Taʿrîfât, “ḥayyiz”, “mekân” md.leri). Bu tanım farklılığının ardında kelâm ve felsefe geleneklerinin uzun çözümleme ve tartışmaları yer almaktadır. Latince locus terimi de hem mekân hem hayyiz karşılığı kullanılmıştır.

Eflâtun’a kadar gelişen eski Yunan felsefesinde mekânın mahiyeti hakkındaki tartışmalar daha ziyade doluluk-boşluk kavramları etrafında olmuştur. Elea okulu filozofları boşluğu hiçlikle özdeşleştirerek

reddederken atomcular onu evrenin ilkesi saymışlardır. Eflâtun için mekân (khora) öncelikle oluş ve bozuluşun üzerinde gerçekleştiği yerdir. Fakat filozof mutlak anlamdaki mekânı geometrik yüzeylerle sınırlı olan maddenin yer kapladığı, ezelî ve evrensel kap (hipodokhe) gibi tasavvur etmiştir (Timeaus, s. 633-635). Aristo, hocasının oluş ve mekân arasında kurduğu ilişkiyi ilk madde ile mekânı birbiriyle aynı saydığı şeklinde yorumlamış ve eleştirmiştir (Physics, IV, 2, 209b). Filozofa göre cisimler yer değiştirdiğine göre yerin (topos), içerdiği cisimden farklı olması gerekmekte olup mekân "kaplayan cismin hareketsiz ilk sınırı" şeklinde tanımlanmalıdır (a.g.e., IV, 4, 212a). Bu tanım aynı zamanda boşluğun imkânsızlığını da ifade etmektedir. Nitekim Aristo boşluğu (kenon) "içinde hiçbir şeyin bulunmadığı yer" olarak tarif etmiş (a.g.e., IV, 6, 213b) ve realiteden yoksun olduğu için reddetmiştir. Filozof, oluş ve bozuluş dünyasında hareketin yöneldiği tabii mekân kavramına da başvurmuştur. Buna göre her unsura has tabii hareket yine ona has tabii bir mekâna doğrudur. Bu mekâna ulaşıldığında unsurun hareketi sona erer (On the Heavens, I, 2, 269a, 7-8, 276a-277a; IV, 3-5, 311a-b, 312a). Aristo'ya göre kavram mantığı açısından yer yahut mekân (pou) aynı zamanda bir konuya yüklem olan tümel kategorilerden biri olup (Categories, 1b-2a) "nerede" sorusuna cevap teşkil eder.

İslâm düşüncesinde mekân kavramı kelâm ve felsefe geleneği arasındaki kozmolojik tartışmalarda önemli yer tutar. Atomcu bir kozmolojiyi benimseyen kelâmcılar, Bağdat Mu'tezile okulu gibi bazı eğilimler dışında boşluk kavramını benimsemişlerdir. Mekân konusunda Demokritosçu-Eflâtuncu (Ebû Bekir er-Râzî) ve Aristocu (Fârâbî, İbn Sînâ) fikirlerle mücadele etme gereği duyarak giriştikleri tartışmalar, kelâmcıların boşluk kavramıyla ilgili düşüncelerini giderek daha ayrıntılı ve belirgin hale getirmiştir. Bu belirginliğin bir yansıması olarak geç dönem Sünnî kelâmcıları arasında yaygın biçimde benimsenen mekân tanımı Cürcânî tarafından kesin ifadelerle ortaya konmuştu (yk. bk., boşluk kavramı hakkında geniş bilgi için bk. HALÂ).

Bazı istisnalar dışında İslâm filozoflarının çoğunluğu mekân konusunda Aristocu çizgiyi takip etmiştir. Bu istisnaların erken dönemdeki örneklerinden olan Ebû Bekir er-Râzî atomcu-Eflâtuncu bir mekân anlayışına sahiptir. Filozofa göre ontolojik bir ilke olarak mekân içinde yer

kaplayan cisimlerin varlığından bağımsız olduğu için mutlaktır; ezelî olduğu için sonsuzdur; atomlar arası mekanik ilişkilere yer sağladığı için de boş bir uzaydır (halâ). Buna karşılık cisimlerin kapladığı ve ancak cismin varlığıyla birlikte düşünülebilen yere “izâfî mekân” denmelidir (eṭ-Ṭıbbü’r-rûḥânî, s. 254, 257-259, 265, 305-307).

İlk İslâm filozofu Kindî’nin “kuşatanla kuşatılan cismin son sınırlarının karşılaşması” şeklindeki mekân tanımı izlenecek Aristocu çizgiyi önceden belirlemiş gibidir. Filozofa göre cismin mekânını terkedebilmesi veya aynı yerin bir başkası tarafından işgal edilebilmesi, mekânın yer kaplayan cisimle özdeş olmayan bir gerçekliğe sahip olduğunu göstermektedir (Felsefî Risâleler, s. 187, 284-285).

Aristocu bir mekân anlayışına sahip görünmekle beraber İhvân-ı Safâ’nın çözümlemeleri yeterince açık değildir (Resâʾil, II, 12, 28-29; III, 387). Fârâbî’ye gelindiğinde mekân tanımı biraz daha belirginleşmektedir. Filozofa göre kuşatan cismin iç yüzeyi ile kuşatılan cismin dış yüzeyine mekân denir. Buna göre evrenin ötesinde onu dıştan kuşatan bir şey bulunmadığına göre evrenin mekânı yoktur. Aristo’daki tabii mekân kavramına da atıfta bulunan Fârâbî evrenin ötesinde doluluk veya boşluğun olmadığını vurgular (ʿUyûnü’l-mesâʾil, s. 71-72). Ancak mekânın mahiyetini tamamlayan asıl kavram filozofa göre “kuşatıcı sınır”dır. Kavrama kategori mantığı açısından bakıldığında “o nerede” sorusunun meselâ “evde” şeklindeki cevabı her zaman mekânın Fizika’da (es-Semâʿu’ṭ-ṭabîʿî) yer alan “kuşatıcı yüzey” şeklindeki tanımına uygun düşmeyebilir. Nitekim evde bulunan kimse ev tarafından kuşatılıyor değildir. Zira tabiat felsefesi açısından anlamlı olan kuşatan-kuşatılan arasındaki izâfet ilişkisi mantık kategorisi olarak yer ve yer işgal eden arasındaki ilişkiyle her durumda aynı değildir (Fârâbî, Kitâbü’l-Ḥurûf, s. 88-89; krş. Kitâbü’l-Maḳūlât, s. 110).

İbn Sînâ, mekânın ontolojik gerçekliğini ortaya koymak üzere yer değiştirme ve bir cismin yerini başkasının alması olgusuna dikkat çeker. Buna göre yer değiştirme olgusu değiştirilen bir yerin var olduğunu, bir cismin yerini başkasının alması olgusu ise geride bırakılan bir yerin bulunduğunu göstermektedir. Mekân adını alan bu yerler cismin cevherinden, onun kendine ait nitelik ve niceliklerden bağımsız olarak

orada bulunmaktadır (eş-Şifâʾ eṭ-Ṭabîʿiyyât (1), s. 113-114, 139). Mekânı "başkasının değil kuşatıcı cismin sınırı olan yüzey" şeklinde tanımlayan İbn Sînâ (a.g.e., s. 137) bu tanımın dışarıda bıraktığı alternatif görüşleri de eleştirmiştir. Buna göre mekân madde ve sûret olamaz; çünkü cisim mekânından ayrılırken madde ve sûret kendisinden ayrılmaz. Mekânı cismin üç boyutuyla veya boşluğun boyutlarıyla tarif eden görüşler de yanlıştır; zira boyutun kuşatıcı olma niteliği yoktur. Ancak eni boyu olan, fakat derinlik boyutu bulunmayan bir yüzey bir cismi mekânı olarak kuşatır. Boşluğa gelince, filozofa göre boşluğu bir hiçlikten ya da mutlak boyutlardan ibaret gören görüşlerin hepsi yanlış bir cismanî varlık görüşünden hareket etmektedir. Çünkü birçok aklî gerekçeden ötürü cismin bulunmadığı bir mekân düşünülemez (Hasan Mecîd el-Ubeydî, s. 107-118, 146-157). Mekânın izâfeti cismin madde ve sûret denilen oluşturucu ilkelerine değil bu iki ilkeden oluşan cismedir. Cismin yer kaplaması ile mekân fikri arasındaki mantıksal ilişki sebebiyle yer kaplamayan cisim düşünülemeyeceği gibi cisimsiz bir yer de düşünülemez. Dolayısıyla evrende boşluk imkânsızdır. Yer kaplama niteliğinin yanı sıra cisimlerin sonlu olması ve boyutlarının bir diğer cisminkiyle geçişmemesi de (tedâhül) söz konusudur. Çünkü sonsuz boyutlara sahip bir cismin ne yer değiştirmesi ne de kendi sabit eksenindeki dönüş hareketini tamamlaması mümkündür. Bir cismin boyutlarının diğeriyle geçişmemesi fikri de yine

böyle bir geçişimi mümkün gören boşluk fikrinin reddiyle ilgilidir. Bunların mantıksal sonucu olarak tek bir yerde iki cisim bulunamayacağı gibi tek bir cisim de iki yerde bulunamaz (a.g.e., s. 65-70).

İbn Rüşd de problemi ele almaya mekânın ontolojik gerçekliğini vurgulayarak başlar. Eğer mekândan cismin zatî yüklemi olarak söz edebiliyorsak -ki öyledir-cisim mekânsız düşünülemez. Yer kaplayan cisimden daha büyük veya daha küçük olmamasına karşılık mekân cisimden farklı, onu kuşatan bir gerçekliktir. Mekân ile kastedilen bir cismin başka cisimlerle ortaklaşa paylaştığı yer değil onun gerçek yeridir. Bu şekildeki kuşatan-kuşatılan ilişkisi cismanî âlemin sınırına kadar söz konusu olduğuna göre mekânın, yüzeylerin kendisiyle ayrıldığı bir boyut ya da boş bir uzay olduğu ileri sürülemez. Hareket kavramı açısından bakıldığında mekânı, "içinde hareketin gerçekleştiği ve son bulduğu kuşatıcı sınır" olarak da tanımlamak mümkündür (Risâletü's-Semâʿi'ṭ-

ṭabîʿî, s. 59-60).

Modern felsefenin öncü isimleri de mekân problemiyle ilgilenmiştir. Descartes'a göre maddenin mahiyeti uzam ya da yer kaplamaktır. Dolayısıyla mekân ve cisim aynı şey olup boşluktan söz edilemez. Monadolojisiyle ünlü Leibnitz, mekânın hiçbir şekilde cevher sayılamayacağını ileri sürerek mekânı yalnızca "bölünemeyen cevherlerin (monad) içinde yer aldığı bir ilişkiler sistemi" olarak tanımlamıştır. Kant ise mekânın nesnel gerçekliği olmayan, yalnızca bilen öznede deney öncesi var olan bir sezgi yahut fenomenleri görme biçimi olduğunu ileri sürmüştür. Her ne kadar pozitivist açıdan metafizik ve hatta teolojik nitelikte olduğu vurgulansa da ünlü izâfiyet teorisinin ortaya konuluşuna kadar modern bilime egemen olan Newtoncu mutlak mekân kavramı yerini dört boyutlu uzay-zaman (spacetime) kavramına bırakmıştır (The Encyclopedia of Philosophy, VII, 506-508; mutlak mekân ve dört boyutlu uzay kavramlarının felsefî çözümlemesi için ayrıca bk. Swinburne, s. 42-59, 114-130).

BİBLİYOGRAFYA

et-Taʿrîfât, "ḥayyiz", "mekân" md.leri; Eflâtun, Timeaus [50b, 51a, 52a-c], (trc. B. Jowett, The Dialogues of Plato III içinde), Oxford 1875, s. 633-635; Aristoteles, Physics (Physica), [IV,1-6, 208a-213b], (trc. R. P. Hardie - R. K. Gaye, The Works of Aristotle içinde), Chicago-London 1952, I, 287-292; a.mlf., On the Heavens (De Coelo), [I, 2, 269a, 7-8, 276a-277a; IV, 3-5, 311a-b-312a], (trc. R. P. Hardie - R. K. Gaye, a.e. içinde), I, 360, 367-368, 402-404; a.mlf., Categories (Categoriae), [1b-2a], (trc. E. M. Edghill, a.e. içinde), II, 5-6; Kindî, Felsefî Risâleler (trc. Mahmut Kaya), İstanbul 2002, s. 187, 284-285; Ebû Bekir er-Râzî, eṭ-Ṭıbbü'r-rûḥânî (nşr. P. Kraus, Resâʾil felsefiyye içinde), Kahire 1939, s. 254, 257-259, 265, 305-307; Fârâbî, ʿUyûnü'l-mesâʾil (el-Mecmûʿ içinde), Kahire 1325/1907, s. 71-72; a.mlf., Kitâbü'l-Ḥurûf (nşr. Muhsin Mehdî), Beyrut 1971, s. 88-89; a.mlf., Kitâbü'l-Maḳūlât (nşr. Refîk el-Acem, el-Manṭıḳʿinde'l-Fârâbî I içinde), Beyrut 1985, s. 110; İbn Sînâ, eş-Şifâʾ eṭ-Ṭabîʿiyyât (1), s. 111-147; İhvân-ı

Safâ, Resâʾil, Beyrut 1376-77/1957, II, 12, 28-29; III, 387; İbn Rüşd, Risâletü’s-Semâʿi’ṭ-ṭabîʿî (nşr. Cîrâr Cihâmî - Refîk el-Acem), Beyrut 1994, s. 59-67; F. E. Peters, Greek Philosophical Terms, New York-London 1967, s. 30, 90, 163, 197; R. Swinburne, Space and Time, London 1981, s. 42-59, 114-130; Hasan Mecîd el-Ubeydî, Naẓariyyetü’l-mekân fî felsefeti İbn Sînâ, Bağdad 1987, s. 65-70, 107-118, 146-157, ayrıca bk. tür.yer.; J. J. C. Smart, “Space”, The Encyclopedia of Philosophy (ed. P. Edwards), New York-London 1972, VII, 506-511.

İlhan Kutluer

MEKHÛL b. EBÛ MÜSLİM

(مكحول بن أبي مسلم)

Ebû Abdillâh Mekhûl b. Ebî Müslim Şehrâb b. Şâzel eş-Şâmî ed-Dımaşkī el-Hüzelî (ö. 112/730)

Tâbiîn fakihi.

Künyesi Ebû Müslim ve Ebû Eyyûb olarak da zikredilmektedir (İbn Mâkûlâ, V, 1; Mizzî, XXVIII, 468). Kaynakların çoğu, Mekhûl'ün Kâbil kökenli bir aileye mensup âzatlı bir köle olduğunda birleşmektedir. Rivayete göre Saîd b. Âs, Mekhûl'ü Hüzeyl kabilesinden bir kadına bağışlamış, bu kadın da onu Mısır'da âzat etmiştir. Mekhûl Mısır'da başladığı ilmî çalışmalarını Irak, Hicaz ve Şam'da sürdürdü, sahâbe ve tâbiînin âlimlerinden faydalandı. Onun hangi sahâbîlerden hadis dinlediği hususunda farklı rivayetler bulunmakla beraber Enes b. Mâlik, Vâsile b. Eska' ve Ebû Hind ed-Dârî ile görüştüğü ve onlardan hadis rivayet ettiği konusunda ittifak vardır. Mekhûl'ün Hz. Âişe, Übey b. Kâ'b, Ubâde b. Sâmit, Ebû Hüreyre gibi sahâbîlerle Ebû Müslim el-Havlânî ve Mesrûk b. Ecda' gibi tâbiîlerden kendilerine ulaşmadığı halde rivayette bulunduğu kaydedilir. İbn Sa'd ve ona atfen diğer bazı âlimler tarafından, Hz. Peygamber'e veya karşılaşmadığı sahâbeye bir senedle ulaştırdığı müdelles rivayetleri sebebiyle zayıf sayılan Mekhûl'ü Rib'î b. Hırâş sadûk, İbn Hibbân, Ebü'l-Hasan el-İclî ve İbn Hacer el-Askalânî sika olarak nitelemiştir. Kütüb-i Sitte müelliflerinden Buhârî, Müslim, İbn Mâce, Tirmizî ve Nesâî onun hadislerine yer vermiştir. Kendisinden hadis alanların başında Saîd b. Abdülazîz, Evzâî, Rebîa b. Ebû Abdurrahman, Haccâc b. Ertât, Humeyd et-Tavîl gelmektedir. Saîd b. Abdülazîz, Mekhûl'den rivayetlerinin çokluğu yanında onun hayatına dair kaydettiği bilgilerle de temayüz etmiştir.

Tâbiîn neslinin orta tabakasından sayılan Mekhûl, Saîd b. Abdülazîz'e göre akranı İbn Şihâb ez-Zührî'den üstündür. Dımaşk'ta döneminin en önde gelen fakihi kabul edilen Mekhûl'ün Muâz b. Cebel ve Ebü'd-Derdâ'nın

vefatının ardından bölgedeki fıkhî faaliyetlerde merkezî bir rol üstlendiği anlaşılmaktadır. Daha Abdülmelik b. Mervân zamanında (685-705) fetva vermekle meşgul olduğu kaydedilen Mekhûl, sahâbe neslinden sonra ilmi ve özellikle fıkhı temsil eden tâbiîler arasında sayılmaktadır. Nitekim II. (VIII.) yüzyılın başlarında İslâmî ilimlerin merkezlerini sayan kaynaklar Basra'da Hasan-ı Basrî ve Medine'de Saîd b. Müseyyeb (veya Hicaz'da İbn Şihâb ez-Zührî) ile birlikte Dımaşk'ta Mekhûl'ün halkasını zikretmektedir. Fıkıh kaynaklarında kendisine atfedilen görüşler incelendiğinde özellikle Dımaşk'ta yaşayan sahâbeden rivayetleri ve bunlar hakkındaki yorumları ile bölgedeki fıkhî uygulamalara dair verdiği bilgiler dikkat çekmektedir (meselâ bk. İbn Kudâme, I, 247; II, 65). Kendisine yapılan kadılık tekliflerini geri çeviren Mekhûl'ün ölüm tarihi hakkında farklı kayıtlar bulunmakla birlikte yaygın rivayete göre 112 (730) yılında Dımaşk'ta vefat etmiştir.

Mekhûl'ün Dımaşk'ta ortaya çıkan Kaderiyye düşüncesiyle ilişkisi hakkında çelişkili rivayetler bulunmaktadır. Önde gelen tâbiîn fakihleri arasında kader konusunu tartışan sayılı kişilerden biri olduğu söylenen Mekhûl'ün Kaderiyye taraftarlığı yapmasa da Emevî iktidarına yakın âlimleri tenkit ettiği, kelâm tartışmalarına katıldığı ve Gaylân ed-Dımaşkī gibi Kaderiyye önderleriyle ilişkilerinin bulunduğu anlaşılmaktadır. Kendisinin kaderî olduğuna dair sözleri yalanladığı kaydedilen Mekhûl'ün (İbn Kuteybe, s. 453) Ebû Hüreyre'den, "Kaderîler bu ümmetin Mecûsîleridir" meâlinde müdelles bir hadis rivayet ettiği belirtilmektedir (İbn Ebû Âsım, I, 151; Dârekutnî, VIII, 289; ayrıca bk. Âcurrî, s. 191).

İbnü'n-Nedîm, birçok kaynakta rivayetlerine rastlanan Mekhûl'e Kitâbü's-Sünen fi'l-fıḳh ve Kitâbü'l-Mesâʾil fi'l-fıḳh

adlı iki eser nisbet etmektedir. Şam bölgesinin ilim tarihine dair özgün bazı kaynakların müellifi olan Ebû Zür'a ed-Dımaşkī, Tesmiyetü aṣḥâbi Mekḥûl adlı bir eser kaleme almıştır. Heyza' Nâsır Ahmed el-Berekâtî, Fıḳhü'l-İmâm Mekḥûl eş-Şâmî fi'ṭ-ṭahâre ve'ṣ-ṣalât muḳārenen bi-fıḳhi'l-eʾimmeti'l-erbaʿa adıyla bir doktora tezi hazırlamıştır (1414/1995, Câmiatü Ümmi'l-kurâ külliyyetü'ş-şerîa [Mekke]).

BİBLİYOGRAFYA

İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt, V, 287; VII, 230; Yahyâ b. Maîn, et-Târîḫ, II, 584; Halîfe b. Hayyât, eṭ-Ṭabaḳāt (Zekkâr), II, 794; Ahmed b. Hanbel, el-ʿİlel (Vasiyyullah), I, 158, 233, 511, 536; II, 304, 400, 449; III, 280-281; Buhârî, et-Târîḫu’l-kebîr, VIII, 21-22; İclî, eṡ-Ṡiḳāt, s. 439; İbn Kuteybe, el-Maʿârif (Ukkâşe), s. 452-453; Fesevî, el-Maʿrife ve’t-târîḫ (nşr. Ekrem Ziyâ el-Ömerî), Medine 1410/1990, II, 389, 399, 410; Ebû Zür‘a ed-Dımaşkī, Târîḫ (nşr. Şükrullah b. Ni‘metullah el-Kūcânî), Dımaşk 1980, tür.yer.; İbn Ebû Âsım, Kitâbü’s-Sünne (nşr. M. Nâsırüddin el-Elbânî), Beyrut 1400/1980, I, 151; İbn Ebû Hâtim, el-Cerḥ ve’t-taʿdîl, VIII, 407-408; a.mlf., el-Merâsîl (nşr. Şükrullah b. Ni‘metullah el-Kūcânî), Beyrut 1402/1982, s. 211-213; İbn Hibbân, eṡ-Ṡiḳāt, V, 446-447; a.mlf., Meşâhîrü ʿulemâʾi’l-emṣâr (nşr. M. Fleischhammer), Wiesbaden 1959, s. 114; Âcurrî, eş-Şerîʿa (nşr. M. Hâmid el-Fıkī), Beyrut 1403/1983, s. 191; Dârekutnî, el-ʿİlel (nşr. Mahfûzürrahmân Zeynullah es-Silefî), Riyad 1412/1991, VIII, 289; İbnü’n-Nedîm, el-Fihrist (Teceddüd), s. 283; Kādî Abdülcebbâr, Fażlü’l-iʿtizâl ve Ṭabaḳātü’l-Muʿtezile (nşr. Fuâd Seyyid), Tunus 1393/1974, s. 100-101, 230, 339; İbn Mencûye, Ricâlü Ṣaḥîḥi Müslim (nşr. Abdullah el-Leysî), Beyrut 1407/1987, II, 275-276; Ebû Nuaym, Ḥilye, V, 177-193; İbn Mâkûlâ, el-İkmâl, V, 1; Şîrâzî, Ṭabaḳātü’l-fuḳahâʾ (nşr. Halîl el-Meys), Beyrut, ts. (Dârü’l-kalem), s. 70; İbnü’l-Kayserânî, el-Cemʿ beyne ricâli’ṣ-Ṣaḥîḥayn, Beyrut 1405/1985, II, 526; İbn Asâkir, Târîḫu Dımaşḳ, LX, 197-234; Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî, eḍ-Ḍuʿafâʾ (nşr. Ebü’l-Fidâ Abdullah el-Kādî), Beyrut 1406/1986, III, 138; İbn Kudâme, el-Muġnî (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Abdülfettâh M. el-Hulv), Kahire 1412/1992, I, 247; II, 65; İbn Hallikân, Vefeyât, V, 270-272; Mizzî, Tehẕîbü’l-Kemâl, XXVIII, 464-475; Zehebî, Aʿlâmü’n-nübelâʾ, V, 155-160; a.mlf., Dîvânü’ḍ-ḍuʿâfâʾ ve’l-metrûkîn, Beyrut 1408/1988, II, 377; Alâî, Câmiʿu’t-taḥṣîl fî aḥkâmi’l-merâsîl (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî), Beyrut 1407/1986, s. 285-286; İbnü’l-Irâkī, Tuḥfetü’t-taḥṣîl fî ẕikri ruvâti’l-merâsîl (nşr. Abdullah Nevvâre), Riyad 1419/1999, s. 314-315; İbnü’l-Murtazâ, Ṭabaḳātü’l-Muʿtezile, s. 41; İbn Hacer, Tehẕîbü’t-Tehẕîb, X, 289-293; Şa‘rânî, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 45; Münâvî, el-Kevâkib, I, 170; W. Montgomery Watt, İslâm

Düşüncesinin Teşekkül Devri (trc. E. Ruhi Fığlalı), Ankara 1981, s. 84, 106, 135, 138.

Eyyüp Said Kaya

MEKHÛL en-NESEFÎ

(bk. NESEFÎ, Mekhûl b. Fazl).

MEKÎL

(bk. KEYLÎ).

MEKÎN

(المكين)

Ebü'l-Mekârim el-Mekîn Circîs (Abdullāh) b. el-Amîd Ebi'l-Yâsir b. Ebi'l-Mekârim İlyâs (ö. 672/1273-74)

Süryânî tarihçisi.

8 Receb 602'de (18 Şubat 1206) Kahire'de doğdu. İbnü'l-Amîd olarak da tanınır. Irak'ın Tikrît şehrinden Süryânî bir aileye mensuptur; Kıptî asıllı olduğu da ileri sürülmektedir. Fâtımî Halifesi Âmir-Biahkâmillâh zamanında (1101-1130) bir ticaret kafilesiyle Kahire'ye gelen dedesi halifenin ilgi ve sevgisini kazanarak saraya intisap etmiş ve divan teşkilâtında görev almıştı. Babası da Eyyûbîler döneminde divan teşkilâtında görevlendirilmişti. Mekîn önce Mısır'da, ardından Suriye'de Eyyûbîler'in hizmetine girdi ve Dîvânü'l-ceyş'te çalışmaya başladı. Eyyûbî Hükümdarı el-Melikü'l-Kâmil'in Suriye'deki nâibi Emîr Alâeddin Taybars el-Vezîrî sultanın gazabına uğradığında Dîvânü'l-ceyş'te çalışmakta olan diğer memurlarla birlikte Mekîn ve babası da Mısır'a gönderilerek hapse atıldı. Babasının hapishanede vefat etmesinden (636/1238-39) sonra affedilerek Suriye'deki görevine iade edildi. Ardından rakiplerinin jurnali ve maliye sahasındaki tasarrufları yüzünden tekrar hapsedildi. Hürriyetine kavuşunca Dımaşk'a dönüp uzlete çekildi. Dımaşk'ta bulunduğu sırada Süryânî tarihçisi İbnü'l-İbrî ile görüştü (652/1254). Moğol istilâsı esnasında (658/1260) Sûr şehrine sığındı ve beş ay boyunca burada kaldı. Moğollar'ın Aynicâlût'ta ağır bir yenilgiye uğramasının ardından bazı hıristiyan gruplarla birlikte Moğollar'la iş birliği yapmakla suçlanarak tekrar hapse atıldı. Ölümünden kısa bir süre önce serbest bırakılan Mekîn Dımaşk'ta vefat etti. Zeki, güzel ahlâklı, fazilet sahibi ve mert bir insan olduğu kaydedilmektedir.

Mekîn'in bilinen tek eseri el-Mecmûʿu'l-mübârek (et-Târîḫu'l-câmiʿ, Kitâbü't-Tevârîḫ), Memlük Sultanı el-Melikü'z-Zâhir I. Baybars zamanına (658/1260) kadar gelen umumi bir dünya tarihidir. Eser başlıca iki bölüme

ayrılmıştır. Yaratılıştan İslâmiyet'in doğuşuna kadar geçen dönemi kapsayan ilk bölüm kâinat ve ülkelere dair bazı mâlûmat yanında çeşitli milletler, peygamberler ve özellikle Hz. Mûsâ ve Hz. Îsâ, Büyük İskender, Roma, Bizans ve Sâsânî imparatorlukları hakkında bilgi içerir. Mekîn, eserin "Târîḫu'l-müslimîn" adını verdiği ikinci bölümünde İslâmiyet'in doğuşundan 658 (1260) yılına kadar meydana gelen olayları kronolojik sırayla anlatmış, Hz. Âdem'den başlayarak ünlü simaların hayatları hakkında bilgi vermiştir.

el-Mecmûʿu'l-mübârek Batı dünyasında çok erken tarihlerden itibaren ilgi görmeye başlamış ve Hz. Peygamber'den Zengîler'e kadarki dönemi kapsayan ikinci kısmının tahkikli metni ve Latince tercümesi Thomas Erpenius'un ölümü üzerine öğrencisi J. Golius tarafından tamamlanarak yayımlanmıştır (Historia Seracenica, Leiden 1625). Aynı kısmı S. Purchas İngilizce'ye (Oxford 1626) ve P. Vattier Histoire mahométane oules quaranteneuf chalifer de Macine adıyla Fransızca'ya (Paris 1657) tercüme etmiştir. Claude Cahen, eserin şarkiyatçıların İslâm tarihi konusunda başlıca kaynaklarından biri olan 602-658 (1205-1260) yıllarını içeren kısmını Aḫbârü'l-Eyyûbiyyîn (Chronique des ayyoubides) adıyla neşretmiştir (BEO, XV [1958], s. 127-184). Müstakil kitap olarak da yayımlanan bu bölüm (Kahire 1991) Anne-Marie Eddé ve Françoise Micheau tarafından al-Makīn Ibn al-ʻAmīd, chronique des ayyoubides adıyla Fransızca'ya çevrilmiştir (Documents relatifs à l'histoire des croisades, XVI, l'Académie des Incriptions et Belles-Lettres, Paris 1994). Mufaddal b. Ebü'l-Fezâil en-Nehcü's-sedîd ve'd-dürrü'l-ferîd fî mâ baʿde Târîḫi İbni'l-ʿAmîd, İbnü's-Sukāî Ẕeylü Târîḫi'l-Mekîn b. el-ʿAmîd adıyla esere birer zeyil yazmışlardır. Makrîzî'nin el-Mecmûʿdan seçtiği bölümler Eymen Fuâd Seyyid tarafından neşredilmiştir (Kahire 1981).

el-Mecmûʿu'l-mübârek, Mekîn'in Dîvânü'l-ceyş'te görev alması ve birçok olayın görgü şahidi olması dolayısıyla Eyyûbîler dönemi tarihi için önemli bir kaynaktır. Eserin 647-658 (1249-1260) yıllarına ait hadiselerini içeren kısmı IX. Louis'nin liderliğinde gerçekleştirilen VII. Haçlı Seferi, Memlükler'in kuruluşu, Moğol istilâsı ve Aynicâlût savaşı, Sultan Kutuz'un katli ve Baybars'ın sultan olması gibi konularda önemli bilgiler ihtiva etmektedir. Mekîn ayrıca, ilk Memlük hükümdarı İzzeddin Aybek et-

Türkmânî’nin aslında bir Türkmen olmayıp eski efendisinden dolayı Türkmânî nisbesini taşıdığını

kaydeder. Eser Şark kilise tarihi için de önemli bir kaynaktır. Mekîn el-Mecmûʿu’l-mübârek’in birinci bölümünü yazarken Kitâb-ı Mukaddes’ten ve Taberî’nin Târîḫ’inden, ikinci bölümde Taberî başta olmak üzere Ya‘kūbî, Saîd b. Bıtrîk, Agapius el-Menbicî, İbnü’r-Râhib ve adını zikretmediği daha birçok tarihçinin eserlerinden yararlanmıştır. İbn Haldûn el-ʿİber’in bazı bölümlerini kaleme alırken, İbnü’s-Sukāî de Vefeyâtü’l-aʿyân’a yazdığı zeyilde el-Mecmûʿu’l-mübârek’i kaynak olarak kullanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü’s-Sukāî, Tâlî Kitâbi Vefeyâti’l-aʿyân (nşr. ve trc. J. Sublet), Dımaşk 1974, s. 110-111; Safedî, el-Vâfî, XVII, 666-667; Makrîzî, el-Muḳaffa’l-kebîr (nşr. Muhammed el-Ya‘lâvî), Beyrut 1411/1991, III, 16-18; M. Şemseddin [Günaltay], İslâmda Tarih ve Müverrihler, İstanbul 1339-42, s. 191-193; Kehhâle, Muʿcemü’l-müʾellifîn, III, 122-123; N. Elisséef, Nūr ad-Dīn, Damas 1967, I, 55-56; D. P. Little, An Introduction to Mamluk Historiography, Wiesbaden 1972, s. 32-33; C. Zeydân, Âdâb, III, 194; Ramazan Şeşen, Müslümanlarda Tarih ve Coğrafya Yazıcılığı, İstanbul 1998, s. 149-150; Şâkir Mustafa, et-Târîḫu’l-ʿArabî ve’l-müʾerriḫûn, Beyrut 1990, s. 109-111; A. Ferré, “Ibn al-ʿAmīd al-Makīn, chrétien d’Egypte, source importante d’Ibn Khaldūn”, En hommage au père Joques Jomier (ed. Marie - Thérèse Urvoy), Paris 2002, s. 61-67; C. F. Seybold, “Zu El Makın’s Weltchronik”, ZDMG, LXIV (1910), s. 140-153; Cl. Cahen, “La chronique des ayyoubides d’al-Makīn b. al-ʿAmīd”, BEO, XV (1958), s. 109-115; a.mlf., “Documents et notules à propos d’al-Makīn Ibn al-Amīd”, Arabica, VI/2, Leiden 1959, s. 198-199; a.mlf., “al-Makīn Ibn al-ʿAmīd et l’historiographie musulmane: Un cas d’inter-pénétration confessionelle”, Orientalia Hispanica, I, Leiden 1974, s. 158-167; P. M. Holt, “Al-Makīn Ibn al-ʿAmīd, chronique des ayyoubides”, BSOAS, LIX/1 (1996), s. 144-145.

Abdülkerim Özaydın

MEKKÂRE

(مگاره)

Yük taşıyan hayvan, araba ve bunların sahipleri için kullanılan tabir.

Kelimenin aslı olan Arapça mükârî sözlükte “ev ve hayvan gibi malları kiraya veren kişi” anlamına gelir. Osmanlı Devleti’nde taşımacılık hayvan gücüne dayalı nakil vasıtaları aracılığıyla yapılırdı; bu iş için devletin elinde çeşitli yük hayvanları bulunur, özellikle sefer dönemlerinde ihtiyaca kâfi gelmeme durumunda kiralama usulüne gidilirdi. Seferlerde cephane ve mühimmatın, ordudaki efrad ve hayvanlar için gerekli erzak ve yemin vaktinde önceden belirlenmiş menzillerde hazırlanması gerekmekteydi. Bu iş için birçok kazanın kadısına hükümler gönderilir ve her kazadan ne kadar at, deve, katır ve araba istendiği bildirilirdi. Bu şekilde taşrada askerî maksatlarla da olsa önemli bir istihdam sahası ve organizasyon oluşturulurdu.

XVII. yüzyıldan itibaren Osmanlı Devleti’nde taşıma işiyle uğraşan deveci, katırcı gibi zümreler esnaf teşekkülleri haline gelmiştir. Diğer esnafta olduğu gibi çeşitli vilâyetlerde bulunan bu zümrelerin başlarına devlet tarafından şeyh tayin edilmesi ve Dîvân-ı Hümâyun’dan mekkâre / mükârîbaşıya hitaben hükümler gönderilmesi bunların artık birer esnaf grubu halinde örgütlendiğini gösterir (BA, MAD, nr. 9880, s. 145). Taşıma işiyle görevlendirilen mekkâre esnafından bazı şartlara uymaları istenirdi. Kendilerinin güvenilir olduğuna (kefîl bi’n-nefs) ve taşıdıkları mala herhangi bir zarar geldiği takdirde zararı karşılayacaklarına (kefîl bi’l-mâl) dair kefiller göstermeleri gerekirdi. İstenen arabaların zamanında orduya ulaşmasını temin için her kazadan sözü geçen bir kişi arabacıbaşı tayin edilirdi. Her biri elli arabaya nezaret eden arabacıbaşıları kontrol etmek için ayrıca hasekiler görevlendirilirdi. Katır, deve, beygir ve öküz gibi kira hayvanlarının genç, sağlıklı, kuvvetli ve uzun yol ve iklim şartlarına dayanıklı olmasına özen gösterilir; havut, çuval, semer, urgan, raht vb. aletlerinin iyi olması hususunda mükârî araba ve hayvanları göndermekle görevlendirilen kadılara tembihatta bulunulurdu (BA, MAD, nr. 8518, s.

152-156). Ayrıca arabaların yeni, üstlerinin örtülü ve arazi şartlarına dayanıklı olmasına dikkat edilirdi.

Kadılara ve diğer görevlilere yollanan hükümlerden taşımacıların ücretlerinin yüke girdikleri andan itibaren geçerli olmak üzere ödendiği anlaşılmaktadır. Mekkâre istenilen yerden ordunun bulunduğu yere kadar olan mesafede hayvanların yem vb. ihtiyaçları ile deveci, katırcı ve arabacı gibi kimselerin yiyecek ihtiyacı için gerekli harcamalar, çok defa avârız nevinden bir mükellefiyet olarak bölge halkından tahsil edilen parayla karşılanırdı. Aynı şekilde araba ve hayvanların hizmete girdiklerinde ödenen ücretlerin de bazan bu tür vergilerden karşılandığı görülmektedir (BA, D.MKF, nr. 4/81). Şehid Ali Paşa'nın Mora seferi sırasında arabalara ödenen ücretlerin tamamına yakını arabaların kiralandığı kazaların avârız-nüzül vergilerinden veya cizye gelirlerinden sağlanmıştır. Kiralanan arabaların ücretleri nakit olarak orduda bulunan arabacıbaşı, deve ve atların ücretleri ise sarbanbaşı ve mekkârebaşı tarafından ödenirdi. 1127 (1715) yılındaki Mora seferi sırasında günlük bir at için 20-25 akçe, bir deve için 24 akçe kira ödenmiştir. Ayrıca her bir at için yem ihtiyacı ve bakımına sarfedilmek üzere günlük 4 akçe tayin edilmiştir (Ertaş, s. 71). Günlük ücret yerine mesafeye göre kile başına ödeme yapıldığı da olurdu. 1019 (1610) yılında Trabzon'dan Erzurum'a nakledilen erzakın 37.186 kilesi için taşıma ücreti 3.409.488 akçeye ulaşmıştır. Buna göre kile başına ödenen ücret yaklaşık 92 akçedir (İşbilir, s. 62). Aynı yıl Manisa'dan tahsil edilen nüzül erzakının Diyarbekir'e nakli için kile başına 800 akçe ücret ödenmiştir. Taşıma ücretlerinin farklılık arzetmesine devletle mükârî esnafının pazarlıklarının yanı sıra mesafenin uzaklığı, taşınan malın miktarı, iklim ve arazi şartları da tesir ediyordu.

Arabaların taşıma kapasitesi yükün cinsine göre farklılık göstermektedir. Meselâ bir öküz arabası erzak ve hububat nevinden 1000 kg., ot ve saman 250 kg., 2 çeki odun ve cephane cinsinden 450 kg. istiab haddine sahiptir. Ancak sefer şartlarına göre bu miktarlar değişebilir, bir deveye 150-250 kg. arasında yük vurulabilir, ayrıca bir deve on üç-on dört kişinin, bir at yedi-on bir kişinin eşyasını taşıyabilirdi. Gerek Anadolu'da gerekse Rumeli'de umumiyetle uzun mesafeler için deve, yakın mesafeler için araba kullanılırdı. Dağlık ve engebeli arazilerde daha ziyade katır tercih edilirdi. Araba ve yük hayvanlarının taşıdığı malzeme içerisinde hububat ve erzak

başta olmak üzere top ve top mühimmatı ilk sırayı alırdı. Bunun dışında cephane, mehterhâne, kilâr-ı âmire ve kilâr-ı hâs mühimmatı, hazine, defterhâne vb. araba ve yük hayvanlarıyla nakledilen malzemeyi teşkil ederdi. Özellikle sefer zamanlarında hasta, yaralı ve cenaze nakilleri arabalarla gerçekleştirilirdi.

Kiralama usulü sadece savaş zamanlarına mahsus bir uygulama değildir. Barış sırasında da gerektiğinde araba ve deve kiralanabilirdi. Nitekim her yıl hac kervanları için çok sayıda deveye ihtiyaç duyulurdu. Bu kervanların güvenliğinden sorumlu askerler ve memurlar için 600 civarında deve gerekiyordu. Yoldaki kayıplar için alınan yedekler ve sivil halktan kervana katılan hacı adayları için lüzumlu develerin de ilâvesiyle bu sayı binlerle ifade edilen rakamlara ulaşırdı (Faroqhi, s. 51 vd). Ayrıca padişahların bilhassa

Edirne'ye gidiş gelişlerinde kiralama usulüne başvurulurdu (Topçular Kâtibi, s. 409-410).

At, katır ve deve öncelikle konar göçer aşiretlerden kiralanmakla beraber sefer zamanlarında Anadolu ve Rumeli'nin birçok kazasında yük hayvanı alıp satan tüccarlardan ya da davar sahiplerinden temin edilirdi. Araba ihtiyacı ise umumiyetle Rumeli'deki haslardan, Gelibolu, Vize, Çirmen, Selânik, Paşa, Köstendil, Üsküp, Silistre ve diğer bazı kazalarla buralara tâbi olan yerlerden karşılanırdı.

Mohaç Meydan Muharebesi'nde orduda 1000 kadar araba bulunuyordu. Alman imparatorunun elçisi Ootgeer Giselijn van Busbeke, Osmanlı padişahının ordusunda 40.000 adet deve bulunduğunu zikreder. Eğri seferinde 2300 katar (13.800 adet), 1030 (1621) Lehistan seferinde 1200 katar (7200 adet) deve vardı. 1094 (1683) Viyana bozgunu sonrasında çekilen Osmanlı ordusu savaş meydanında 8000 araba, 10.000 öküz, 15.000 manda ve 5000 deve bırakmıştı. 1127 (1715) yılında gerçekleştirilen Mora'nın geri alınışına yönelik seferde Osmanlı Devleti Rumeli'den 5097, Eflak'tan 2000 ve Boğdan'dan 500 adet olmak üzere toplam 7597 adet kira arabası istemişti. Aynı seferde 4420 at kiralanmış, ihtiyacın üzerinde olarak Anadolu ve Rumeli'den 9200 deve kiralanması kararlaştırılmıştı. 1188'de (1774) Küçük Kaynarca Antlaşması ile neticelenen Osmanlı-Rus harbi

esnasında çıkılacak bir sefer için Anadolu ve Rumeli’den 12.500 deve, 6290 at, 500 katır ve hemen hemen tamamı Rumeli’deki kazalardan 8514 araba talep edilmiştir. 1206 (1791-92) yılı hazırlıkları için Anadolu’dan 7028 adet deve istenmişti. Bu rakamlar, Osmanlı ordusunda kira arabası ve hayvanlarının ne kadar büyük bir yeküne ulaştığını göstermesi açısından dikkat çekicidir.

XVI. yüzyılın sonlarından itibaren yük hayvanı ve arabası kiralama usulünde bedel uygulaması devreye sokulmuştur. Nitekim Rakka’dan 750 mehar kira devesi yerine, develerin vaktinde ihraç edilemeyeceği mülâhazası ve ahaliye kolaylık olacağı düşüncesiyle deve ihracından vazgeçilerek diğer taşıma ücretlerine sarfedilmek üzere her bir deve için 80 kuruş hesabından toplam 60.000 kuruş bedelin tahsil edilip gönderilmesi emredilmişti (BA, MAD, nr. 8518, s. 224). Aynı zamanda bir vergi olarak görülen bedel-i mekkâre Osmanlı hazinesinin önemli bir gelir kalemi haline gelmiştir. Kuyucu Murad Paşa’nın Tebriz seferi ordu hazinesine ait rûznâmçe defterinde bedel-i mekkâre olarak 3.512.082 akçe tahsil edilmiştir. Bu meblağ ordu hazinesi gelirlerinin % 3,87’sine tekabül eder (İşbilir, s. 74, 103). Bu tarihlerden itibaren hem kiralama usulünün devam ettiği hem de bedel olarak avârızhânelerine göre belli miktarlarda fevkalâde bir vergi mahiyetinde uygulandığı görülmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

Kāmûs Tercümesi, III, 913; BA, MAD, nr. 2011, s. 104-107, 111-118, 120-130, 132; nr. 2964, s. 273; nr. 3260, s. 2, 111; nr. 3854, s. 1-36; nr. 6066, s. 3; nr. 8518, s. 152-156, 178-179, 221-224; nr. 9880, s. 145; nr. 10056, s. 28-29; nr. 18390, s. 1-25; BA, D.BRZ, nr. 20645, tür.yer.; nr. 20661, tür.yer.; BA, D.BŞM, nr. 7/59-10; BA, D.MKF, nr. 4/81; BA, A.DVN.MHM, nr. 938, s. 25; BA, MD, nr. 75, s. 173, hk. 377; nr. 78, s. 321, hk. 839; nr. 79, s. 430, hk. 1085; BA, KK, nr. 70, s. 183; nr. 1794, tür.yer.; nr. 1902, tür.yer.; Topçular Kâtibi Abdülkadir Efendi, Târih (haz. Ziya Yılmazer), Ankara 2003, s. 116, 409-411, 480-481, 901, 992, 998, 1092; Lütfi Güçer, XVI-XVII. Asırlarda Osmanlı İmparatorluğunda Hububat Meselesi ve

Hububattan Alınan Vergiler, İstanbul 1964, s. 78-81, 139; R. Murphey, The Functioning of the Ottoman Army Under Murad IV: 1623-1639/1032-1049 (doktora tezi, 1979), University of Chicago, s. 113 vd.; G. Perjés, Mohaç Meydan Muharebesi (nşr. Şerif Baştav), Ankara 1988, s. 10-12; Suraiya Faroqhi, Hacılar ve Sultanlar, Osmanlı Döneminde Hac: 1517-1638 (trc. Gül Çağalı Güven), İstanbul 1995, s. 51-54; Ümit Ekin, Osmanlı Dönemi Ulaşım Teknolojisi ve Örgütlenmesi Üzerine Bir Araştırma: Mekkârî Esnafının Tarihi (yüksek lisans tezi, 1996), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Ömer İşbilir, XVII. Yüzyıl Başlarında Şark Seferlerinin İaşe, İkmal ve Lojistik Meseleleri (doktora tezi, 1997), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 59, 62, 74, 76, 103, 118-119, 124, 128, 133; M. Yaşar Ertaş, Mora'nın Fethinde Osmanlı Sefer Organizasyonu: 1714-1716 (doktora tezi, 2000), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 51-74; İlhan Şahin, "1638 Bağdad Seferinde Zahire Nakline Memur Edilen Yeniil ve Haleb Türkmenleri", TD, sy. 33 (1982), s. 227-236; Pakalın, II, 451-452.

Ömer İşbilir

MEKKE

(مكّة)

Kâbe'nin bulunduğu ve hac ile umre ibadetinin ifa edildiği kutsal şehir.

I. TARİH

II. MEKKE EMİRLİĞİ

Arap yarımadasının kuzeyinde Batnımekke (Bekke) adı verilen bir vadi üzerinde kurulmuştur. Merkezinde Kâbe'nin yer aldığı bu vadinin ortasındaki çukur alana "Bathâü Mekke" (sel yatağındaki kumluk) denir. Bu alanın doğusunda eteğinde Safâ ile bunun hizasında Merve tepelerinin bulunduğu Ebûkubeys, batısında Kuaykıân, güneybatısında Sevr, kuzeydoğusunda Nur (Hira) ve Sebîr dağları yer alır. Hac ibadetinin yerine getirildiği mekânlardan Arafat, Müzdelife ve Mina Mekke'nin doğusundadır. Şehrin Kızıldeniz ile bağlantısı Câhiliye döneminde Şuaybe Limanı, İslâm'dan sonra Cidde Limanı vasıtasıyla sağlanmıştır. Kur'an'da "ekin bitmeyen bir vadi" olarak nitelenen (İbrâhîm 14/37) Mekke çevresi, çöl karakterli bir araziye ve bunun üzerinde görülen, dikenli bodur ağaç ve çalılıklardan meydana gelen cılız ve seyrek doğal bitki örtüsüne sahiptir. Kurak ve sıcak bir iklime sahip olan Mekke, düzensiz yağışlar ve konumu dolayısıyla tarih boyunca birçok defa sel baskınlarına uğramıştır.

Kâbe'nin müslümanların kıblesi olması sebebiyle İslâm coğrafyacıları III. (IX.) yüzyıldan itibaren dünyayı Mekke'nin merkezinde yer alan Kâbe'ye göre bölümlere ayıran tasarımlar geliştirmişlerdir (EI² [İng.], VI, 181). Buna göre dünya, merkezinde Kâbe'nin yer aldığı bir daire şeklindedir; yeryüzündeki ülkelerin her biri Kâbe'nin bir cephesine bakar. Bundan dola- yı Kâbe'nin etrafında gerçekleşen tavaf dünyanın kendi etrafında dönüşünü sembolize etmektedir (Makrîzî, I, 257-258). Eserlerinde ülkeleri anlatmaya Kur'an'da "ümmülkurâ" (şehirlerin anası) olarak nitelendirilen (el-En'âm 6/92; eş-Şûrâ 42/7) Mekke'nin bulunduğu Arap yarımadasıyla, bu bölgeye de Mekke ile başlayan müellifler arasında Belh coğrafya okuluna mensup

İstahrî (Mesâlik, s. 3) ve İbn Havkal (Ṣûretü'l-arż, s. 18) ile Ebû Ubeyd el-Bekrî (Muʿcem, I, 5) gibi coğrafyacılar anılabilir.

Adı. Mekke adının geçtiği bilinen en eski belge Batlamyus'un II. yüzyıla ait Coğrafya adlı eseridir. Burada Mekke, Asya'nın altıncı haritasında Macoraba şeklinde anılır. Fakat bu tarihten çok daha önce Mekke'nin diğer bir ismi olan Bekke'nin Ahd-i Atîk'te yer aldığı (Mezmurlar, 84/6) ve bunun çeviriler sırasında tahrif edildiği ileri sürülmektedir (Şiblî Nu'mânî, I, 113-115). Ahd-i Atîk'te Hz. İbrâhim'in hayatı anlatılırken yapılan tasvirlerle Kur'ân-ı Kerîm'de verilen Hz. İbrâhim'in ailesiyle birlikte Mekke'ye geldiğine dair bilgiler (İbrâhîm 14/37) arasında benzerlik vardır. Yine Ahd-i Atîk'te Hz. İbrâhim'in eşi Hâcer'den bahsedilirken anılan su kaynağı da (Tekvîn, 16/14, 21/19) Mekke'deki Zemzem Kuyusu olmalıdır (Hamîdullah,

İslâm Peygamberi, I, 28). Sebe ve Habeş dilinde "mukaddes ibadet mahalli, tapınak" gibi anlamlara gelen Macoraba, aynı mânada olmak üzere seslilerin belirtilmediği Güney Arabistan yazısıyla "mkrb" şeklinde yazılan mekverab kelimesinden türemiştir ve Arapça kurb kökünden makreb (kurban yeri, mihrap, mukaddes yer) kelimesine dayanmaktadır (Küçükaşcı, s. 16). Diğer bir görüşe göre ise Arapça "mkk" (ev) ile "rbb" (ilâh) masdarlarının bir araya gelmesiyle makreb şeklini almıştır. Her iki durumda da Mekke adı Kâbe ve şehrin dinî merkez olmasıyla ilgilidir.

Mekke'ye Kâbe'yi barındırması ve kutsal bir belde sayılması sebebiyle pek çok ad verilmiştir. Mekke'nin yanında (el-Feth 48/24) Bekke (Âl-i İmrân 3/96) ve yeryüzündeki bütün yerleşim birimlerinin merkezi ve müslümanların kıblesi kabul edilmesinden dolayı "ümmülkurâ" (el-En'âm 6/92; eş-Şûrâ 42/7) adları da Kur'an'da şehrin diğer isimleri olarak yer alır. Yine bazı âyetlerde Mekke için "karye" (en-Nahl 16/112), "meâd" (el-Kasas 28/85), "el-beledü'l-emîn" (et-Tîn 95/3) ve "el-beled" (el-Beled 90/1) gibi adlar da kullanılmıştır. Kur'an'da hem Mekke hem Bekke adlarının yer almasından dolayı ismin ilk harfinin hangisi olduğu ve kapsadığı alanlar tartışılmış, Bekke'nin Kâbe'ye veya çevresine ya da şehrin bir bölümüne, Mekke'nin ise Mekke Haremi'nin tamamına karşılık geldiği ileri sürülmüştür; ancak Araplar'ın telaffuz yakınlığı sebebiyle mim harfini "be"ye dönüştürerek kullanmalarından dolayı Bekke'nin şehrin

diğer adı olduğuna hükmedilmiştir (Küçükaşcı, s. 17-18). Mekke'ye bunların dışında "salâh, bâsse, bessâse, el-besâse, nâsse, el-beledü'l-harâm, el-mescidü'l-harâm, arş (arîş), kadîs, kādise, makdese, kûsî, harem, berrâ, mu'tışe, ratec, ümmü rahm, ümmü'r-rahmân, ümmü zahm, ümmü subh, büsâk, re's, nâbiye, beniyye, Bathâ, fârân, tâc, sebbûha" gibi şehrin kutsallığı ve Kâbe'ye bağlı olarak düzenlenen merasimlerle ilgili adlar da verilmiştir (Fâkihî, II, 280-282; İbn Zahîre, s. 144-150). Bazı adlar Mekke, Kâbe ve Medine için ortak olarak kullanılmıştır. Mekke ile Kâbe'nin isimleri arasında otuz tanesinin bu özelliği taşıdığı kaydedilmektedir (Zerkeşî, s. 53-56).

Mekke'nin asıl önemi, Allah'a kulluk maksadıyla yapılmış ilk mâbed olan Kâbe'nin (Âl-i İmrân 3/96) burada bulunmasından kaynaklanmaktadır. Kur'an'da, Allah'ın evi kabul edilen Kâbe'nin yer aldığı Mekke ve çevresinin her türlü tecavüzden korunmuş güvenli bir yer (harem) ve insanların mânen temizlenip arındığı bir mahal olduğuna işaret edilmiş, bu alanla ilgili birtakım özel hükümler konularak çevresi "alem"lerle sınırlanmıştır. Mekke bizzat Allah tarafından harem kılınmış ve bu durum, şehrin emin bir yer yapılması için dua eden (el-Bakara 2/126; İbrâhîm 14/35) Hz. İbrâhim tarafından ilân edilmiştir. Kâbe'yi kuşatan Mescidi Harâm ile çeşitli dönemlerde yenilenen alemler arasındaki uzaklık 6-18 km. arasında değişmektedir (bk. HAREM).

I. TARİH

Mekke'nin yerleşim birimi olarak ortaya çıkmasında belirleyici en önemli unsur merkezinde yer alan Kâbe'dir. Bu bakımdan Mekke'de şehir hayatı Kâbe'nin yapımıyla başlamıştır. Mekke'nin Hz. İbrâhim ve ailesinin buraya gelmesinden önceki tarihi hakkında fazla bilgi yoktur. Hz. İbrâhim'den önce Mekke'de veya civarında Amâlika ile Benî Cürhüm'e mensup bazı insanlardan bahsedilmesinin burada yerleşik hayatın varlığına delâlet ettiği ileri sürülmektedir (İbn Sa'd, I, 41; Ezrakī, I, 80-82). Kur'ân-ı Kerîm'de İsmâil'in Hz. İbrâhim tarafından Mekke'ye getirildiği ve Kâbe'nin inşasında birlikte çalıştıkları kaydedilir (el-Bakara 2/125, 127; İbrâhîm 14/37). Mekke'ye üç defa gelen ve üçüncüsünde Kâbe'nin yapımının ardından insanları hac için davet edip görevini tamamlayan Hz. İbrâhim'in İsmâil'i burada bırakarak Filistin'e döndüğü rivayet edilmektedir (İbn Sa'd,

I, 41; Ezrakī, I, 58-59). Rivayetlerin çoğuna göre anayurtları Yemen olan Cürhümlüler, Mekke civarına Zemzem suyunun bulunmasından sonra gelip yerleşmişlerdir; Hz. İbrâhim'in neslinden Arapça konuşan ilk şahıs olan İsmâil de bu dili Cürhümlüler'den öğrenmiştir (DİA, XX, 59). Mekke'de kısa sürede çoğalan ve önceleri Hz. İsmâil'in tebliğ ettiği dini benimseyen Cürhümlüler zamanla tevhid inancından saptılar ve hâkim oldukları Mekke'ye gelenlere işkence yapıp zarar vermeye başladılar. Arim selinden sonra Mekke ve çevresine gelen Huzâa ve Kinâneoğulları şehre saldırarak Amâlika'nın kolları İyâd, Katûrâ ve Cürhümlüler'i yenilgiye uğratıp Mekke üzerinde hükümranlık kurdular. Huzâa kabilesinden Amr b. Luhay, Mekke ve Kâbe idaresini eline alınca tevhid geleneğini tamamen bozup şehirde putperestliği yaygınlaştırdı. V. yüzyılın ilk yarısında Kusay b. Kilâb Kinâne ile Kudâa kabilesinin yardımıyla Mekke'ye hâkim oldu. Böylece kuruluşundan itibaren iç içe olan Mekke ve Kâbe'nin yönetimi Kureyş'e geçti. Kusay Mekke ve Kâbe'nin idaresiyle ilgili nedve, kıyâde, livâ, hicâbe (sidâne), sikāye, rifâde gibi hizmetlerin tamamını üstlendi. Kusay'dan sonra Mekke ve Kâbe'nin yönetimini oğlu Abdüddâr devraldı. Ancak bu durum Kureyş'in diğer kolları arasında ihtilâfa sebep oldu ve Mekkeliler görevlerin taksimi konusunda üç gruba ayrıldı. Varılan anlaşma sonucunda hicâbe, livâ ve nedve görevleri Abdüddâroğulları'na; sikāye, rifâde ve kıyâde Abdümenâfoğulları'na verildi, bu durum Mekke'nin fethine kadar devam etti. Dârünnedve Mekke ile ilgili kararların alındığı bir asiller meclisiydi. Kusayoğulları'ndan başka Mekke'deki Kureyş boylarının kırk yaşının üstündeki başkanlarının katılabildiği bu meclisin toplantıları Kusayy'ın Dârünnedve'yi yaptırmasından önce onun evinde gerçekleştiriliyordu (İbn Hişâm, I, 143).

Kusay Kureyş'in çeşitli kollarını Mekke'ye yerleştirdi, böylece kabile yarı göçebelikten yerleşik hayata geçti. Şehrin etrafı tarıma elverişli olmadığından halk geçimini Mekke'nin yakın çevresini aşmayan ticarî faaliyetlerle sağlamaya çalışıyordu. Mekkeliler şehirlerine gelen yabancı tâcirlerden mal satın alır, kendi aralarında ve civardaki Araplar'la alışveriş yaparlardı. Abdümenâf b. Kusayy'ın Mekke ekonomisini geliştirmek için başlattığı girişimler oğlu ve Hz. Muhammed'in büyük dedesi Hâşim b. Abdümenâf tarafından sürdürüldü. Hâşim, kabilesi adına Sâsânîler, Himyerîler, Habeşîler, Gassânîler ve Bizanslılar başta olmak üzere bazı devlet ve kabilelerle diplomatik ve ticarî ilişkiler kurarak Kureyş'in Mekke

ve çevresiyle sınırlı olan ticaretini daha geniş alanlara yaydı. Böylece Mekke milletlerarası ticaret merkezlerinden biri haline geldi. Saldırı korkusu bulunmaksızın gelinebilecek ve sığınılabilecek kutsal bir yer (harem) oluşu Mekke'nin hızla gelişmesine imkân verdi. Çevrede yaşayan ve bedevî bir hayat tarzını benimseyen Ehâbîş kabileleriyle yapılan anlaşmalar da ekonomik gelişmeyi sağlayan diğer bir etken oldu. Böylece Arap yarımadasının ekonomisi Mekke'nin öncülüğünde merkezîleşti. Her yıl kışın Yemen ve Habeşistan'a, yazın Suriye ve Anadolu'ya kadar uzanan ticarî amaçlı yolculuklar yapmaya başlayan Mekkeliler, bir yandan Bizans-Sâsânî rekabetinden faydalanmaya çalışırken bir yandan da Kâbe'ye bağlı olarak düzenlenen hac

merasimlerinden daha çok gelir elde etmeye gayret gösteriyorlardı.

Mekke İslâm öncesinde coğrafî konumu, ayrıca dinî ve ticarî bir merkez olmasından dolayı Roma, Bizans, İran ve Habeş hükümdarlarının zaman zaman dikkatini çekmiş, bunlar şehri hâkimiyetleri altına almak için teşebbüslerde bulunmuşlardır. Çünkü Arap yarımadasını gerek siyasî gerekse ekonomik açıdan kontrol etmenin yolu büyük ölçüde Mekke'ye hâkim olmaktan geçiyordu. Mekke'ye melik olmak için Bizans imparatorundan gerekli belgeyi alan Osman b. Huveyris yanına uğradığı Gassânî emîri tarafından kıskançlık yüzünden öldürülmüştü. Habeş Krallığı'nın müstakil Yemen valisi Ebrehe el-Eşrem, Araplar'ın Kâbe'yi ziyaretlerini önlemek üzere San'a'da bir kilise yaptırmış, ancak amacına ulaşamayınca Kâbe'yi yıkmaya karar vermiş, şehri zaptederek dinî merkez olma özelliğini ortadan kaldırmayı ve Mekkeliler'in ticarî faaliyetlerine son vermeyi planlamıştı. Ebrehe böylece San'a'yı Arabistan'ın merkezi haline getirecek, ayrıca Mekke'yi saf dışı bırakmak suretiyle Suriye'ye uzanıp Sâsânîler'le savaşan Bizans'a yardım edecekti (Cevâd Ali, III, 517-519). Ordusuyla Mekke yakınındaki Mugammes'te konaklayan Ebrehe bütün çabalarına rağmen şehre girmeye muvaffak olamamıştı (bk. EBREHE; FİL VAK'ASI). Ebrehe'nin başarısız teşebbüsünden sonra Mekke'nin Arabistan yarımadasındaki itibarı daha da arttı. Kureyşliler, Mekke'de oturdukları ve Kâbe'nin hizmetinde bulundukları için kendilerine birtakım dinî-iktisadî imtiyazlar tanıyıp kurallar koydular ve şehir ekonomisinin gelişmesine imkân verecek faaliyetlere giriştiler (bk. HUMS). Bu dönemde Mekke ve çevresinde yaklaşık 10.000 kişi yaşıyordu (Hamîdullah, İslâm Peygamberi,

I, 27). Putperestliğin hâkim olduğu şehirde tevhid inancına sahip Hanîfler ile az sayıda hıristiyan bulunuyordu. Kâbe ve çevresinde sayıları 360'a ulaşan putların dışında evlerin çoğunda put vardı.

Hz. Muhammed'in doğduğu yıllarda Benî Abdümenâf'ın kolları olan Hâşim, Muttalib, Abdüşems ve Nevfel oğulları şehirde hâkimiyetlerini hissettirmeye başlamışlardı. Hâşimoğulları'nın lideri Abdülmuttalib, Zemzem Kuyusu'nu yeniden halkın hizmetine sunması ve Ebrehe ile yapılan görüşmelere Mekkeliler adına katılması gibi faaliyetlerinden dolayı Mekke'de seçkin bir konuma sahipti. Abdülmuttalib'in ölümünden sonra yerine geçen oğlu Zübeyr'in öncülüğünde bazı Kureyş kabileleri Mekke'de haksızlığa uğrayanlara yardım etmek amacıyla Hilfü'l-fudûl antlaşmasını gerçekleştirdiler. Bi'setten önce ticaretle meşgul olan Hz. Muhammed, şehirde haksızlığa uğrayan tâcirlerin haklarını bizzat takip ederek Hilfü'l-fudûl'ün işleyişine katkıda bulundu. Otuz beş yaşlarında iken gerçekleşen Kâbe'nin yeniden inşası sırasında Hacerülesved'in yerine konulmasında hakem seçildi ve Mekkeliler için büyük önem taşıyan bu şerefe herkesi ortak ederek şehirde muhtemel bir çatışmayı önledi.

Hz. Muhammed peygamber olunca İslâmiyet'in tebliğine yönelik faaliyetlerde bulundu, Mekke'de geçmişten gelen tevhid inancına aykırı bütün geleneklere karşı çıktı. Resûl-i Ekrem, İslâmiyet'i önceleri gizlice tebliğ etti. Nübüvvetin dördüncü yılından itibaren müslümanların belli bir sayıya ve güven duygusuna erişmesiyle davet şehrin tamamını kapsadı. Bunun üzerine kurulu düzenin zarar göreceğinden endişe duyan Ümeyyeoğulları ve Mahzûmoğulları gibi şehir aristokrasisini temsil eden kabilelerin önemli bir kısmı İslâm'a ve Hz. Peygamber'e karşı cephe aldı. Mekkeli müşriklerin şiddetli hücumlarına ve işkencelerine mâruz kalan bazı müslümanlar Habeşistan'a hicret etti. Mekke'de kalan müslümanlar, müşriklerin baskı ve işkencelerinin yanı sıra yaklaşık üç yıl Ebû Tâlib mahallesinde toplumdan tecrit edilmiş bir şekilde yaşadılar. İslâm'ın Mekke'de tebliğine imkân kalmadığını gören Resûl-i Ekrem, Akabe biatlarından sonra ashabına Medine'ye hicret için izin verdi. Mâzeret sahibi bazı kişiler dışındaki herkesin ardından kendisi de Medine'ye hicret etti.

Bi'setten sonra Mekke müşrikleriyle müslümanlar arasında başlayan mücadele Medine'ye hicretten sonra iki şehrin çekişmesine dönüştü.

Mekke-Medine mücadelesi Mekke kervanlarının ekonomik baskı altına alınmasıyla başladı. İki şehrin ilk büyük çatışması olan Bedir Gazvesi'nde uğradıkları mağlûbiyet Mekke müşriklerinin yarımada içerisindeki otoritelerinin sarsılmasına yol açtı. Ardından Uhud'da sağladıkları üstünlük Hz. Peygamber'in Medine'deki nüfuzunu kırmalarına yetmeyince bir sonuç vermedi. Sürekli güç kaybeden Mekkeliler, Medine'ye karşı son hamlelerini Hendek Gazvesi'nde ortaya koydular. Ancak bundan da bir netice elde edemediklerinden daha sonra kendilerinde Medine'ye yönelik herhangi bir harekete geçecek gücü bulamadılar. Umre için Mekke'ye gelen Hz. Peygamber ve ashabını şehirlerine sokmadılarsa da Hudeybiye Antlaşması (6/628) ile Medine devletini tanımak zorunda kaldılar.

Mekke'nin Fethi. Hudeybiye Antlaşması ile, Benî Bekir b. Abdümenât ve Huzâa arasında Câhiliye döneminden beri süregelen kan davasının ortadan kaldırılmasına rağmen Kureyş'in desteğini alan Benî Bekir, Huzâa'ya gece baskını düzenleyerek kabilenin reisi Kâ'b b. Amr ile bazı Huzâalılar'ı öldürdü. Bunun üzerine Huzâa kabilesi Medine'ye bir heyet gönderdi. Resûl-i Ekrem, Kureyşliler'e bir mektup yollayarak Benî Bekir'le ittifaktan vazgeçmelerini veya öldürülen Huzâalılar'ın diyetini ödemelerini istedi. Aksi takdirde Hudeybiye Antlaşması ihlâl edilmiş olacağından kendileriyle savaşacağını bildirdi. Kureyşliler, diyet ödemeyi ve Benî Bekir ile dostluktan vazgeçmeyi reddetmekle birlikte Hudeybiye Antlaşması'nı yenilemek üzere reisleri Ebû Süfyân'ı Medine'ye gönderdiler. Ancak Ebû Süfyân Medine'deki girişimlerinden olumlu bir sonuç alamadı.

Mekke'ye yürümeye karar veren Hz. Peygamber, kan dökmemek ve düşmanı hazırlıksız yakalamak için gideceği yeri gizli tutarak sefer hazırlıklarına başladı; müslüman kabilelere haber gönderip Medine'de toplanmalarını istedi. Ordusunun gerçek gücünü saklamak amacıyla bazı kabilelerin yol boyunca orduya katılmasını emretti (Ya'kūbî, II, 58). Medine'den çıkış yasaklandı ve Medine-Mekke arasındaki önemli geçitlere nöbetçiler yerleştirilerek Mekke'ye gidişe izin verilmedi. Yapılan hazırlıkları Kureyşliler'e bildirmek isteyen Hâtıb b. Ebû Beltea'nın gönderdiği haberci, bu durumdan vahiy yoluyla haberdar olan Resûl-i Ekrem'in görevlendirdiği sahâbîler tarafından yakalandı. Ayrıca Mekkeliler'i şaşırtmak için Mekke-Medine yolu üzerinde bulunan Batn-ı İdam'a Ebû Katâde el-Ensârî kumandasında bir keşif birliği gönderildi.

Medine’de idarî işler için Ebû Rühm’ü, imâmet için İbn Ümmü Mektûm’u vekil bırakan Hz. Peygamber, ordusuyla 13 Ramazan 8’de (4 Ocak 630) şehirden çıktı. Mîkāt yeri olan Zülhuleyfe’de ihrama girmeyerek seferin yönü konusundaki gizliliği devam ettirdi. Yol boyunca katılanlarla birlikte 10.000 kişiyi bulan İslâm ordusu Merrüzzahrân’da konaklayıncaya kadar Kureyşliler seferden haberdar olmadı.

İslâm ordusunun büyüklüğü karşısında paniğe kapılan Kureyşliler Ebû Süfyân’ı

Resûl-i Ekrem’e gönderdiler. Ebû Süfyân başkanlığında Hz. Peygamber’in karargâhına giden heyet üyeleri İslâm’ı kabul etmiş olarak Mekke’ye döndüler. Bu durum karşısında Mekke halkı İslâm ordusuna karşı konulamayacağını anladı. Ebû Süfyân’ın Kâbe’nin avlusunda Mekkeliler’e kendisinin İslâmiyet’i kabul ettiğini ve teslim olmaktan başka çarelerinin kalmadığını söyleyerek Mescidi Harâm’a veya kendi evine sığınmalarını tavsiye etmesi bir bakıma Mekke’nin teslimi anlamına geliyordu. Resûl-i Ekrem başta Ebû Süfyân olmak üzere Ümmü Hânî, Hakîm b. Hizâm, Ebû Ruveyhâ ve Büdeyl b. Verkā gibi Mekkeliler’in evine sığınanlara himaye hakkı verip bu kişileri onurlandırdı ve gönüllerini İslâm’a ısındırmak istedi. Ebû Süfyân’dan sonra Mekke’ye gelen Hz. Peygamber’in amcası Abbas da Mekkeliler’e aynı şeyleri söyledi; onlar da Mescidi Harâm’ın içerisine ve evlerine dağıldılar.

Dört koldan aynı anda Mekke’ye girilmesini planlayan Resûl-i Ekrem kumandanlarına mecbur kalmadıkça savaşmamalarını, kaçanları izlememelerini, yaralı ve esirleri öldürmemelerini ve Safâ tepesinde kendisiyle buluşmalarını bildirdikten sonra ilk önce sağ kol birliğinin kumandanlığını yapan Hâlid b. Velîd’in harekete geçmesini emretti. Mekke müşriklerinin Safvân b. Ümeyye kumandasında İkrime b. Ebû Cehil ve Süheyl b. Amr gibi Mekke eşrafı ile çoğunluğu müttefik kabilelerin kuvvetlerinden oluşan birliğinin yerleştirildiği güneydeki Lît adı verilen yerden şehre giren Hâlid b. Velîd, Handeme dağının eteklerinde bunları kısa sürede bozguna uğratıp şehrin fethi sırasındaki tek mukavemeti kırdı. Hâlid b. Velîd’in Hazvere çarşısına kadar kovaladığı bu kuvvetlerden canlarını kurtaranlar evlerine kapanarak ya da silâhlarını bırakarak eman aldılar. Çatışmalarda Mekkeliler’den on iki veya yirmi sekiz kişi ölmüş,

müslümanlardan ise iki veya üç kişi (Hubeyş b. Hâlid, Kürz b. Câbir ve Seleme b. Mîlâ’ el-Cühenî) şehid olmuştu (Vâkıdî, II, 825-828; İbn Hişâm, IV, 49-50; Taberî, Târîḫ, III, 58). Kumandanlığını Sa‘d b. Ubâde’nin yaptığı ensar birliği Mekke’nin batı tarafından, Zübeyr b. Avvâm’ın kumanda ettiği muhacirlerden oluşan sol kol birliği de kuzeyden şehre girdi. Merkezî birliğin başında bulunan Hz. Peygamber ise Mekke’nin yukarı kısmından kuzeybatıdaki Ezâhir yolunu takip ederek Mekke’ye girip Hacûn’da konakladı ve diğer birliklerle Safâ tepesinde buluştu. Resûl-i Ekrem’in Mekke’ye hangi tarihte girdiği konusunda farklı rivayetler bulunmakla birlikte fethin 20 Ramazan 8’de (11 Ocak 630) gerçekleştiği genel olarak kabul edilmektedir (Vâkıdî, II, 829; İbn Sa‘d, II, 105; Halîfe b. Hayyât, s. 53).

Daha sonra Mescidi Harâm’a giden Hz. Peygamber, Kâbe’yi tavaf ettikten sonra yaptığı konuşmada Mekke’nin harem olduğunu ve bu statüsünün devam edeceğini vurguladı; Mekkeliler’e verilen eman neticesinde umumi af ilân edildiğini belirtti. Mescidi Harâm’a, daha önce belirtilen kişilerin evlerine ve kendi evine sığınanlarla silâhlarını bırakanların emniyette olduğunu, esir alınanların öldürülmeyeceğini ve hiç kimsenin takibata uğramayacağını bildirdi. “Demi heder edilenler” diye anılan ve Hz. Peygamber ile müslümanlara karşı düşmanlıklarıyla tanınan on kadar kişi umumi affın dışında bırakıldı. Bunlardan yakalanan üçü öldürülmüş, İkrime b. Ebû Cehil gibi bir kısmı Mekke’den kaçmış, bir kısmı da sonradan affedilmiştir.

Kâbe ve çevresi şirk alâmetlerinden temizlendikten sonra Kâbe’nin içinde iki rek‘at namaz kılan Resûl-i Ekrem, Bilâl-i Habeşî’ye Kâbe’nin damına çıkarak ezan okumasını emretti (Buhârî, “Ṣalât”, 30). Mekkeliler Hz. Peygamber’e biat edip müslüman oldular. Kendilerine esir muamelesi yapılmayarak serbest bırakılan bu kişilere “tulekā” denilmiştir (Lisânü’l-ʿArab, “tlḳ” md.; Taberî, Târîḫ, III, 61; İbn Kesîr, Tefsîrü’l-Ḳurʾân, II, 338).

Resûl-i Ekrem, fetih konuşmasında ayrıca hac ve Mekke idaresiyle ilgili hicâbe (sidâne) ve sikāye dışındaki bütün görevleri ilga ettiğini bildirdi. Bir süre Hz. Peygamber’in uhdesinde kalan iki görev, esasları yeniden belirlendikten sonra Câhiliye döneminde aynı görevleri yürütmüş olan Osman b. Talha’ya ve Hz. Abbas’a devredildi. Attâb b. Esîd Mekke

valiliğine, Saîd b. Saîd çarşıyı kontrol görevine getirilirken Muâz b. Cebel yeni müslüman olan Mekkeliler'e Kur'an'ı ve dinî esasları öğretmekle vazifelendirildi.

Hicretten sonra Mekke ile Medine arasında başlayan düşmanlık sona ermiş, Hicaz'da İslâm'ın üstünlüğü tesis edilmişti. Nasr sûresine ad olan "nasr" (yardım) kelimesinin bütün Araplar'a üstün gelmeye, aynı sûredeki "feth" kelimesinin de Mekke'nin fethine işaret ettiği ileri sürülmüştür. Feth kelimesinin "açmak" şeklindeki anlamından hareketle İbn Abbas Mekke'nin fethine "fethu'l-fütûh" adını vermiştir. Çünkü buradaki fetih sadece düşman elindeki bir şehrin alınmasından ibaret olmayıp Mescidi Harâm'ın kontrolü ve Kâbe'nin fethi anlamına da gelmekte, aynı zamanda kalplerin Allah'ın dinine, İslâm kapısının bütün insanlığa açılışını ifade etmektedir. Bu sebeple Mekke'nin fethedilmesi İslâm fetihlerinin başlangıcı kabul edilmiştir (Elmalılı, IX, 6236-6237). Hadîd sûresinin 10. âyetinde geçen "feth" kelimesi de Mekke'nin fethine delâlet etmekte, ayrıca İbrâhim sûresinin 13-14. âyetlerinde Mekke'nin fethedileceği ve müslümanların oraya döneceği müjdesi verilmektedir. Feth sûresi de Hudeybiye Antlaşması'na, dolayısıyla Mekke'nin fethine işaret etmektedir.

Mekke'nin savaşla mı yoksa barış yoluyla mı fethedildiği ve topraklarının ganimet gibi dağıtılıp dağıtılmayacağı konusunda farklı görüşler vardır. Bunlardan birincisine göre fetih barış yoluyla gerçekleşmiştir. Hz. Peygamber tarafından Mekkeliler'e verilen eman ve ilân edilen genel af aynı zamanda barış antlaşmasıdır. Kâbe'nin tâzim göreceği ve yüceltileceği gün olarak açıklanan fetih gününde bu antlaşmaya dayanılarak Mekke evleri ve arazisi savaşan gaziler arasında dağıtılmayıp sahiplerinde bırakılmış, hatta muhacirlerin evleri bile onları yurtlarından çıkaranların elinde kalmıştır (Nevevî, IX, 126; İbn Kayyim el-Cevziyye, III, 1368-1369; Azîmâbâdî, VIII, 181). Erken dönem kaynaklarında yer almayan diğer görüşte Hâlid b. Velîd'in savaşmak zorunda kaldığı şehrin aşağı tarafının savaşla, yukarı tarafının barış yoluyla fethedildiği ileri sürülmektedir (Makrîzî, İmtâʿu'l-esmâʿ, s. 400). Mekke'nin fethi konusunda genel kabul gören görüş ise şehrin savaşla fethedildiği, fakat Resûl-i Ekrem'in tasarrufuyla arazisinin taksim edilmediği ve halkının eman verilerek serbest bırakılmış olduğu şeklindedir (Müsned, I, 253; Ebû Yûsuf, s. 68-69; İbn Sa'd, II, 103-104; Taberî, Târîḫ, III, 61).

Resûl-i Ekrem Mekke’de kaldığı sürede Hacûn’da kurulan çadırda ikamet etti. Kendisine evinde kalması teklif edilince Medine’ye hicretinden sonra, henüz müslüman olmayan amcasının oğlu Akīl b. Ebû Tâlib’in evini satmış olduğuna işaret ederek, “Akīl bize ev mi bıraktı?” diye serzenişte bulundu ve şehrin fâtihi olmasına rağmen evini geri almayı düşünmedi. Hz. Peygamber, “Fetihten sonra hicret yoktur” sözüyle (Tirmizî, “Siyer”, 33) Mekke’nin fethiyle birlikte Medine’ye hicretin sona erdiğini ve bir zorunluluk

olmaktan çıktığını belirterek muhacirlerle beraber Medine’ye döndü.

Fetihten Sonra Mekke. Fetihten sonra Mekke’de köklü bir dinî hayat başladı. Sikāye ve hicâbe dışında Câhiliye devri müesseselerini lağveden Hz. Peygamber Attâb b. Esîd’i Mekke valiliğine getirdi, Saîd b. Saîd’i çarşıyı kontrolle görevlendirdi. Muâz b. Cebel’e de yeni müslüman olanlara İslâm dininin esaslarını öğretme ve imâmet işini verdi. Temîm b. Esîd’i Mekke Haremi’nin sınır taşlarının onarılıp yenilenmesiyle vazifelendirdi (Ezrakī, II, 129). 9. yılda (631) müşriklerin Mescidi Harâm’a yaklaşamayacaklarının âyetle bildirilmesinin ardından (et-Tevbe 9/28) 10. yılda (632) Resûl-i Ekrem’in öncülüğünde düzenlenen hac için Mekke’ye sadece müslümanlar geldi. Daha sonra Mekke’ye hâkim olan halife ve hükümdarlar, bizzat kendileri hacca giderek yahut hac emîri tayin ederek her yıl Mekke’de hac merasimlerinin düzenlenmesini sağladılar.

Mekke, Hz. Peygamber dönemiyle Hulefâ-yi Râşidîn’in sonuna kadar Medine’den gönderilen valiler tarafından yönetildi. Hz. Osman’ın şehid edilmesinin ardından yeni halife Hz. Ali’ye karşı Cemel Vak‘ası’yla sonuçlanan ilk muhalefet hareketinin hazırlıkları Mekke’de yapıldı. Hz. Ali’yi halife olarak tanımayan ve Hakem Vak‘ası’ndan sonra muhalefetini açığa vuran Muâviye b. Ebû Süfyân’ın bütün çabalarına rağmen (Belâzürî, Ensâb, III, 211-212) Mekke halkı hilâfeti süresince Hz. Ali’ye bağlı kaldı. Mekke, Emevîler devrinde genellikle Medine’ye tâbi olarak Ümeyyeoğulları’na mensup valiler tarafından yönetildi.

Muâviye’nin ölümünün ardından Hz. Hüseyin ve Abdullah b. Zübeyr, Muâviye’nin oğlu Yezîd’e biat etmeyerek Medine’den Mekke’ye gittiler.

Yezîd'in, Medine valisinden İbnü'z-Zübeyr'in faaliyetlerini engellemesini istemesi üzerine Mekke'ye İbnü'z-Zübeyr'in aralarında anlaşmazlık bulunan kardeşi Amr'ın kumandasında bir ordu gönderildi. İki taraf arasında Zûtüvâ'da cereyan eden savaşı Abdullah b. Zübeyr kazandı ve Amr Mekke'de hapsedildi. Abdullah b. Zübeyr, Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'da şehid edilmesinden (61/680) sonra Emevîler'e karşı açıktan muhalefet etmeye başladı. Yezîd tarafından gönderilen Suriye ordusu Medine'deki Harre Savaşı'nın ardından Mekke'ye yönelerek şehri kuşattı (26 Muharrem 64 / 24 Eylül 683). Yaklaşık iki ay süren, Mekke halkının çok sıkıntılı günler geçirdiği ve Kâbe'nin mancınıklarla taşlandığı kuşatma Yezîd'in ölüm haberi ulaşıncaya kadar (1 Rebîülâhir 64 / 27 Kasım 683) devam etti. Şam ordusunun kumandanı Husayn b. Nümeyr'in muhasarayı kaldırdıktan sonra birlikte Suriye'ye gidip orada biat alma teklifini geri çeviren İbnü'z-Zübeyr hilâfetini Mekke merkez olmak üzere Hicaz'da ilân etti. Abdülmelik halife olunca Mekke'ye Haccâc b. Yûsuf kumandasında bir ordu gönderdi. Tâif'e ulaşıp karargâh kuran Haccâc Mekke'ye giden yolları keserek gıda sevkiyatını engelledi ve küçük müfrezelerle şehri yıpratmaya yönelik faaliyetlerde bulundu. Üç ay sonra beklediği 5000 kişilik yardımcı kuvvet gelince Mekke'yi kuşattı (Zilkade 72 / Nisan 692). Yedi aya yakın bir süre devam eden kuşatmada mancınıklarla taşa tutulan şehirde yaşanan gıda sıkıntısı İbnü'z-Zübeyr'in taraftarları arasında çözülmelere sebep oldu. İbnü'z-Zübeyr'in bir huruç harekâtı sırasında öldürülmesinin ardından Mekke Emevî hâkimiyetine girdi (14 Cemâziyelevvel 73 / 1 Ekim 692). İbnü'z-Zübeyr'in dokuz yıl yirmi iki gün süren iktidarına son veren Haccâc Mekkeliler'den Abdülmelik adına biat aldı. Emevîler'in sonlarına doğru ortaya çıkan Hâricîler'in İbâzıyye koluna mensup Ebû Hamza eş-Şârî'nin isyanı Mekke ve Medine'ye sıçradı. 7 Zilhicce 129'da (19 Ağustos 747) 1000 kişilik bir kuvvetle Mekke'ye girip şehri kontrol altına alan Ebû Hamza burada okuduğu meşhur hutbesinde Hâricîler'in fikirlerini anlattı. 15 Cemâziyelevvel 130'da (21 Ocak 748) Vâdilkurâ'da Emevî kuvvetlerine yenilen Ebû Hamza otuz kadar yakınıyla birlikte Mekke'ye kaçtı. Medine'yi Emevî hâkimiyetine sokan Abdülmelik b. Atıyye Mekke'ye yöneldi ve Ebû Hamza ile taraftarlarını öldürerek şehri yeniden Emevî idaresine bağladı.

Abbâsîler'in ilk Haremeyn valisi olan Dâvûd b. Ali, görevine Mekke'de yaşayan Emevî ailesi ve taraftarlarını cezalandırmakla başladı. 226'da (841)

hac için Mekke’ye gelen hâcib ve başkumandan Eşnâs et-Türkî’nin Halife Mu‘tasım-Billâh tarafından şehrin emirliğine atanması ve ikisi adına birlikte hutbe okunmasının ardından hutbelerde halifenin yanında ikinci bir isim zikredilmeye başlandı. Abbâsîler, Emevîler’in aksine Mekke’ye tayin ettikleri emîrlerde Dâvûd b. Ali gibi bazı istisnalar dışında akrabalık şartı aramadılar ve Abbâsî bürokrasisinde görev yapan bazı Türkler de Mekke emirliğini üstlendiler.

Mekke, Abbâsîler devrinde özellikle Hz. Ali’nin soyundan gelenlerin öncülüğünü yaptığı muhalif hareketlerin merkezi oldu. Hz. Peygamber’in torunları Hz. Hasan ve Hüseyin’in soyundan gelen şerif ve seyyidler, hilâfetin Abbâsîler’e geçmesinden itibaren Hicaz’da hâkimiyet kurmak için girişimlerde bulundular. Medine’de 266’da (879-80) Hasenîler ile Hüseynîler arasında mal anlaşmazlığı yüzünden çıkan ihtilâf silâhlı çatışmalara sebep olunca Hasenîler Mekke’ye gitmek zorunda kaldı. Mekke, İhşîdîler zamanına kadar bazı kısa dönemler dışında Abbâsîler’e bağlılığını sürdürdü. Karmatîler, 317 (930) yılında hac mevsiminde Mekke’ye baskın düzenlediler ve çok sayıda hacıyı katlederek Hacerülesved’i beraberlerinde götürdüler. Mekke’de sürekli olarak güçlenen Hasenîler, Karmatîler’in çekilmesinden (339/950-51) ve 331-358 (943-969) yılları arasında Abbâsî halifeleriyle

birlikte adlarına hutbe okunan İhşîdîler’in sukutundan sonra şehrin idaresini ele geçirmek için çaba göstermeye başladılar. Hz. Hasan’ın dokuzuncu kuşaktan torunu Ca‘fer b. Muhammed’in Mekke’yi hâkimiyeti altına alıp hutbeyi Fâtımîler adına okutmasıyla (358/969) şehir Abbâsîler’in kontrolünden çıktı (Fâsî, Şifâʾü’l-ġarâm, II, 306; Sincârî, II, 211). Ca‘fer’in Mekke’ye hâkim olmasından itibaren halifenin yanında Mekke’nin yerel yöneticileri olan şeriflerin adının hutbelerde anılması âdet haline geldi.

Abbâsîler’in ikinci devrinden itibaren İslâm dünyası artık tek bir devletin idaresi altında değildi. Yeni kurulan devletler de Mekke’ye hâkim olarak İslâm dünyasının liderliğini üstlenmek istiyorlardı. Hicaz hâkimiyeti için yapılan rekabetten en iyi şekilde yararlanan Hasenîler, iktidarlarının devamına imkân veren devletlerle birlikte hareket edip Mekke’deki hükümranlıklarını pekiştirdiler. Bu dönemde ekonomik yönden bağlı bulunduğu Mısır’a siyasî olarak da bağlanan Mekke, Mısır’a hâkim olan

devletlerle İslâm dünyasında kurulan diğer devletler arasında rekabet konusu haline geldi. Fâtımîler, Abbâsîler'le doğrudan çatışmaya girmek yerine -fiilî hâkimiyet Haremeyn'de adına hutbe okunan kimseye ait olduğundan-Hicaz'a hâkim olmanın yollarını arıyorlardı. 368-462 (978-1070) yılları arasında Mekke'de hutbeler Fâtımîler adına okundu (İbn Fehd, II, 473). Bazı Yemen hükümdarları da Mekke üzerinde hükümranlık talebinde bulundular. 6 Zilhicce 455'te (30 Kasım 1063) Mekke'yi ele geçiren Yemen Suleyhî Hükümdarı Ali b. Muhammed şehre çok miktarda erzak sevkederek halka ihsanlarda bulundu ve hutbeleri Fâtımî Halifesi Müstansır-Billâh ile kendi adına okuttu (a.g.e., II, 468). Suleyhî'nin öldürülmesinden sonra (459/1067) Mekke yeniden Abbâsîler'e bağlandı (İbn Kesîr, XII, 102). Fâtımîler'in Mekke hâkimiyetiyle birlikte ezan başta olmak üzere şehirde Şîa mezhebinin alâmetleri yaygınlaştı ve ilk defa bu dönemde Mekke'ye gelen hacılardan vergi alınmaya başlandı (Ahmed Sibâî, s. 197). Zaman zaman kaldırılan bu vergiler Mekke'yi yöneten şeriflerin en önemli gelir kaynaklarındandı.

Abbâsîler'in zayıflaması ve Fâtımîler'in Haremeyn'e hâkim olması üzerine Selçuklular, Mekke emîrlerini kendilerine bağlamak ve şehri yeniden Sünnî hâkimiyetine sokmak için mücadele ettiler. Bu çabalar sonucunda Mekke Emîri Ebû Hâşim Muhammed b. Ca'fer, 462 (1069-70) yılında oğlunu ve elçisini Sultan Alparslan'a yollayarak hutbenin Fâtımîler adına okunmasına son verip Abbâsî Halifesi Kāim-Biemrillâh ile kendisi adına okuttuğunu bildirdi. Bunun üzerine Alparslan Mekke emîrine kıymetli hil'atler ile 30.000 dinar gönderdi, ayrıca yıllık 10.000 dinar tahsisat bağladı. Sultan Melikşah zamanında da Mekke'deki Sünnî hâkimiyeti kesintilerle devam etti (bk. Mekke Emirliği).

Mekke, Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin kardeşi Turan Şah'ın gayretleriyle Fâtımî hâkimiyetinden çıktı ve hutbe 569 (1174) yılından itibaren Abbâsî halifelerinin yanı sıra Nûreddin Mahmud Zengî adına okunmaya başladı (Fâsî, Şifâʾü'l-ġarâm, II, 366-367). Eyyûbîler devrinde Şâfiîlik Mekke'de hâkim mezhep haline geldi ve ilk defa "hâdimü'l-Haremeyn" sıfatını kullanan Selâhaddin adına kardeşi Tuğtegin b. Eyyûb tarafından sikke bastırıldı (581/1185; İbn Fehd, II, 553). Ayrıca Selâhaddin hac için Mekke'ye gelenlerden kişi başına alınan 7,5 Mısır dinarı vergiyi kaldırdı. Mekke emîrine her yıl daha fazla yardım göndererek Mısır ve Yemen'de

iktâlar oluşturdu. Mekke'de Eyyûbî hâkimiyeti, bazan Yemen hükümdarları adına hutbe okunması veya Mekke şeriflerinin bağımsız hareket etme arzuları yüzünden kesintiye uğramakla birlikte 650 (1252) yılına kadar sürdü.

I. Baybars'ın, Moğol istilâsıyla ortadan kaldırılan Bağdat Abbâsî hilâfetini Mısır'da yeniden kurmasıyla Mekke Emirliği Memlükler'e bağlandı. Mekke emîrleriyle iyi ilişkiler kuran Memlük sultanları, Mekke'de hâkimiyetlerini pekiştirince hutbelerde bazan aralarında dostluğun geliştiği Altın Orda hanlarının isimlerinin kendilerinden sonra zikredilmesine izin veriyorlardı. Babası Olcaytu'nun ardından İlhanlı tahtına çıkan Ebû Said Bahadır Han'ın Memlükler ile yaptığı antlaşmanın şartları arasında İlhanlı hacılarının Mekke'ye girmesine izin verilmesi, hac mevsimlerinde şehirde her iki hükümdarın sancağının dikilmesi ve hutbede İlhanlı sultanının adının Memlük sultanından sonra zikredilmesi bulunuyordu (İbn Haldûn, V, 927).

Memlükler devrinde her yıl Mekke'ye gönderilen yardımlar artarak devam etti. Kıtlık veya güvenlik sebebiyle yardımın ulaşmaması fiyat artışlarına sebep oluyordu. Memlük sultanları Mısır, Suriye ve Anadolu'da bulunan birçok arazi ve köyü Haremeyn halkına vakfederek buralardan elde edilen mahsulü "zahîre" adıyla Mekke ve Medine'ye gönderdiler. Vakıflara bakan Dîvânü'l-ahbâs'ın üç bölümünden biri olan el-evkāfü'l-hükmiyye Mekke ve Medine emlâkini idare etmekle görevliydi. Ayrıca Memlük sultanları, beytülmâle Mekke için özel tahsisat ayırarak Mekke emîrlerinin hacılardan aldıkları vergilerin kaldırılmasını sağlamaya çalıştılar (İbn Fehd, III, 302-303). Kâbe'ye 664 (1266) yılında ilk defa mahmil ve örtü gönderen I. Baybars'tan sonra Muhammed b. Kalavun ve Sultan Kayıtbay hac için Mekke'ye gidip buradaki halka çeşitli ihsanlarda bulundular.

İmar Faaliyetleri. Câhiliye devrinde Kusay, dağınık halde yaşayan Kureyş'in kollarını Mekke'de iskân ederek şehirde yerleşik hayatı başlattı. Ma'lât ve Mesfele olmak üzere iki bölümden oluşan Mekke'nin içine yerleştirilenlere "Kureyşü'l-bitâh", şehrin dışında iskân edilenlere de "Kureyşü'z-zevâhir" adı verildi. İslâm'ın ilk yıllarında Mekke'de Kâbe merkezli olarak kurulmuş on iki kadar mahalle vardı. Kâbe'yi kuşatan ve Hz. Ömer zamanında etrafı duvarla çevrilen Mescidi Harâm Mekke'deki

hayatın bütün fonksiyonlarının yerine getirildiği bir merkez haline geldi, zaman içinde yapılan bakım ve onarımlarla da genişletilip güzelleştirildi.

Hulefâ-yi Râşidîn döneminin sonlarında ve Emevîler devrinde Mekke'de daha önce yerleşimin olmadığı yerlere evler inşa edilmeye başlandı. Muâviye b. Ebû Süfyân'ın, Hz. Peygamber'in Mekke evlerinin alınıp satılmasını ve kiraya verilmesini onaylamamasına rağmen (Fâkihî, III, 243-252) şehirde çok sayıda mülk satın alması ve önemli bir yapılaşma hamlesi başlatması tartışmalara yol açtı. Ona karşı çıkanlar, Resûl-i Ekrem'in uygulamasını delil gösterip Mekke'nin sadece hac ibadetinin yapılabileceği bir şehir olarak kalması gerektiğini söylüyorlardı. Mekke'nin yerlileriyle hac için dışarıdan gelen müslümanların Kâbe'yi ziyaret konusunda eşit haklara sahip olmaları da (el-Hac 22/25) bu görüşü destekliyordu. Ancak Muâviye mülk edinmekle kalmadı, ayrıca şehirde yeşil alanlar oluşturdu, kuyu ve kanallar açtırdı (Ezrakī, I, 113; Fâkihî, III, 226). Abdülmelik b. Mervân ile oğlu Velîd ve Abdullah b. Zübeyr tarafından Mekke'de bazı düzenlemeler yapıldıysa da Emevî devrinin ikinci yarısında hizmetler önemli ölçüde azaldı. Mekke Abbâsîler zamanında Ebû Ca'fer el-Mansûr, Muhammed el-Mehdî, Hârûnürreşîd, Mu'tasım-Billâh, Mu'tazıd-Billâh gibi halifeler

döneminde Suriye ve Mısır'dan getirilen usta ve malzemelerle Mescidi Harâm merkez olmak üzere yeniden düzenlendi. Memlük sultanları da Mekke'deki birçok yapıyı yeniledikleri gibi IX. (XV.) yüzyıl boyunca çok sayıda inşaat projesi geliştirdiler (Faroqhi, s. 31; Mortel, XXXII/2 [1989], s. 279 vd.).

Mekke'nin coğrafî konumu itibariyle sık sık mâruz kaldığı ve özellikle Kâbe'yi tehdit eden su baskınlarının yol açtığı zararın en aza indirilmesine yönelik tedbirler şehirleşmeye paralel olarak arttı. Câhiliye devrinde yapılan bentlerle sellerin önüne geçilmeye çalışılırken Hz. Ömer zamanından itibaren de çeşitli düzenlemeler gerçekleştirildi (Ezrakī, I, 158-160; II, 166-171; Fâkihî, III, 103-111; Belâzürî, Fütûh, s. 76-78).

Abbâsîler döneminden itibaren hac mevsimlerinde Mekke'ye gelenlerle burada mücâvir olanların ikamet etmeleri için ribâtlar inşa edilmeye başlandı. Mekke'de ilmî ve fikrî hayatın gelişmesine büyük katkısı olan bu

yapılar Eyyûbîler ve Memlükler devrinde yaygınlaştı. Eyyûbî ve Memlük devlet adamları ile şerifler ve özellikle hükümdar eşleri Mekke'de bazı evleri satın alarak ribât haline getirdiler (Fâsî, Şifâʾü'l-ġarâm, I, 527-537; İbn Fehd, II, 544; III, 31). Mescidi Harâm'ın kuzeyinde Abbâsî Halifesi Müstansır-Billâh tarafından yaptırılan, 759 (1358) ve 816'da (1413) tamir ettirilen bîmâristanın vakfiyesi 628 (1231) tarihlidir (Fâsî, Şifâʾü'l-ġarâm, I, 538; İbn Fehd, III, 507-508). Fâsî Memlükler devrinde Mekke'de biri hanımlara ait sekiz adet umumi hamamın bulunduğunu, bunlardan birinin kullanılmadığını kaydeder (Şifâʾü'l-ġarâm, I, 559-561).

Mekke, Arap yarımadasında su kaynakları bakımından fakir olan yerleşim birimlerinin başında gelir. Kâbe'nin yapımıyla birlikte su ihtiyacını karşılamak için kuyular açılmıştır. Hz. İbrâhim'in, eşi Hâcer ve oğlu İsmâil'i Mekke'ye getirmesinden sonra bulunan Zemzem Kuyusu şehirdeki en önemli su kaynağı olma özelliğini günümüzde de sürdürmektedir. Cürhümlüler'in Mekke'yi terkederken kapattıkları Zemzem Kuyusu, Hz. Peygamber'in dedesi Abdülmuttalib tarafından yeniden açılmıştır. Mekkeliler, su ihtiyaçlarını bu kuyudan başka dağların eteklerinde oluşan pınar ve havuzlardan karşılıyorlardı. İslâm'dan sonra yeni kuyular açılıp eskileri ıslah edilirken Mekke dışından kanallarla şehre su getirildi. Şehrin su sisteminde yapılan düzenlemeler sadece Harem bölgesiyle sınırlı kalmadı, başta Arafat olmak üzere diğer yerlerde de yeni su kaynakları bulundu. Hârûnürreşîd'in hanımı Zübeyde tarafından 213'te (828) 1,7 milyon miskal altın harcanarak Tâif yolu üzerindeki Tâd dağının eteğinden çıkan su Arafat'a getirilmiş, burada yapılan havuz vasıtasıyla çevreye taksim edilmiş, kalan su kanallarla Mekke'ye ulaştırılmıştır. Çeşitli dönemlerde harap olan bu tesis birçok defa onarılarak yenilenmiştir (bk. AYNİZÜBEYDE). Mekke'de imar faaliyetlerinde bulunan Zengîler'in ünlü veziri Cemâleddin el-İsfahânî Arafat'a bir su hattı döşetti, Mescidi Hayf'ı tamir ettirdi. İlhanlılar'dan Ebû Said Bahadır Han'ın veziri Emîr Çoban, 726'da (1326) Huneyn tarafında Aynibâzân denilen suyu büyük kuraklığın yaşandığı bir zamanda Mekke'ye getirtti (İbn Kesîr, XIV, 128). Mısır sultanları bundan hoşlanmamakla beraber döşenen boru hattının yanına yeni bir hat ilâve ettirdiler (Faroqhi, s. 30).

İlk dönem Abbâsî halifeleri, Mekke-Kûfe güzergâhında dinlenme yerleri ve haberleşme kuleleri inşası başta olmak üzere ulaşım ve haberleşmeyi

kolaylaştıracak çeşitli faaliyetlerde bulundular. Bağdat başşehir olunca (149/766) yeni hilâfet merkeziyle Mekke arasında bir bağlantı kurularak Mekke-Kûfe yolu kuzeye doğru uzatılıp 3 milyon dinar harcanarak Bağdat'a bağlandı, bu yol daha sonra Nizâmülmülk ve Büveyhî Hükümdarı Adudüddevle tarafından tamir ettirildi. 834'te (1430-31) Emîr Şâhin Mekke-Kahire yolu üzerinde bazı düzenlemeler yaptı ve dinlenme yerleriyle su sistemini onarttı (İbn Fehd, IV, 55).

İlim ve Kültür Hayatı. Mekkeliler'in İslâm'dan önceki dönemde kendi kabilelerine ait bilgileri yazdırarak muhafaza ettikleri bilinmektedir. Mekkeliler'e okuma yazma öğreten Kureyşli Harb b. Ümeyye, kardeşi Süfyân, Ebû Kays b. Abdümenâf, Abdullah b. Cüd'ân ve Bişr b. Abdülmelik gibi şahıslar yazıyı Hîre'de öğrenmişlerdi. Kûfî yazının aslı olan ve Mekke'de "hattü'l-Hîrî" adıyla bilinen bu yazı Hicaz'da Mekkeliler vasıtasıyla yaygınlaşmıştı. Hz. Peygamber'in bi'setin ilk yıllarında İslâmiyet'i tebliğ etmek ve Kur'an öğretmek için kullandığı Dârülerkam'ın Mekke'nin ilk eğitim merkezi olduğu söylenebilir. Bi'setten sonra inen Kur'an âyetlerinin yazılması, Resûl-i Ekrem'in örnek uygulamaları, Vedâ haccından sonra yaptığı meşhur konuşma Mekke'de köklü bir ilim geleneğinin oluşmasına zemin hazırlamıştır.

Mekke'de Hz. Peygamber tarafından başlatılan ilmî faaliyetler sahâbî ve tâbiîn dönemlerinde devam ettirilmiş; tefsir, hadis, fıkıh, dil ve tarih (siyer ve megāzî) gibi ilimlerin tedvinine en büyük katkı Mekke'de yetişen âlimler tarafından sağlanmıştır. Bunlar arasında Abdullah b. Abbas'ın ayrı bir yeri vardır. Tefsir, hadis, fıkıh, siyer ve megāzî, Arap dili ve edebiyatı alanlarında dönemindeki ulemânın başında gelen İbn Abbas bu ilimlerin Mekke'de ekolleşmesini sağlamıştır. Mekke tefsir ekolünün önemli temsilcileri arasında Saîd b. Cübeyr, Mücâhid b. Cebr, İkrime el-Berberî, Tâvûs b. Keysân, Amr b. Dînâr ve Atâ b. Ebû Rebâh sayılabilir. Mekke kıraat imamı olarak tanınan Ebû Ma'bed İbn Kesîr'in kıraat silsilesi Mücâhid b. Cebr, İbn Abbas ve Übey b. Kâ'b ile Zeyd b. Sâbit yoluyla Resûlullah'a ulaşır. Onun talebelerinin talebelerinden olan Bezzî ve Kunbül'ün rivayetleriyle bu kıraat yaygın hale gelmiştir. Mekke'de tefsir ilmiyle uğraşan âlimler yine İbn Abbas tarafından oluşturulan geleneğin bir devamı olarak hadis, fıkıh, siyer ve megāzî, Arap dili ve edebiyatı alanlarında da çalışmışlardır. İbn Cüreyc, İbn Uyeyne, Abdullah b. Zübeyr

el-Humeydî, Hasan b. Ali el-Hulvânî, Ali b. Abdülazîz el-Begavî bu âlimlerin arasında sayılabilir. Humeydî'nin Mekke'de kaleme aldığı eser hadis alanındaki ilk müsnedlerdendir. Mekke'de Hz. Âişe tarafından başlatılan hanımların ilimle meşgul olması faaliyeti sonraki dönemlerde de devam ettirilmiştir. Hadis alanında çalışmalarıyla tanınan kadınlardan Kerîme bint Ahmed Mekke'ye mücâvir olarak yerleşmiş ve Ṣaḥîḥ-i Buḫârî rivayetiyle ün kazanmıştı (İbnü'l-Esîr, X, 69; Fâsî, el-ʿİḳdü's̱-s̱emîn, VI, 438). Mekke'de Memlükler devrinde çeşitli âlimler yetiştiren Taberî, Kastallânî, Fâsî, İbn Fehd, İbn Zahîre, Nüveyrî, Mürşidî ve Zirvî gibi aileler temayüz etmiştir.

Hz. Peygamber'in öncülüğünde başlatılan ve daha sonra sürdürülen ilmî faaliyetlerle Mekke, İslâm dünyasının en önemli eğitim ve kültür merkezlerinden biri haline gelmiştir. Hac merasimleri İslâm dünyasından gelen âlimler için bir görüşme vesilesi oluyordu, şehrin ilmî hayatı hac mevsiminde büyük canlılık gösteriyordu. Mekke, Hicaz'ın siyasî olaylara yön vermedeki önceliğini kaybetmekle birlikte İslâm'ın ilk yıllarına ait hâtıraları yaşatmasından dolayı kültürel alanda üstünlüğünü her zaman korumuştur. Mekke'de İslâm'ın erken döneminden itibaren oluşan bu kültürel canlılığın sonucu

olarak dinî ilimlerde yetkin âlimlerin yetişmesi, şehri İslâm dünyasının diğer bölgelerinde yaşayan âlimler için bir merkez haline getirmiştir. Ortaçağ'da birçok âlim ve edip meslek hayatlarının başlarında hac için Mekke'ye geliyordu. Bu âlimlerden bazılarının Mekke'de ders okutmaları İslâm dünyasında tanınmalarına vesile olmuştur.

Mekke'de ilim hayatının canlı kalmasında Mescidi Harâm'da kurulan ilim halkaları, küttâblar, şehre yerleşen âlimler, ribâtlar, sayıları arttırılan kütüphane ve medreseler, bunların etrafında canlanan tasavvufî düşünce önemli rol oynamıştır. Abbâsîler devrinin ikinci yarısından itibaren inşa edilmeye başlanan medreselerin sayısı Zengîler, Eyyûbîler ve Memlükler zamanında süratle çoğalmıştır. Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin Aden valisi Osman b. Ali ez-Zencîlî, Mekke'de 579'da (1183) Hanefî mezhebine göre eğitim yapan Zencîliyye, İkbâl b. Abdullah eş-Şerâbî de 641'de (1243-44) çok sayıda kitap vakfederek Şerâbiyye medreselerini kurmuşlardır. Yemen Sultanı Ali b. Dâvûd'un 739'da (1338-39) yaptırdığı, Şâfiî mezhebine göre

eğitim veren Mücâhidiyye, Bengal Sultanı Ebü'l-Muzaffer Gıyâseddin A'zamşah'ın inşa ettirdiği Gıyâsiyye, Kadı Abdülbâsıt'ın 836'da (1432-33) tamamlattığı, dört mezhebe göre eğitim yapan Mescidi Harâm'ın kuzeyindeki Bâsıtıyye, Memlükler döneminde açılan meşhur medreseler arasında sayılabilir. Memlük Sultanı Kayıtbay tarafından yaptırılan, sultanın 884 (1480) yılındaki haccından sonra törenle açtığı, dört mezhebe göre eğitim veren, ribâtı, kütüphanesi ve küttâbı bulunan Kayıtbay Külliyesi şehrin en önemli öğretim merkezi olma özelliğini uzun süre korumuştur.

Şehirde yer alan kütüphanelerin en eskisi, daha çok Kur'an ve Mekke üzerine yazılan kitaplardan oluşan Mescidi Harâm Kütüphanesi'dir. Bunun dışında medrese ve ribâtların içinde kurulan bazı özel kütüphaneler de mevcuttu. Ali b. Yûsuf b. Eyyûb 594 (1198) yılında yaptırdığı Rebi' Ribâtı'nda bir de kütüphane tesis etmişti. İbn Cübeyr, Harem-i şerif'in Mâlikî imamının evinde bu mezhebe ait kitapların bulunduğunu kaydeder (er-Riḥle, s. 72).

Emevîler döneminde İslâm dünyasındaki kültürel değişimin bir sonucu olarak Medine ve Mekke'de de şiir ve mûsiki alanında gelişmeler olmuş, bedevî hayatın kaba ve sert duygularının yerini ince ve sade ifadeler almaya başlamıştır. Arap mûsiki tarihinde önemli yeri olan Mekke halkının gelenekleri fetihlerden sonra karşılaşılan kültürlerle yeni bir sentez ortaya çıkarmıştır. Emevîler devrinde yaşayan İbn Miscah, İbn Süreyc, İbn Muhriz ve Garîz Arap mûsikisinin dört temel taşı olarak nitelendirilir (DİA, XX, 366).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "mkk", "bkk", "tlḳ", "elf" md.leri; Abdürrezzâk es-San'ânî, el-Muṣannef (nşr. Habîbürrahman el-A'zamî), Beyrut 1403/1983, V, 83-85, 374-378; Müsned, I, 253, 259, 277, 356; II, 103, 538; III, 165, 410; IV, 32, 305, 363; Buhârî, "Ḥac", 39-41, "Müsâḳāt", 10, "Enbiyâʾ", 9, "Menâḳıb", 11-12, "Menâḳıbü'l-enṣâr", 28-30, "Meġāzî", 35, 43, 46-52, 54, "ʿİlim", 39, "Ṣalât", 4, 30; Müslim, "Ḥac", 37-38, 69, 398-404; Ebû Dâvûd, "Ḫarâc

ve’l-imâre ve’l-feyʾ”, 25, “Diyât”, 18, “Cihâd”, 117; Tirmizî, “Tefsîr”, 34, “Siyer”, 33, “Ḥac”, 47; Ebû Yûsuf, Kitâbü’l-Ḫarâc (nşr. Muhibbüddin el-Hatîb), Kahire 1396, s. 63-65, 68-69, 223; Vâkıdî, el-Meġāzî, II, 780-871; III, 873-909; İbn Hişâm, es-Sîre (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Kahire 1987, I, 131-133, 143-144; II, 5-18; III, 286; IV, 6-7, 29-81; Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, Kitâbü’l-Emvâl (nşr. M. Halîl Herrâs), Beyrut 1986, s. 69-73, 119-120, 185, 236-248; İbn Sa‘d, eṭ-Ṭabaḳāt (nşr. M. Abdülkādir Atâ), Beyrut 1410/1990, I, 41, 58, 103; II, 102-110, 112, 116-117; V, 110-112, 141; Halîfe b. Hayyât, et-Târîḫ (Zekkâr), s. 3, 52-55, 60, 198, 308, 314; ayrıca bk. İndeks; Ezrakī, Aḫbâru Mekke (Melhas), I, 32-34, 43, 57, 58-59, 80-82, 85-86, 89, 103-117, 120-132, 136, 158-160, 196-198, 201-204, 265-267, 274-275, 281-282; II, 121-126, 129, 160-171; ayrıca bk. tür.yer.; Fâkihî, Aḫbaru Mekke (nşr. Abdülmelik b. Abdullah b. Dehîş), Mekke 1407/1986-87; I, 367-368; II, 280 vd.; III, 103-114, 207-209, 226, 243-252, 259-262; IV, 50-56; V, 213-214, 234; ayrıca bk. İndeks; Ya‘kūbî, Târîḫ, II, 58-62; Belâzürî, Fütûh (Fayda), s. 50-79, 682-684, 691-694; a.mlf., Ensâb (Zekkâr), I, 449-461; II, 27, 279-280; III, 211-212; V, 14, 361-362; VI, 13; IX, 289-291, 401, 403-404, 412; X, 79, 184; XI, 53, 108, 122; Taberî, Târîḫ (Ebü’l-Fazl), II, 283; III, 24, 42-66, 69, 73; V, 344; VI, 440; VII, 374-375; ayrıca bk. İndeks; a.mlf., Câmiʿu’l-beyân, V, 201-202; XXX, 432; Mes‘ûdî, Mürûcü’ẕ-ẕeheb (Abdülhamîd), II, 58-59; IV, 137; İstahrî, Mesâlik (de Goeje), s. 3; İbn Havkal, Ṣûretü’l-arż, s. 18-19; Hâkim, el-Müstedrek (Atâ), III, 8, 312, 315, 489; İbn Abdülber, el-İstîʿâb (Bicâvî), I, 150; II, 621; III, 1082; IV, 1703; Nâsır-ı Hüsrev, Sefernâme (trc. Yahyâ el-Haşşâb), Beyrut 1983, s. 113-114, 134-136; Bekrî, Muʿcem, I, 5; İbn Cübeyr, er-Riḥle, Beyrut, ts. (Dârü’ş-şarki’l-Arabî), s. 46-49, 63-64, 72, 106-109; İbn Kudâme, el-Muġnî, IV, 177; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, II, 23, 41; X, 61, 69, 97-98; Kurtubî, el-Câmiʿ, VIII, 3-4, 58; XVI, 261; Nevevî, Şerḥu Müslim, IX, 126; Muhibbüddin et-Taberî, el-Ḳırâ li-ḳāṣıdi Ümmi’l-ḳurâ (nşr. Mustafa es-Sekkā), Kahire 1390/1970, tür.yer.; İbn Kayyim el-Cevziyye, Zâdü’l-meâd (trc. Muzaffer Can), İstanbul 1990, III, 1367-1370; İbn Battûta, er-Riḥle (nşr. Ali el-Muntasır el-Kettânî), Beyrut 1405/1985, I, 162, 180-186, 240, 265-269; İbn Kesîr, el-Bidâye, II, 270; IV, 277-321; VIII, 242, 253 vd., 334 vd.; XI, 171 vd., 237, 295, 357, 361, 364, 365; XII, 96, 102, 105, 108, 267, 320, 326; XIII, 107; XIV, 128; a.mlf., Tefsîrü’l-Ḳurʾân, İstanbul 1986, II, 338; Zerkeşî, İʿlâmü’s-sâcid bi-aḥkâmi’l-mesâcid (nşr. Eymen Sâlih Şa‘bân), Beyrut 1995, s. 53-56; İbn Haldûn, el-ʿİber, IV, 103; V, 927; Fâsî,

el-ʿİḳdü'ṡ-ṡemîn, tür.yer.; a.mlf., Şifâʾü'l-ġarâm (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Beyrut 1405/1985, I, 23-105, 415-429, 505, 523-561; II, 306, 366-367, 418-420, 523-537; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, I, 257-258; a.mlf., İmtâʿu'l-esmâʿ (nşr. Mahmûd M. Şâkir), Kahire, ts., s. 357-401; İbnü'z-Ziyâ el-Mekkî, Târîḫu Mekkete'l-müşerrefe ve'l-Mescidi'l-Ḥarâm ve'l-Medîneti'ş-şerîfe ve'l-ḳabri'ş-şerîf (nşr. Alâ İbrâhim el-Ezherî - Eymen Nasr el-Ezherî), Beyrut 1418/1997, tür.yer.; Necmeddin İbn Fehd, İtḥâfü'l-verâ bi-aḫbâri Ümmi'l-ḳurâ (nşr. Fehîm M. Şeltût), Kahire 1404/1983, II, 497, 535, 538-539; İbn Fehd, Ġāyetü'l-merâm, tür.yer.; Şâmî, Sübülü'l-hüdâ, V, 304-458; Ebü'l-Hasan es-Sıddîkī el-Bekrî, ed-Dürretü'l-mükellele fî fetḥi Mekkete'l-müşerrefeti'l-mübeccele (nşr. Muhammed Hicâzî), Kahire 1407/1987; İbn Zahîre, el-Câmiʿu'l-laṭîf fî fażli Mekke ve ehlihâ ve bi-nâʾi'l-Beyti'ş-şerîf (nşr. Ali Ömer), Port Said 1423/2003, s. 144-152, 245-284; Sincârî, Menâʾiḥu'l-kerem fî aḫbâri Mekke ve'l-Beyt ve vülâti'l-Ḥarem (nşr. Cemîl Abdullah M. el-Mısrî - Mâcide Faysal Zekeriyyâ), Mekke 1419/1998, I-V, tür.yer.; Dahlân, Ḫulâṣatü'l-kelâm fî beyâni ümerâʾi'l-Beledi'l-ḥarâm, Kahire 1305; Mir'âtü'l-Haremeyn, I, tür.yer.; Elmalılı, Hak Dini, I, 494; III, 1980; VI, 4384; VII, 4559, 4894, 5076; VIII, 5824, 5927, 5933-5935; IX, 6150, 6236-6237; Azîmâbâdî, ʿAvnü'l-maʿbûd, VIII, 181; G. de Gaury, Rulers of Mecca, London 1951, tür.yer.; Tâhir el-Kürdî, et-Târîḫu'l-ḳavîm li-Mekke ve Beytillâhi'l-kerîm, Mekke 1965, I, 29; II, 194-196; Cevâd Ali, el-Mufaṣṣal, IV, 5-127; ayrıca bk. İndeks; Emel Esin, Mecca the Blessed Madinah the Radiant, London 1974,

tür.yer.; Şiblî Nuʻmânî, İslâm Tarihi: Asr-ı Saâdet (trc. Ömer Rıza Doğrul), İstanbul 1977, I, 113-115; Ahmed Ömer ez-Zeylaî, Mekke ve ʿalâḳātühe'l-ḫâriciyye: 301-487 h., Riyad 1401/1981, s. 25 vd.; Ahmed İbrâhim eş-Şerîf, Mekke ve'l-Medîne fi'l-Câhiliyye ve ʿahdi'r-Resûl, Kahire 1985, tür.yer.; Subhî Abdülmünʻim Muhammed, el-ʿAlâḳāt beyne Mıṣr ve'l-Ḥicâz zemene'l-Fâṭımiyyîn ve'l-Eyyûbiyyîn, Kahire, ts. (el-Arabî), bk. İndeks; M. J. Kister, "Mecca and the Tribes of Arabia: Some Notes on Their Relations", Studies in Islamic History and Civilization (ed. M. Sharon), Jerusalem 1986, s. 33 vd.; a.mlf., "Some Reports Concerning Mecca from Jāhiliyya to Islam", JESHO, XV/1-2 (1972), s. 61-93; a.mlf., "On Strangers and Allies in Mecca", Jerusalem Studies in Arabic and Islam, XIII, Jerusalem 1990, s. 113-154; W. Montgomery Watt, Hz. Muhammed Mekke'de (trc. Rami Ayas - Azmi Yüksel), Ankara 1986, tür.yer.; a.mlf.,

Mohammad's Mecca: History in the Quran, Edinburgh 1988; a.mlf., Muhammed at Medina, Oxford 1988, s. 348-353; a.mlf., "Makka", EI^2 (İng.), VI, 144-147; İbrâhim Beydûn, el-Ḥicâz ve'd-devletü'l-İslâmiyye, Beyrut 1987, tür.yer.; P. Crone, Meccan Trade and the Rise of Islam, Oxford 1987, tür.yer.; a.mlf., "Serjeant and Meccan Trade", Arabica, XXXIX/2, Leiden 1992, s. 216-240; Hamîdullah, İslâm Peygamberi (Tuğ), I, 19-30; II, 888, 889; a.mlf., Hz. Peygamberin Savaşları ve Savaş Meydanları (trc. Salih Tuğ), İstanbul 1991, s. 135-153, 248; a.mlf., "el-Îlâf veya İslâm'dan Önce Mekke'nin İktisâdi-Diplomatik Münasebetleri" (trc. İsmail Cerrahoğlu), AÜİFD, IX (1961), s. 213-222; Şevkī Dayf, eş-Şiʿr ve'l-ġınâ fi'l-Medîne ve Mekke li-ʿaṣri Benî Ümeyye, Kahire 1990, s. 145-316; Mustafa Fayda, Hz. Ömer Zamanında Gayr-i Müslimler, İstanbul 1989, s. 25; a.mlf., Allah'ın Kılıcı Hâlid Bin Velîd, İstanbul 1992, s. 168-184; Ârif Abdülganî, Târîḫu ümerâʾi Mekkete'l-mükerreme, Dımaşk 1413/1992, tür.yer.; Ahmed Sibâî, Târîḫu Mekke, Mekke 1994, tür.yer.; Suraiya Faroqhi, Hacılar ve Sultanlar, Osmanlı Döneminde Hac: 1517-1638 (trc. Gül Çağalı Güven), İstanbul 1995, s. 30, 31, 32; Tarafe Abdülazîz el-Ubeykân, el-Ḥayâtü'l-ʿilmiyye ve'l-ictimâʿiyye fî Mekke fi'l-ḳarneyni's-sâbiʿ ve'ṡ-ṡâmin li'l-hicre, Riyad 1416/1996; C. S. Hurgronje, Ṣafaḥât min târîḫi Mekkete'l-mükerreme (trc. Ali Avde eş-Şüyûh, nşr. M. Mahmûd es-Seryânî - M. Nevvâb Mirzâ), Mekke 1419/1999, I-II; D. A. King, Worldmaps for Finding the Direction and Distance to Mecca: Innovation and Tradition in Islamic Science, London-Leiden 1999; a.mlf., "Makka", EI^2 (İng.), VI, 180-187; Fazlurrahman, "Prefoundations of the Muslim Community in Mecca", The Arabs and Arabia on the Eve of Islam (ed. F. E. Peters), Aldershot 1999, s. 185-204; G. R. Hawting, "The Sacred Offices of Mecca from Jahiliyya to Islam", a.e., s. 244-266; a.mlf., "Al-Hudaybiya and the Conquest of Mecca", Jerusalem Studies in Arabic and Islam, VIII/2, Jerusalem 1986, s. 1-23; Sâlih Yûsuf Ma'tûk, ʿİlmü'l-ḥadîṡ fî Mekkete'l-mükerreme ḫilâle'l-ʿaṣri'l-Memlûkî: 648-923, Beyrut 1421/2000; Râzî Nevâsıra, Eṡeru fetḥi Mekke fî edebi ṣadri'l-İslâm, İrbid 2002; Casim Avcı, İslâm-Bizans İlişkileri, İstanbul 2003, s. 32-35; Mustafa Sabri Küçükaşcı, Cahiliye'den Emevîler'in Sonuna Kadar Haremeyn, İstanbul 2003, s. 16-18, 147-164, 209-212, 305; ayrıca bk. İndeks; E. R. Wolf, "The Social Organization of Mecca and the Origins of Islam", South Western Journal of Anthropology, VII, New Mexico 1951, s. 329-356; F. M. Donner, "Muhammad's Politicial Consolidation in Arabia up to the Conquest of

Mecca”, MW, LXIX/4 (1979), s. 229-247; Mahmood Ibrahim, “Social and Economic Conditions in pre-Islamic Mecca”, IJMES, XIV (1982), s. 343-358; A. Arazi, “Matériaux pour l’étude du conflit de préséance entre la Mekke et Médine”, Jerusalem Studies in Arabic and Islam, V (1984), s. 177-235; R. T. Mortel, “Prices in Mecca During the Mamlūk Period”, JESHO, XXXII/2 (1989), s. 279 vd.; U. Rubin, “Meccan Trade and Qur’anic Exegesis (Quran 2: 198)”, BSOAS, LIII/3 (1990), s. 421-428; R. Firestone, “Abraham’s Association with the Meccan Sanctuary and the Pilgrimage in the pre-Islamic and Early Islamic Periods”, Le Muséon, CIV/3-4, Louvain 1991, s. 359-387; S. Bashear, “The Images of Mecca: A Casestudy in Early Muslim Iconography”, a.e., CV/3-4 (1992), s. 361-377; W. Dostal, “Mecca before the Time of the Prophet-Attempt of an Anthropological Interpretation”, Isl., LXVIII/2 (1991), s. 193-231; H. Lammens, “Mekke”, İA, VII, 630-636; A. J. Wensinck, “Mekke”, a.e., VII, 636-643; a.mlf. - [C. E. Bosworth], “Makka”, EI^2 (İng.), VI, 147-152; D. S. Margoliouth, “Mecca”, ERE, VIII, 511-514; İsmail Durmuş, “İbn Hazm”, DİA, XX, 59; Fuat Günel, “İbn Süreyc, Ubeydullah”, a.e., XX, 366.

Nebi Bozkurt - Mustafa Sabri Küçükaşçı

Osmanlı Dönemi.

Türk valilerin görevlendirildiği Abbâsîler devrinden itibaren zaman zaman bağımsız olarak idare edilen, bir süre Selçuklular ve Eyyûbîler adına hutbe okunan Mekke, Osmanlılar’ın ilgisini Yavuz Sultan Selim döneminden daha önce çekmişti. Memlükler devrinde Osmanlı padişahlarının Mekke’ye olan ilgilerinin gönderilen yardımlarla sürdüğü Mekkeli şair İbnü’l-Uleyf’in mısralarından anlaşılmaktadır (Sincârî, III, 229-230). Yavuz Sultan Selim’in Mısır’ı fethinden (Zilhicce 922 / Ocak 1517) sonra Mekke Osmanlılar’a intikal etti. Yavuz Sultan Selim Kahire’de iken Mekke ve çevresinin zaptı için asker sevketmeyi düşünmüş, ancak Mekke Emîri Şerîf Berekât’ın, oğlu Ebû Nümey başkanlığında bir heyeti Kahire’ye göndererek itaatini bildirmesi üzerine bundan vazgeçmişti. 16 ve 22 Cemâziyelâhir 923’te (6

ve 12 Temmuz 1517) iki defa huzura kabul edilen Mekke heyeti saygıyla karşılandı. Yavuz Sultan Selim, Şerîf Berekât'ın Mekke emirliğini onayladı (a.g.e., III, 226-227). Heyet Mekke'ye dönünce Şerîf Berekât, "hâdimü'l-Haremeyn" sıfatıyla andığı Yavuz Sultan Selim'in gönderdiği hil'ati giyerek onun adına hutbe okuttu, böylece Mekke'de Osmanlı hâkimiyeti fiilen başlamış oldu (Nehrevâlî, el-Berḳu'l-Yemânî fî fetḥi'l-ʿOs̱mânî, s. 24-27).

Osmanlılar, Mekke'nin Memlükler zamanındaki statüsünü değiştirmediler. Mekke emîrlerine sık sık hil'at gönderip ihsanlarda bulunarak mukaddes topraklardaki asayişi sağlamaya ve bölgedeki hâkimiyeti onlar vasıtasıyla yerleştirmeye çalıştılar. Ayrıca önce Aden'i, ardından Yemen'i ele geçirmek suretiyle Kızıldeniz'i kontrol altına alıp Mekke'yi dış tehditlerden emin hale getirdiler. Hac mevsimleri başta olmak üzere Mekke'ye ulaşımın güvenlik içinde gerçekleşebilmesi için bedevî saldırılarını önlemeye yönelik çeşitli tedbirler aldılar. Haremeyn'de yaşayan halkın ihtiyaçlarının karşılanmasını öncelikli politika olarak belirlediler. Osmanlı toprakları dışındaki müslümanların Mekke'ye güven içerisinde ulaşabilmelerini sağlamak için de çaba gösterdiler. Bu amaçla Hint Okyanusu'na donanma gönderebilmek için Akdeniz'i Kızıldeniz'e bağlayan bir kanal açmayı düşündüler (7 Numaralı Mühimme Defteri, I, 351-352). Osmanlı-Safevî mücadelesinde, şahların Mekke'de çıkan bazı olayları açık veya gizli şekilde desteklemeleri sebebiyle özellikle savaş durumlarında İranlı hacıların Osmanlı topraklarına girmeleri yasaklanırdı. 962'de (1555) imzalanan Amasya Antlaşması ile İranlı hacıların Mekke'yi ziyaretine izin verildi. Ancak İran ile olan ihtilâf XVIII. yüzyılda farklı bir boyut kazandı. 1148'de (1736) İran'da iktidara gelen Nâdir Şah, beşinci mezhep olarak Ca'ferîliğin tanınması ve Mekke'de bir makam tahsis edilmesini istediyse de Osmanlılar bunu reddetti.

Mekke, Osmanlı hâkimiyeti sırasında 923'te (1517) Kâbe'nin anahtarlarıyla mallarının çalınması ve Yemen'de bulunarak geri getirilmesi, hac mevsimlerinde meydana gelen olaylar, şerifler arasında nüfuz mücadelesi, 958'de (1551) Ebû Nümey'in emîr-i hac Mahmud Paşa ile olan anlaşmazlığına benzer şekilde şeriflerle Osmanlı idarecileri arasında yetki problemlerine dayanan hadiseler, Mısır'da isyan eden Bulutkapan Ali Bey'in bir süre Mekke'yi ele geçirmesi (Safer 1184 / Haziran 1770) ve

bedevî baskınları gibi bazı ufak çaplı olaylar dışında -Muhammed b. Suûd ve taraftarlarının ortaya çıkışına kadar-genellikle sakin bir dönem geçirdi. Vehhâbîler'i başlangıçta tehdit unsuru olarak düşünmeyen Mekke şerifleri, zamanla bu hareketin aleyhlerine geliştiğini ve Hicaz'daki otoritelerini sarstığını gördüler.

Mekke Emîri Şerîf Mes'ûd b. Saîd, dört mezhebe aykırı ve yıkıcı fikirlerinden vazgeçmediği takdirde Muhammed b. Abdülvehhâb'ın katlinin vâcip olduğuna dair Mekke ulemâsından aldığı fetvayı İstanbul'a bildirdi (İzzî, vr. 208a). İbn Abdülvehhâb ve taraftarlarının ikna edilerek halka zarar vermelerinin önlenmesini isteyen ve olayı önemsemeyen Osmanlı idaresi, Mekke şeyhülharemi Osman Paşa'dan şeriflere yardım edip bu işi çözmesini istedi. Vehhâbîler, Mekke'de düzenlenen hac törenlerini propaganda amacı için kullanmayı düşündüklerinden ulemânın fetvasına istinaden 1184'e (1770) kadar buraya sokulmadılar. Muhammed b. Suûd'dan (ö. 1179/1765) sonra Vehhâbîler'in başına geçen oğlu Abdülazîz b. Muhammed Hicaz'ı ve özellikle Mekke'yi tehdit etmeye başladı. Hac yollarının güvenliğini sarsan bu hareket, Mekke'ye gelen hacı sayısının azalmasına ve Mekke emîrlerinin önemli bir gelirden mahrum olmalarına yol açtı. Mekke Emîri Şerîf Sürûr b. Müsâid, Vehhâbîler'in tıpkı Şiîler gibi hac vergisi ödemeleri halinde Mekke'ye girebileceklerini bildirdi (1187/1773). 1189'dan (1775) itibaren de herhangi bir şart koşmadan Mekke'ye girip çıkmalarına izin vermek zorunda kaldı. 1213'te (1798) Mekke Emîri Şerîf Gālib b. Müsâid'in yaptığı antlaşma ile Mekke Emirliği Vehhâbîler'i resmen tanıdı (Cevdet, VII, 197). 1803 Şubatında ele geçirdiği Tâif'in ardından Mekke'ye yönelen Abdülazîz'in oğlu veliahd Suûd ve taraftarları, Cidde'ye kaçan Şerîf Gālib'in kardeşi Abdülmuîn'in ve şehrin eşrafından bazı kimselerin gayretleriyle Mekke'yi işgal etti (30 Nisan 1803). Mescidi Harâm'da mezhebine ait risâleyi okuduktan sonra şeriflerden Abdülmuîn b. Müsâid'i Mekke emirliğinde bıraktı (Çelebizâde Âsım, s. 306-307). Ardından Kâbe ve makām-ı İbrâhim dışında Mekke'deki önemli ziyaretgâhlar tahrip edildi ve mezarların kubbeleri yıktırıldı (BA, HH, nr. 3812). Mekke'nin işgali Osmanlı Devleti'n-ce meşruiyetlerini sarsan bir olay olarak görüldü. Suûd'un on gün kadar kaldığı Mekke'de 200 kişilik bir kuvvet bırakarak ayrılmasını fırsat bilen Şerîf Gālib, Cidde Valisi Şerif Paşa'nın yardımıyla Mekke'yi kuşattı (12 Temmuz 1803) ve yirmi beş gün süren kuşatmadan sonra şehri ele geçirdi (Cevdet, VII, 212-214).

Bunun üzerine Suûd, Şerîf Gālib'in Medine'yi kendisine bırakması ve Cidde gümrüğünde taraftarlarından vergi alınmaması şartıyla Mekke'yi ona terketti. Ancak 1803 Kasımında ölen babasının yerine emirlik makamına geçen Suûd'un şehre yönelik tehdidi devam etti. 1805 yılının sonlarında Mekke'yi yeniden kuşattı. Üç ay kadar süren kuşatmanın ardından Osmanlı yardımından ümidini kesen Mekke Emîri Şerîf Gālib emirlikte kalmak şartıyla şehri Vehhâbîler'e teslim etti (Ocak 1806). Mekke'de fiilen hâkimiyeti sona eren Osmanlı Devleti, Napolyon'un Mısır'ı işgaliyle ilgili meselelerle uğraştığı için şehri kurtarmaya yönelik ciddi tedbirler alamadı. Hicaz'daki Vehhâbî tecavüzlerini ortadan kaldırmakla görevlendirilen Mısır Valisi Mehmed Ali Paşa, oğlu Tosun Paşa'yı Mekke'ye gönderdi. Medine ve çevresindeki kabileleri itaat altına alan Tosun Paşa, Mekke'ye yönelerek gizlice anlaştığı Mekke Emîri Şerîf Gālib'in yardımıyla şehre girdi (23 Ocak 1813). Mekke'nin kurtuluşu İstanbul ve Mısır'da törenlerle kutlandı ve Kâbe'nin anahtarının hazineye teslim edilmesinin ardından (30 Ağustos 1813) yedi gün top şenliği yapıldı (Câbî Ömer Efendi, II, 951, 977). Tosun Paşa, Medine ve Mekke'den uzaklaşmasına karşılık babasının yerine emîr olan Abdullah b. Suûd ile antlaşma yaptı. Ancak Mehmed Ali Paşa, antlaşmayı onaylamayarak oğlu İbrâhim Paşa kumandasında ikinci bir orduyu Hicaz'a gönderdi. Mehmed Ali Paşa işgalde sorumlu gördüğü, ayrıca Vehhâbîler'e karşı hatalı siyaset izlediğini düşündüğü Mekke Emîri Şerîf Gālib'in azledilerek yerine Şerîf Yahyâ b. Sürûr'un tayin edilmesini sağladı (Şubat 1814; bk. Şânîzâde, II, 214). İbrâhim Paşa'nın Hicaz'daki faaliyetlerine başladığı sıralarda (Eylül 1816) Vehhâbîler'in Mekke'de yaptıkları tahribatın tamiri için İstanbul'dan gönderilen usta ve işçiler çalışmalarına başlamışlardı (Burckhardt, s. 170). Vehhâbîler'in Hicaz hâkimiyetine son veren İbrâhim Paşa (1818), II. Mahmud tarafından Cidde sancağı ile birlikte Habeş eyaleti valiliğine ve Mekke şeyhülharemliğine getirildi (BA, Cevdet-Dahiliye, nr. 61, 10782).

Osmanlı Devleti'nin zayıflaması, Mekke emîri olan şeriflerin bağımsız hareket etme istekleri, Arap milliyetçiliği hareketinin hız kazanması ve Avrupa devletlerinin Ortadoğu'ya yönelik artan ilgileri bölgedeki denetimi gittikçe güçleştiriyordu. Osmanlı idaresi, Tanzimat'tan itibaren merkezî hükümetin etkinliğini arttıran tedbirleri süratle uygulamaya koydu. XIX. yüzyılın ikinci yarısında Medine'ye ulaştırılan Hicaz demiryolunun Mekke'ye kadar uzatılmasının tasarlanması, telgraf ve telefon hatlarının

döşenmesi, Süveyş Kanalı'nın açılmasından (1869) sonra merkezden düzenli asker sevkine başlanması, Mekke-Medine arasında ulaşım güvenliğinin sağlanması için 1500 kişilik bir seyyar kuvvet oluşturulması, zaptiye ve jandarma alaylarının kurulması gibi pratik sonuçları da görülen merkezîleşme eğiliminden amaç Mekke'de Osmanlı nüfuzunun devamını sağlamaktı. Bütün bu faaliyetler, başlangıçta ayrılıkçı ve milliyetçi hareketler yerine merkezî idareye entegrasyonu hızlandırdıysa da sonraki dönemde bazı ayrıcalıklarını ve özerkliklerini yitiren Mekke eşrafını rahatsız etti; şeriflerin siyasî etkinliklerini fırsat buldukça Osmanlı Devleti aleyhinde kullanmalarından dolayı Mekke'deki Osmanlı

nüfuzunun gittikçe azalmasına sebep oldu. Öte yandan Mekke halkının zorunlu askerlikten ve vergiden muaf tutulması kararlaştırıldı (Kayalı, s. 162). Hicaz demiryolunun Medine'ye ulaştırılmasının ardından Osmanlı idaresi Hicaz'daki olaylara Medine üzerinden müdahalede bulunmayı tercih etti. Mekke'de törenlerle kutlanan II. Meşrutiyet'in ilânından sonra merkeziyetçi politikalara hız verilerek şehir kontrol edilmeye çalışıldıysa da Osmanlı idaresi aleyhine faaliyetler arttı. Mekke'de kurulan yerel komite mahkûmları serbest bıraktı ve şehre girişteki ayakbastı parasını kaldırıp Osmanlı Valisi Râtib Paşa'nın koyduğu deve başına vergiyi en aza indirdi (a.g.e., s. 69). Hicaz'da çok düzensiz olarak gerçekleşen 1908 seçimlerinde Mekke'den Hindistan asıllı Hanefî müftüsü Abdullah Saraç mebus seçildi. Ancak Abdullah Saraç yolda iken istifa ederek geri döndü. 1909'da seçimi yenileyen Şerîf Hüseyin, oğlu Abdullah ile Hasan b. Abdülkādir eş-Şeybî'yi Mekke mebusu olarak İstanbul'a gönderdi (BA, Dahiliye-Muhâberât-ı Umûmiyye İdaresi, nr. 69/3). Yeni hükümetin Mekke'ye yönelik ilk icraatı Râtib Paşa'nın yerine Kâzım Paşa'yı vali tayin etmesi oldu. Büyük bir Arap devleti kurmak amacıyla çeşitli faaliyetlerde bulunan ve İngilizler'in desteğiyle hareket eden Şerîf Hüseyin, Osmanlı hükümetinin Mekke'yi kontrole yönelik politikalarından rahatsızlığını açıklamaktan çekinmeyerek isyan için fırsat bekliyordu. Bu arada I. Dünya Savaşı'nda Osmanlı Devleti'ni paylaşmak üzere aralarında gizli antlaşmalar yapan İtilâf devletleri, Mekke'nin Osmanlılar'dan alınıp bağımsız Arap yönetimine verilmesi konusunda da anlaştı. Şerîf Hüseyin ayaklanarak (27 Haziran 1916) Cidde valisi ve diğer Osmanlı idarecilerinin faaliyetlerini engelleyip Mekke'de üstünlük sağladı ve 3 Kasım 1916'da başşehri Mekke olan Hicaz Hâşimî Krallığı'nı kurdu (Ahmed Sibâî, s. 614). Osmanlı idaresi, isyanın

ardından Temmuz başında Mekke emirliğine Şerîf Ali Haydar'ı tayin ettiyse de yeni emîr Mekke'ye giremediğinden görevini Medine'den sürdürmeye çalıştı. Ali Haydar Mekke'ye gitmeden emirlik unvanını iki yıl daha taşıyıp tahsisatını aldı. Şehir, Abdülazîz b. Suûd'un (Abdülazîz b. Abdurrahman b. Faysal) burayı ele geçirdiği 16 Ekim 1924 tarihine kadar Hicaz Hâşimî Krallığı'nın idaresinde kaldı. Hâşimîler'den alınan Mekke 1932'de Suudi Arabistan adı verilen devletin önemli şehirlerinden biri haline geldi.

Mekke, Osmanlı hâkimiyetine girdikten sonra merkezî denetimle mahallî iktidar arasındaki dengelerin değiştiği farklı bir hükümet sistemi geliştirilerek mevcut yapı aynen sürdürülmüştü. Osmanlılar şerifleri görevlerinde bırakıp Mekke içindeki yetkilerini sürdürmelerine izin verdiler, yerleşmiş kuralları mümkün olduğunca az değiştirerek devamını sağladılar. Hatta kutsal beldelere ve Ehl-i beyt'e mensup olan emîr ailesine duyulan saygı dolayısıyla Mekke'deki kale ve burçlara, Osmanlı hâkimiyet alâmeti sayılan bayrağın teşhir edilmesi zorunluluğunun ortaya çıktığı Sultan Abdülaziz zamanına kadar Osmanlı bayrağı asılmadı (Mir'âtü'l-Haremeyn, I, 685). Mekke'de Osmanlı otoritesi, merkezî hükümetin tayin ettiği şeyhülharemle her yıl Mısır'dan gönderilen askerî birlik tarafından, mahallî otorite ise Osmanlı sultanının muvafakatı ile göreve gelen Mekke emîri şerifler vasıtasıyla temsil ediliyordu. Osmanlı idaresinin yerleşmesine paralel olarak bu iki görevlinin yanında Mekke'nin idarî yapısında kadı, nâzır-ı emvâl ve şurta vazifelendiriliyordu. Başlangıçtan itibaren Mekke'de Osmanlı nüfuzu, şehri korumanın yanında buradaki asayiş ve emniyeti tesise yönelik olarak tasarlanan askerî alanda görülüyordu. Fetihten sonra her yıl münâvebe ile gönderilen ve altı bölükten teşekkül eden, bazan Mekke emîrleri veya şehir halkı ile ihtilâflar yaşayan birliğin sayısı hac dönemlerinde 2000'e kadar ulaşıyordu. Mekke emîrinin emrinde çevredeki kabilelerle şehre mücâvir olarak yerleşenlerden meydana gelen bir birlik bulunur ve Osmanlı Devleti bazan bu birlikten yarımada içerisinde çeşitli askerî faaliyetlerde faydalanırdı (7 Numaralı Mühimme Defteri, I, 387-388).

Şehir Osmanlı hâkimiyetine girdikten sonra bütün malî ve idarî işleri Mısır beylerbeyilerine havale edildi. Mekke'nin idaresi Mısır üzerinden yürütülmekle birlikte görevliler merkezden atanırdı; idarecilerin masrafları

Mısır hazinesinden ve Mekke emîrlerine de pay verilen Cidde gümrük gelirinden karşılanırdı. XVII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Mısır'dan ayrılan Mekke bazan Mısır valisine bırakılan, Mekke şeyhülharemliği görevinin eklendiği Cidde sancak beyinin idaresi altına giriyordu. XVII. yüzyıldan başlayarak daha çok Habeş eyaletine bağlı olarak yönetildi. XVIII. yüzyılda Cidde eyaleti valisi, Habeş beylerbeyi ve Mekke şeyhülharemi unvanlarıyla anılan, Mekke'nin yanında Cidde, Tâif ve Medine'de oturabilen vali tarafından idare edildi. Mısır eyaletinin veraset yoluyla Mehmed Ali Paşa'ya bırakılmasından sonra (1840) Mekke yeniden düzenlenen Hicaz eyaletine bağlandı. Merkezî hükümetin Mekke emîrleriyle valilerin görev ve yetkilerini açık bir şekilde belirlememiş olması sık sık yetki anlaşmazlığına yol açıyordu. Vehhâbîler'in Hicaz'dan çıkarılmasının ardından Mısır beylerbeyinin nâibi olarak Mekke muhafızlığı tesis edildi (Hurgronje, I, 281). 1864 tarihli Vilâyet Kanunu'na göre yeniden teşkilâtlandırılan Hicaz eyaletinde Mekke vilâyet merkezi yapılarak şehirde belediye teşkilâtı kuruldu. 1869'da üyelerinin bir kısmı seçimle gelen, bir kısmı şehirdeki görevlilerden oluşan belediye meclisi teşkil edildi (a.g.e., I, 291-292). Daha önce Mekke'de muhtesibin işlerini kadılar, şeyhülharemler ve bina eminleri üstleniyordu. Tanzimat sonrası yapılan düzenlemede Mekke'nin sağlık ve temizlik işlerini denetleyen özel birimler ortaya çıktı. 27 Mayıs 1840 tarihli karantina

nizamnâmesiyle Mekke'de sıhhiye müfettişliği oluşturuldu.

Mekke'de mülkî ve askerî teşkilâtlanmanın yanında din, hukuk ve eğitim konularında da çeşitli düzenlemeler yapıldı. Şehir Osmanlı idaresine girince buraya yeni bir kadı tayin edildi. Mekke halkının önemli bir kısmı Hanefî mezhebi dışındaki mezheplere mensup olduğu için diğer mezheplerden de kadılar görevlendirildi ve Hanefî kadısı Memlükler dönemindeki gibi şer'î mahkemenin başkanlığını yürütmeye devam etti. 1910'da Adliye Nezâreti'nin şehirlerdeki mahkemeleri yeniden düzenleme isteğine Hicaz mebusları, halkının tamamı müslüman olan mukaddes şehirler için uygun düşmeyeceği gerekçesiyle karşı çıktılar. Bunun üzerine Mekke ve Medine mahkemeleri Adliye Nezâreti'nin yetki ve sorumluluğundan çıkarılarak şeyhülislâmlık makamına bağlandı (Kayalı, s. 173). Mekke'de dinî işler Mekke emîriyle iş birliği halinde bulunan şeyhülharemler, genellikle Bâbıâli tarafından Mekke âlimleri arasından seçilen dört mezhep müftüsü

ve geç dönemde ortaya çıkan Harem-i şerif müdürleri vasıtasıyla yürütülüyordu.

Osmanlı devrinde Mekke'nin fizikî yapısını daha önceki dönemlerde olduğu gibi şehrin ortasında yer alan Mescidi Harâm belirliyordu ve buranın bakım ve onarımı özel bir önem kazanıyordu. Hac törenlerine uygun özel bir çevre meydana getirme girişimi yalnız Mescidi Harâm'la sınırlı kalmıyor ve şehrin tamamını kapsıyordu. Su şebekesi ve kamu sağlığı ile şehir içi ulaşımının sağlanması için sürekli yatırım yapılıyordu. Mekke, Osmanlı hâkimiyetine girdikten sonra miras alınan fizikî plana sadık kalınarak Harem-i şerif merkezli olarak gerçekleştirilen sosyal ve kültürel bina kompleksleriyle yeni bir çehre kazandı. Abbâsî Halifesi Muktedir-Billâh'tan Osmanlı hâkimiyetine kadar bazı tamir ve düzenlemeler yapılmışsa da Mekke mimari açıdan kesin şeklini, Mescidi Harâm'a bağlı olarak yapılan düzenlemelerle II. Selim ve III. Murad dönemlerine rastlayan 1572-1581 yılları arasında aldı. Mekke'de Harem-i şerif'in çevresi dışında şehri kuşatan dağ eteklerinde yoğun bir iskân vardı. Şehrin Osmanlı öncesi dönemde yapılan surlarında zaruret olmadıkça açılmayan kuzeyde Ma'lât, güneyde Mesfele ve güneybatıda Şübeyke kapıları bulunuyordu. Osmanlı döneminde Mekke'yi korumak için sura ilâve olarak 2001'de yıktırılan Ecyâd (1781-1783), çevresinde bedevîlerin yoğun biçimde yerleştiği Fülfül (1800-1801) ve Hind (1806) kaleleri inşa edildi. Mekke her bakımdan canlı, nüfus ve fizikî açıdan Osmanlı medeniyetinin unsurlarını yansıtmaya başlayan bir merkez haline getirilmeye çalışıldı. Şehirde padişahlar, hânedan mensupları ve diğer ileri gelenlerle zengin vakıflar sayesinde idarî binalar, mescidler, medreseler, tekkeler, zâviyeler, ribâtlar, misafirhaneler, imaretler, karantinalar, sıhhiye idareleri ve sebiller yapıldı. Evliya Çelebi'ye göre 1083'te (1672) Mekke'de iki umumi hamam bulunuyordu. Bunlardan biri Sokullu Mehmed Paşa'nın planını Mimar Sinan'a çizdirdiği hamam, diğeri ise Sinan Paşa tarafından yaptırılan hamamdı (Seyahatnâme, IX, 778). Mekke'de IV. Mehmed'in zevcesi Gülnûş Sultan tarafından inşa ettirilen dârüşşifânın yanında XIX. yüzyılda iki hastahane mevcuttu. Bu devirde başta Hz. Peygamber'in doğduğu ev olmak üzere İslâm'ın ilk döneminden kalan bazı mekânlar korundu. 1860'ta yapımına başlanan Mecidiye Hükümet Konağı II. Abdülhamid zamanında bitirildi. Daha sonra Safâ tepesi civarında polis noktası, kışla, gasilhane, revir, karakol, misafirhane ve postahane gibi

binalarla Mekke’nin sosyal ve kültürel yapılaşması tamamlandı.

Osmanlı devrinde sel yataklarının yolları değiştirilerek Kâbe ve Mescidi Harâm’a gelebilecek zararların en aza indirilmesine çaba gösterildi. Gerek yerli halkın gerekse hac mevsimlerinde gelenlerin su sıkıntısı çekmemesi için çeşitli tedbirler alındı. Kutsal kabul edilen ve hacılar tarafından götürülen zemzemle ilgili çalışmalar yapıldı. Mekke’nin en önemli su kaynağı olan Aynizübeyde’ye 1524-1530 yılları arasında eklenen Aynihanîn kanallarıyla Mekke ve Arafat bol suya kavuşturuldu. Mekke’nin su işleriyle ilgili son çalışma, Aynizübeyde ve ona ilâve edilen Ayniza‘ferân kanallarının tamiratı da dahil olmak üzere 5 Haziran 1883’te 82.168 altın harcanarak gerçekleştirildi.

Mekke’nin Osmanlı dönemindeki nüfus durumu hakkında XIX. yüzyıla kadar doğrudan resmî bir tesbite dayalı bilgi bulunmamaktadır. XVI. yüzyılın sonlarında verilen tahsisatlardan şehrin nüfusu 15.000 olarak tahmin edilmektedir (Faroqhi, s. 93). Hac mevsimlerinde nüfusu ikiye, üçe katlanan Mekke’nin 1816’da 100.000’den fazla bir nüfus için uygun olduğu, ancak şehrin harap ve evlerin büyük bir kısmının boş kaldığı kaydedilir (Travels of Ali Bey, II, 103). XIX. yüzyılın başında 40.000 olan Mekke’nin nüfusu, Vehhâbî işgalinden sonra artan göçler, İstanbul ve Mısır’dan gelen görevlilerle 1890’da 100.000’e ulaştı (Courtellemont, s. 148). 1309 (1891-92) tarihli Hicaz Vilâyeti Salnâmesi’nde ise (s. 184) 110.000 rakamı verilir. 1909’da Mekke’yi ziyaret eden Betenûnî tarafından verilen 50.000 Arap, 25.000 bedevî, ayrıca Buharalı, Hintli, Mağribli, Cavalı, Afgan ve çeşitli ırklara mensup olmak üzere 150.000 rakamı abartılıdır (er-Riḥletü’l-Ḥicâziyye, s. 118). I. Dünya Savaşı esnasında 125.000 olarak tahmin edilen Mekke nüfusu, Şerîf Hüseyin’in isyanı ve Osmanlı hâkimiyetinin sona ermesiyle 1923’te 60.000’e kadar inmişti (EI² [İng.], VI, 159). 1865’ten itibaren görülmeye başlanan kolera salgınları, alınan bütün tedbirlere rağmen Mekke’nin ciddi ölçüde nüfus kaybına sebep olmuştur. Mekke, Osmanlı hâkimiyetindeki toprakların çeşitli bölgelerinde yaşayan insanların gitmek istedikleri bir mekân özelliği de taşır. Müslümanların burayı tercihlerinde, mukaddes yer olmasının yanında Osmanlı Devleti’nin kutsal mekânlara yönelik siyasetiyle buraya gösterdiği ihtimam rol oynamıştır. Farklı kültürlere mensup olan ve bazan şehrin yerli halkıyla ihtilâflar yaşayan bu insanlar Mekke’ye gelirken beraberlerinde

mahallî âdetlerini de taşıyarak kültürel sentez oluşumuna katkıda bulundular. Mücâvirlerle şehrin yerlilerinin kültürünün

RESİM : XVIII. yüzyılın sonlarında hac zamanında Mekke ve Kâbe'yi tasvir eden gravür.

birleşiminden mûsiki, mimari, giyim kuşam ve mutfak alanında yeni bir Mekke geleneği doğdu. Mekke'de Osmanlı öncesinde olduğu gibi bu devirde de gayri müslimlerin ikametine izin verilmedi. Bununla birlikte bazı şarkiyatçıların farklı kimlikle şehre girdikleri bilinmektedir.

Ticarî yönden fazla gelir kaynağına sahip olmayan Mekke tarıma elverişli arazi bakımından da bölgenin en fakir yeriydi; tek geliri, şehre uğrayan ticaret kervanlarıyla hac mevsimlerinde yoğunlaşan ticarî faaliyetlere dayanıyordu. Hac mevsimleri dışında ticarî canlılık görülmeyen Mekke'de bu dönemde fiyatlar artar, bazan temel ihtiyaç maddelerinin eksikliği hissedilirdi. Hac mevsimlerinde Mekke'de ticaret, Arafat dönüşü birkaç gün kalınan Mina ile şehrin içerisinde bulunan iki kapalı çarşı ve çevresindeki dükkânlarda gerçekleşiyordu. En canlı pazar, Safâ ile Merve tepeleri arasında yer alan ve Burckhardt tarafından İstanbul çarşılarına benzetilen (Travels in Arabia, s. 117) Mes'â caddesinde kurulurdu. Mekkeliler büyük ölçüde, vakıflar başta olmak üzere merkezî idare ile Mısır üzerinden gönderilen kaynaklardan bir tür bağışa dayanan gelirle geçimlerini sağlıyordu. Osmanlı hâkimiyetine girdikten sonra şehrin giderlerinin önemli bir bölümü Mısır hazinesi ve Cidde gümrük gelirlerinden karşılanmaya başlanmıştı. Mekke'ye bazan Yemen'den erzak gönderilmiş olsa da Ortaçağ'larda ve Osmanlı devrinde burada tüketilen tahılın tek kaynağı Mısır'dı. Süveyş Kanalı'nı açma teşebbüsleri de donanmanın Hint Okyanusu'na inebilmesi yanında Suriye ve Anadolu'dan mal sevkinin kolaylaştırılması ve Mısır'a bağımlılığın önlenmesine yönelikti. Bazan hac mevsimlerinde Mekke'nin yiyecek ihtiyacı Cidde Limanı'ndan karşılanamaz hale gelince Sevâkin ve Masavva' limanları devreye girerdi. Mekke Anadolu'nun ekonomik hayatı bakımından da önemlidir. Hac kervanlarının gidiş ve dönüşü karşılıklı mal değişimine imkân verdiğinden Mekke imalât merkezi olmadığı halde bilhassa Hindistan'dan gelen mallar başta olmak üzere kumaş, baharat, esans, kahve gibi emtianın Anadolu'ya ulaşmasında ara merkez rolünü oynuyordu. XX. yüzyılın başlarında

özellikle hediyelik eşya üretiminde gelişme sağlandı ve Mekke'de üretilerek satılan mallar yaygınlaştı. İstanbul ile Mekke arasında en önemli bağlantı noktalarından biri de Kâbe örtüleriydi. Kanûnî Sultan Süleyman zamanında sadece iç örtüler İstanbul'da hazırlanmaya başlanmış, III. Ahmed devrinden itibaren bütün örtüler İstanbul'da dokunarak Mekke'ye gönderilmiştir. Mekkeliler'in önemli gelir kaynakları arasında hac dönemlerinde üstlendikleri rehberlik hizmetleri de bulunuyordu. "Delil" adı verilen rehberler Mekke'ye dışarıdan gelenlere kılavuzluk yaparak ihtiyaçlarıyla ilgilenirlerdi.

İstanbul ve Mısır'dan şehirdeki yerli halka her yıl düzenli olarak gönderilen surre, cevâlî, cerâye, Cidde gümrük gelirlerinin bir kısmı ve doğrudan merkezî idare ile vakıflardan yollanan tahsisatlar gibi çeşitli şekillerde para ve mal aktarılırdı. Mekke'nin sürekli sakinlerinin ihtiyaçlarını karşılamak için Mısır'da Eyyûbî ve Memlük dönemlerinden kalan vakıflar aynen muhafaza edildi. Anadolu, Suriye, Kıbrıs ve Balkanlar'da bunlara yenileri eklendi. Kanûnî Sultan Süleyman'dan itibaren Haremeyn evkafı avârız-ı dîvâniyye, tekâlîf-i örfiyye ve öşür gibi vergilerden muaf tutuldu (Akgündüz, VII, 54). Mısır'ın fethedildiği yıl Mekke'de divana kaydolan 12.000 kişiye 5000 irdeb buğdayın dağıtılmasıyla başlayan ve her yıl düzenli biçimde gönderilen zahirenin miktarı zamanla 17.000 irdebe ulaştı. Ayrıca Yavuz Sultan Selim, Mekke'de mücâvir olanları defterlere kaydettirerek her birine Mısır hazinesinden 100'er dinar tahsis etti (Sincârî, III, 230). Yıllık tahsisatlarını bir defada peşin alan Mekkeliler'in yılın bir kısmında sıkıntıya düşmeleri üzerine II. Mahmud, bu usulü kaldırarak şehirde teşkil edilen müdüriyet hazinesi vasıtasıyla aylık ödeme sistemini uygulamaya koydu. Başta Hürrem ve Gülnûş sultanlarla Makbul İbrâhim Paşa tarafından yaptırılanlar olmak üzere Mekke'deki imaretlerde pişirilen ve "deşîşe" denilen çorbanın halka dağıtılması işi de sürdürülüp ilâve sadakalarla desteklendi. Bunların dışında zaman zaman Suriye ve Mısır'da toplanan verginin bir kısmı Haremeyn'e ek gelir olarak tahsis edilirdi (3 Numaralı Mühimme Defteri, s. 133-134; 7 Numaralı Mühimme Defteri, I, 173-174).

Mekke, Osmanlı döneminde de İslâm dünyasının özellikle hac mevsimlerinde dinî ilimlerle uğraşan ulemâ için bir merkez olma özelliğini sürdürdü. Şehirde kültürel canlılığın korunmasında Mescidi Harâm'da

kurulan ilim halkaları, buraya yerleşen âlimler, Taberî, İbnü'z-Zahîre, Fâkihî, Mürşidî, Sincârî, Dahlân, Sünbül ve Abdüşşekûr gibi birkaç nesil ilimle uğraşan ve evleri birer ilim merkezi olan aileler, küttâblar, kütüphaneler, sayıları arttırılan medreseler ve bunların etrafında canlanan tasavvufî düşüncenin önemli rolü oldu. Osmanlı devrinde Mekke'de kültürel hayatın canlı kalmasında şehre mücâvir olarak yerleşen ve Anadolu, Şam, Mısır, Mağrib, Orta Asya'ya kadar geniş bir yelpazeye mensup olan âlimlerin büyük katkıları vardı. Osmanlılar miras aldıkları medreselerin ayakta kalmasını sağlamışlar ve onlara yenilerini ilâve etmişlerdir. Mekke'de bilinen en eski medrese planını Mimar Sinan'ın hazırladığı, Kanûnî Sultan Süleyman tarafından dört mezhep için ayrı ayrı 50.000 altın harcanarak 972'de (1464-65) inşa edilendir (7 Numaralı Mühimme Defteri, I, 432-433). Bunlardan Hanefî Medresesi'nde tefsir ve usul gibi dinî ilimlerin yanında tıp da okutuluyordu (Mir'âtü'l-Haremeyn, I, 760). III. Murad'ın yaptırdığı medresenin dışında meşhur Mekke medreseleri arasında Şehid Mehmed Paşa, Dâvud Paşa, Hasekiye, Sinan Paşa, Sokullu Mehmed Paşa ve Mahmûdiye sayılabilir. Şehirde hac mevsimlerinde dışarıdan gelenlerin barındığı tekke, zâviye ve ribâtlarda da ilmî hareketlilik görülmekte; Kādiriyye, Senûsiyye, Nakşibendiyye, Mevleviyye, Rifâiyye, Celvetiyye ve Şâzeliyye gibi tarikatlar şehrin dinî ve kültürel hayatına önemli katkılar sağlamaktaydı. 969'da (1562) mahmil kadısı olarak Mekke'ye giden Abdurrahman Gubârî adına Kanûnî Sultan Süleyman tarafından bir Nakşibendî zâviyesi inşa ettirilmişti. Evliya Çelebi, sayılarını yetmiş sekiz olarak verdiği tekkeler arasında Kaptanıderyâ Mûsâ Paşa'nın yaptırdığı mevlevîhâne ile Kādirî Dergâhı'nı şehrin en önemli tasavvuf merkezleri olarak sayar (Seyahatnâme, IX, 772-773). Sayıları altmışa ulaşan müderrislerin Harem-i şerif'te halka açık ders verdikleri Mekke'de Tanzimat'tan sonra modern eğitim kurumları ortaya çıktı. 1885-1886'da rüşdiye ve 1909'da idâdî, ayrıca el-Medresetü's-Savletiyye gibi özel okullar açıldı.

Mekke'nin eğitim ve kültürel hayatının önemli kurumlarından biri de kütüphanelerdir. Bunların en eskisi, Sultan Abdülmecid tarafından 3653 cilt kitap temin edilerek yeniden düzenlenen Mescidi Harâm'daki kitaplıktır. 1278 (1861-62) seli bu kütüphaneye büyük zarar vermiştir. Mekke'de medreselere, ribâtlara, tekkelere ve özel şahıslara ait kütüphaneler de mevcuttu.

1887’de Hicaz Valisi Osman Nûri Paşa tarafından Mekke’de Vilâyet adlı devlet

matbaası kurularak Hicaz salnâmeleri yayımlanmaya başlandı (M. Abdurrahman eş-Şâmih, s. 12-13). II. Meşrutiyet’in ilânından sonra Ḥicâz adlı Arapça-Türkçe yayın yapan haftalık ilk resmî gazete Vilâyet Matbaası’nda basıldı (3 Kasım 1908). İttihatçı bir çizgiyi benimseyen ve Mekke emîrinin şehre hükmetmesini önlemeye yönelik bir anlayışı temsil eden Şemsü’l-ḥaḳīḳa isimli haftalık bir gazete çıkarıldı (16 Şubat 1909). Arapça-Türkçe yayın yapan Şemsü’l-ḥaḳīḳa’nın dağıtımı Şerîf Hüseyin tarafından engelleniyordu (a.g.e., s. 57; Sibâî, s. 566). Şerîf Hüseyin, 15 Ağustos 1916’da Hâşimî Krallığı’nın resmî yayın organı olan el-Ḳıble adlı bir gazete çıkardı (M. Abdurrahman eş-Şâmih, s. 104).

Bugünkü Mekke. Suûdî hâkimiyetine girdiği 1924 yılından itibaren bu hânedan mensupları arasından tayin edilen ve şehrin en yüksek görevlisi olan emîr belediye başkanı ve şehir meclisiyle birlikte yönetimi üstlenmektedir. 2 Temmuz 1978’de birinci dereceye yükseltilen Mekke belediyesi “Emânetü Mekke” adını almıştır. Mekke ile ilgili faaliyetler Hac ve Evkaf Bakanlığı’nın görev alanı içerisinde ilk sırada gelmektedir.

Mekke’nin çekirdeğini Harem-i şerif’in çevresinde yoğunlaşan, bazılarının kuruluşu İslâm öncesine kadar giden semtler oluşturur. 1930’lu yıllarda yaklaşık 60.000 nüfusu barındıran şehrin Cervel’den başlayarak Ma‘lât’a kadar uzanan tek bir ana caddesi vardı; mahallelerin bir kısmı ancak yüklü bir hayvanın geçebileceği kadar dar tutulmuş sokaklarında evler bitişik nizamda sıralanmıştı. Gölge yoğunluğunun çok fazla olduğu bu sokaklarda Mekke’nin özellikle yaz aylarında artan çöl sıcağının etkisinin azaltılması hedeflenmişti. Mekke’de sokaklara açılan evlerin inşa tarzında iklim ve coğrafya şartları gözetilmiş, bilhassa sam yelinin meydana getirdiği sıcakların az hissedilmesi için gerekli düzenlemeler yapılmıştır. Bu dönemde Harem-i şerif’in etrafında evler düz damlı ve güneş ışığını kıran hasır perdeli kâgir binalar iken şehrin çevresine yayılmış olanlar hasır ve ottan yapılmış basit yapılardı. Günümüzde bu özellikler, sadece Mescidi Harâm’ın çevresine açılan bazı sokaklar üzerinde yer alan, genellikle hazır mal alıp satan esnafın oluşturduğu çeşitli meslek gruplarına göre

adlandırılan açık ve kapalı çarşılarda görülmektedir. Bunlardan Safâ ile Merve arasındaki caddede bulunan çarşı Mescidi Harâm'ın 1955'te genişletilmesi esnasında buraya dahil edilmiştir.

Tarih boyunca Mescidi Harâm'ın çevresine sıkışıp kalan Mekke'nin asıl gelişimi, XX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren artan petrol gelirleri sayesinde gerçekleştirildi. Bu dönemde şehir farklı mimari tarz ve malzeme ile yeni bir çehre kazandı. Daha önce Mekke, merkezinde Mescidi Harâm'ın yer aldığı Ma'lât ve Mesfele'nin ötesine taşmayan yaklaşık 80.000 kişinin yaşadığı bir şehir durumundaydı. Mekke'nin planında ilk önemli değişiklikler, 1955'ten itibaren başlayan Mescidi Harâm'ı genişletme faaliyetleri esnasında ortaya çıktı. Bu faaliyetler sırasında şehir Vâdiibrâhim bölgesinin dışına taşmaya başladı ve tepelerle dağların eteklerinde yeni yerleşim sahaları oluştu. Şehir, daha önce yaygın bir yapılaşmanın bulunmadığı veya ilk defa kurulan güneybatıda Rusayfe, güneydoğuda Azîziye, doğuda Faysaliye, kuzeyde Uteybiye, kuzeybatıda Nüzhe, batıda Zehrâ ve Hindâviye gibi semtlere doğru genişledi. 1980'li yıllardan itibaren oluşmaya başlayan bu semtlerle birlikte şehrin fizikî yapısı tamamen değişti. 1955, 1959 ve 1989 yıllarında Mescidi Harâm çevresinde yapılan düzenlemelerin ardından Harem-i şerif'in etrafında yoğunlaşmış çok sayıda meskenin yıkılarak arsalarının mescide dahil edilmesi şehrin dışa doğru genişlemesinde etkili oldu. Eski merkeze göre daha yüksek yerlerde kurulan bu semtlerde çöl sıcağının daha az hissedilmesi buralara talebi arttıran diğer bir faktördü. XX. yüzyılın başlarında seyrek yerleşmenin bulunduğu semt sayısı on beş iken bu gelişmeden sonra yerleşim yoğunlaşarak semt sayısı otuza çıktı. Şehir merkezinden başlamak üzere Kâbe'den daha yüksek bina yapılmaması şeklindeki anlayış terkedilip Mescidi Harâm'ı kuşatan çok katlı binalar inşa edilmeye başlandı. Işınsal cadde sistemi uygulamaya konulup Mescidi Harâm'dan şehrin muhtelif istikametlerine caddeler açıldı. Üç adet çevre yoluyla kuşatılan, ara cadde ve sokaklarla irtibatlı olan bu caddeleri birbirine bağlayan tüneller açıldı. Şehrin özellikle yeni semtlerine büyük alışveriş merkezleri kurularak Mescidi Harâm çevresindeki ticarî yoğunluk azaltılmaya çalışıldı. Bu düzenlemelerin önemli bir kısmı hac ibadetinin gerçekleştiği Mescidi Harâm, Arafat, Müzdelife ve Mina arasındaki ulaşımı daha kolay hale getirmeyi amaçlıyordu.

Ulaşım bakımından bugün de tarihteki merkezî rolünü sürdüren Mekke'nin Batn-ı Mekke'de birleşen üç girişi vardır. Bunlardan Kuaykıân ve Ömer dağları arasında bulunan batı girişi en önemlisi olup Mekke'ye 70 kilometrelik uzaklıktaki Cidde ile bağlantıyı sağlamaktadır. Kuzeyde Ma'lât tarafındaki girişten Mina, Arafat ve Tâif, güneydeki Mesfele girişinden Yemen ile irtibat kurulmaktadır. Bu üç giriş önce Harem'i, daha sonra Mekke'yi kuşatan yollarla birbirine bağlanır. Mekke-Medine arasındaki ulaşım, 1984'te tamamlanan ve halk arasında "Hicret yolu" olarak bilinen 418 kilometrelik otoyol vasıtasıyla sağlanmaktadır.

Mekke'nin mekânsal büyümesinin yanında nüfusu da süratle arttı. 1974'te 367.000 olan nüfus 1992 yılında 966.000'e ulaştı. Hac mevsimlerinde nüfusu iki üç misli artan Mekke günümüzde 1.691.000 nüfusuyla (2004 yılı başlarına ait tahmin)

İslâm dünyasının her yanından gelen ziyaretçilerin etkinliklerine sahne olan, kentsel faaliyetlerin sürekli arttığı modern bir şehirdir. Mescidi Harâm merkezli fizikî planını korumakla birlikte Mekke'nin geleneksel yapısı neredeyse tamamen değişmiş, Kâbe'nin çevresindeki tepeler üzerinde kurulan yüksek binaları, geniş yolları, Harem-i şerif etrafında yoğunlaşan otel ve parklarıyla modern bir görünüm kazanmıştır.

Mekke'nin ekonomik hayatı günümüzde de ticaret, sanayi ve hac ile doğrudan bağlantılıdır. Petrol gelirlerinin artması ve Suudi Arabistan Devleti'nin şehre verdiği ekonomik destek bu alanda hızlı bir gelişimi beraberinde getirmiştir. Mekke'ye eskiden olduğu gibi Tâif'ten meyve, Vâdîfâtıma ve Hüseyniye'den sebze getiriliyorsa da gıda ihtiyacının önemli bir kısmı ülke dışından ithal edilmektedir. XX. yüzyıl başlarında görülmeye başlayan hediyelik eşya sektörü bugün çok gelişmiş, buna bağlı olarak kimya sanayii ile (boya, kozmetik) tekstil sanayi alanlarında önemli atılımlar gerçekleştirilmiştir. 1927'den itibaren Kâbe örtüsü Mekke'de açılan bir tesiste hazırlanmaya başlanmıştır. Daha sonra bir süre Mısır'da dokunan örtünün 1962 yılından itibaren tekrar Mekke'de üretimine geçilmiş ve 26 Mart 1977'de bu amaçla modern bir tesis kurulmuştur. Şehirde otelcilik, finans ve sağlık sektörü özellikle hac mevsiminden dolayı çok gelişmiştir. Mekke'de hizmet sektörü başta olmak üzere bütün kesimlerde çalışanların büyük çoğunluğunu Suudi Arabistan dışından gelenler

oluşturmaktadır.

Hac ve umre yapmak amacıyla Mekke'ye gelenlerin barınmasını sağlayacak yerlere yenilerinin eklenmesi için çalışmalar devam etmektedir. Şehirde alt yapı ve hizmet sektörüyle ilgili faaliyetlerin önemli bir kısmı ziyaretçilere yönelik olarak planlanmıştır. Mekke'de bulunan ve her biri İslâm'ın ilk dönemini hatırlatan önemli ziyaret yerleri arasında Mescidi Harâm, Mescidi Cin, Mescidi Ebû Bekir, Mescidi Bey'a, Mescidi Hayf, Mescidi Şecere, Mescidi İcâbe, Mescidi İnşikāku'l-kamer, Mescidi Râye, Mescidi Nemire, Mescidi Hamza, Mescidü'l-Meş'ari'l-harâm, Mescidi Feth, Mescidi Hâlid b. Velîd, Cennetü'l-muallâ, Şi'bü Ebû Tâlib, Hira ve Sevr mağaraları ile Ebûkubeys dağı sayılabilir. Şehrin yenilenmesi, Harem-i şerif ve çevresinin düzenlenmesi sırasında Hz. Hatice'nin evi, Hz. Peygamber'in ve Hz. Ali'nin doğdukları evler, Hz. Hatice ve Hz. Âmine'nin türbeleriyle Dârülerkam gibi bazı önemli mekânlar ortadan kaldırılmıştır.

Suudi Arabistan Devleti kurulduğunda Mekke, Medine ile birlikte geleneksel kültürün yaşadığı ve kırsal kesime yayılabildiği iki şehirden biriydi. Bundan dolayı bu şehirlerde geleneksel eğitim yapan kurumlar fazla değişime uğramadan uzun süre faaliyetlerini sürdürdüler. 1949'da açılan tek fakülteyle başlayan yüksek öğretim faaliyetleri 1981'de Câmiatü Ümmi'l-kurâ bünyesinde birleştirildi. Bugün Câmiatü Ümmi'l-kurâ'nın içinde dokuz fakülte ve beş enstitü vardır. Mekke günümüzde dinî, sosyal ve teknik konularda eğitim yapan yüksek öğretim kurumlarıyla Suudi Arabistan'ın önemli ilim merkezlerinden biridir. Eğitim ve kültür hayatını canlandıran diğer bir unsur da kütüphanelerdir. Mekke'deki en önemli kütüphane, Sultan Abdülmecid'den sonra XX. yüzyılın başında çeşitli devlet adamları ve özel şahısların katkıda bulunarak oluşturdukları Mektebetü'l-Harem'dir. Ayrıca özel şahıslar tarafından kurulan kütüphaneler mevcuttur. Günümüzde on üç idarî birimden (mıntıka) oluşan Suudi Arabistan'ın idarî birimlerinden birinin merkezi Mekke şehridir. İslâm Başşehirleri Birliği de Mekke'dedir.

Literatür. Mekke tarihine dair ilk bilgilere, Hz. Muhammed'in gençliğinde katıldığı Kâbe'nin yeniden inşası sırasında temellerden çıkarılan ve Mekke ile Kâbe'nin kutsallığına işaret eden kitâbelerde rastlanır. Mekke tarihiyle

ilgili bugün mevcut en eski metin, Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) tarafından kaleme alınan Feżâʾilü Mekke ve's-sekeni bihâ (fîhâ) adlı eserdir (Küveyt 1980). Daha sonra Mekke'nin yerleşim planı, topografik yapısı ve özellikle Kâbe hakkında geniş bilgi veren, Mekke tarihiyle ilgili kendisinden önceki bütün rivayetleri toplamaya çalışan Ezrakī'nin Aḫbâru Mekke ve mâ câʾe fîhâ mine'l-âs̱âr'ı (Mekke 1994) bu konuda diğer eserlerin birinci derecede kaynağıdır. III. (IX.) yüzyıldan günümüze intikal eden bir başka eser de Fâkihî'nin Aḫbâru Mekke fî ḳadîmi'd-dehr ve ḥadîs̱ih adlı kitabıdır (Mekke 1407/1986-87). Mekke tarihini ayrıntılı biçimde ele alan Fâkihî, Ezrakī'nin aksine eserini bölümlere ayırmamış ve muhaddislerin metodunu takip ederek ilgili konu başlığı altında bütün hadis ve haberleri nakletmiştir. Takıyyüddin el-Fâsî de Şifâʾü'l-ġarâm bi-aḫbâri'l-Beledi'l-ḥarâm (Beyrut 1405/1985), el-ʿİḳdü's̱-s̱emîn fî târîḫi'l-Beledi'l-emîn (Beyrut 1998) ve el-Muḳniʿ min aḫbâri'l-mülûk ve'l-ḫulefâʾ ve vülâti Mekkete'ş-şürefâʾ (Dımaşk 1406/1986) adlı eserleri kaleme almıştır. Fâsî'nin bunların dışında Mekke tarihi ve ricâline ait ihtisar ve zeyilleri vardır. Necmeddin İbn Fehd'in İtḥâfü'l-verâ bi-aḫbâri Ümmi'l-ḳurâ ile (I-III, Kahire 1403-1404/1983-1984) İzzeddin İbn Fehd'in

Ġāyetü'l-merâm bi-aḫbâri salṭanati'l-Beledi'l-ḥarâm'ı (Cidde-Kahire 1406-1409/1986-1989), IX-X. (XV-XVI.) yüzyıllar Mekke'sinin ilim ve fikir hayatında önemli bir mevkiye sahip olan İbn Fehd ailesi mensupları tarafından Mekke tarihi ve ricâline dair yazılan çok sayıdaki eserden en kapsamlısıdır. Mekke'ye Osmanlı devrinde yapılan hizmetler başta olmak üzere bu dönemde şehrin siyasî, kültürel ve sosyal tarihi hakkında ayrıntılı bilgi veren ve şair Bâkî tarafından Fezâil-i Mekke adıyla Türkçe'ye çevrilen (Köprülü Ktp., nr. 206) Kutbüddin en-Nehrevâlî'nin el-İʿlâm bi-aʿlâmi beytillâhi'l-ḥarâm (Kahire 1305), Baldırzâde Mehmed Efendi'nin Târîh-i Mekke (TSMK, Revan Köşkü, nr. 20/II), Ahmed b. Muhammed el-Esedî'nin İḫbârü'l-kirâm bi-aḫbâri'l-Mescidi'l-ḥarâm (Kahire 1985), Ali et-Taberî'nin el-Ercü'l-miskî ve't-târîḫu'l-Mekkî fî aḫbâri'l-Ḥarem ve'l-Kaʿbe ve terâcimi'l-mülûk ve'l-ḫulefâʾ (Mekke 1996), Sincârî'nin Menâʾiḥu'l-kerem fî aḫbâri Mekke ve'l-beyt ve vülâti'l-Ḥarem (Mekke 1998), Muhammed Cârullah İbn Zahîre'nin el-Câmiʿu'l-laṭîf fî fażli Mekke ve ehlihâ ve binâʾi'l-beyti'ş-şerîf (Port Said 2003), İbnü'z-Ziyâ'nın Târîḫu Mekkete'l-müşerrefe ve'l-Mescidi'l-ḥarâm ve'l-Medîneti'ş-şerîfe ve'l-ḳabri'ş-şerîf ve Hasan el-Uceymî'nin Târîḫu Mekke ve'l-Medîne ve

Beyti'l-Maḳdis, Mekke'nin tarihi yanında başta hac olmak üzere burada yapılan ibadetlerin fıkhî hükümlerinden de bahseden İbnü'l-Cevzî'nin Müs̱îrü's-sâkin ilâ eşrefi'l-emâkin (Riyad 1995) ve Muhibbüddin et-Taberî'nin, el-Ḳırâ li-ḳāṣıdi Ümmi'l-ḳurâ (Kahire 1970) adlı kitapları diğer önemli eserler arasında yer alır.

Mekke'de bir mühtedi gibi altı ay kadar oturan Snouck-Hurgronje'nin Mekka (I-II, La Haye 1886-1889) adlı eseri, Mekke tarihine ait ilk şarkiyat çalışması ve Batı dünyasında İslâm'ın dinî merkezi hakkında en kapsamlı kitap olması bakımından dikkati çeker. Eyüp Sabri Paşa'nın Mir'âtü'l-Haremeyn adlı eseri de şehir hakkında ayrıntılı bilgi veren önemli kitaplardan biridir. XIX. yüzyıl Mekke tarihine dair diğer bir önemli eser de Ahmed b. Zeynî Dahlân'ın Ḫulâṣatü'l-kelâm fî beyâni ümerâʾi'l-Beledi'l-ḥarâm'ıdır.

Mekke'nin fazileti hakkında müstakil veya Medine ve Kudüs ile birlikte çok sayıda risâle ve kitap yazılmıştır. Bunlar arasında Mufaddal el-Cenedî'nin bir kısmı kaybolmuş olan Feżâʾilü Mekke adlı eseri önemli bir yere sahiptir. Mekke başta olmak üzere üç şehrin faziletini bir arada ele alan eserlerden Muhammed el-Yemenî'nin Türkçe kaleme aldığı Fezâil-i Mekke Medîne ve Kudüs adlı kitabı sayılabilir (İÜ Ktp., TY, nr. 6802).

Mekke hac rehberi niteliğindeki pek çok risâle ve kitaba da konu olmuştur. Eski Türk edebiyatında genellikle "menâsik-i hac" ve "menâzil-i hac" adlarıyla anılan bu eserlerde yer yer manzum bölümlerle Mekke'nin tarihi, coğrafyası ve fazileti hakkında şiir ve kasideler de bulunur. Anadolu sahasında hazırlanmış ilk eserlerden olan Ahmed Fakih'in Kitâbü Evsâfı mesâcidi'ş-şerîfe'sinde Mekke'ye genişçe yer verilmiştir. İslâm dünyasının önemli şehirlerini görmek ve hac görevini ifa etmek isteyen seyyahların yazdığı seyahatnâmelerde de Mekke geniş bir şekilde anlatılır. İspanyol asıllı seyyah Ali Bey'in (Domingo Badiay Lebiich) Travels of Ali Bey adlı seyahatnâmesi (I-II, London 1816, 1907) Batı'da Mekke'ye dair kaleme alınan ilk sistematik rapor özelliği taşır (ayrıca bk. HAC [Literatür]).

BİBLİYOGRAFYA

BA, HH, nr. 3812, 3838/A, 16439, 26492-26492/A, 27423; BA, Cevdet-Dahiliye, nr. 61, 10782; BA, Dahiliye-Muhâberât-ı Umûmiyye İdaresi, nr. 69/3; 3 Numaralı Mühimme Defteri (nşr. Nezihi Aykut v.dğr.), Ankara 1993, s. 133-134, 408-409, 482-483; 5 Numaralı Mühimme Defteri (nşr. Hacı Osman Yıldırım v.dğr.), Ankara 1994, s. 92; 6 Numaralı Mühimme Defteri (nşr. Hacı Osman Yıldırım v.dğr.), Ankara 1995, I, 51, 53-55, 231, 236, 238-239, 243-245; II, 199, 247, 285; 7 Numaralı Mühimme Defteri (nşr. Hacı Osman Yıldırım v.dğr.), Ankara 1998-99, I, 6-7, 173-174, 190-191, 220, 288-289, 337, 351-352, 387-388, 428-429, 431-433, 439, 470-473, 476-477; II, 65, 107, 434-435; III, 253, 374-375, 406, 410; 12 Numaralı Mühimme Defteri (nşr. Hacı Osman Yıldırım v.dğr.), Ankara 1996, I, 343-344, 487; II, 68-69, 80, 119-120, 206, 343-344; 82 Numaralı Mühimme Defteri (nşr. Hacı Osman Yıldırım v.dğr.), Ankara 2000, s. 60-61, 63-64; 85 Numaralı Mühimme Defteri (nşr. Hacı Osman Yıldırım v.dğr.), Ankara 2002, s. 35, 113-114, 163, 192-193, 217, 309; Nehrevâlî, el-Berḳu'l-Yemânî fî fetḥi'l-ʿOs̱mânî (nşr. Hamed el-Câsir), Riyad 1387/1967, s. 24-27; ayrıca bk. İndeks; a.mlf., el-İʿlâm bi-aʿlâmi Beytillâhi'l-ḥarâm, Kahire 1305, s. 173, 177; Ali et-Taberî, el-Ercü'l-miskî fi't-târîḫi'l-Mekkî ve terâcimü'l-mülûk ve'l-ḫulefâʾ (nşr. Eşref Ahmed el-Cemmâl), Mekke 1416/1996, tür.yer.; Ayyâşî, er-Riḥletü'l-ʿAyyâşiyye, Rabat 1397/1977, I-II, tür.yer.; Evliya Çelebi, Seyahatnâme, IX, 679-798; Sincârî, Menâʾiḥu'l-kerem fî aḫbâri Mekke ve'l-Beyt ve vülâti'l-Ḥarem (nşr. Cemîl Abdullah el-Mısrî - Mâcide Faysal Zekeriyyâ), Mekke 1419/1998, I-V; İzzî, Târih, İstanbul 1199, vr. 42b-43a, 208a-b; Çelebizâde Âsım, Târih, İstanbul 1282, s. 306-310; Çeşmîzâde, Târih (nşr. Bekir Kütükoğlu), İstanbul 1993, s. 54-55, 69; Câbî Ömer Efendi, Târih (haz. Mehmet Ali Beyhan), Ankara 2003, I, 232-235, 507, 578, 664, 715; II, 821, 951, 957-958, 971-972, 977, 1034-1035; Şemʻdânîzâde, Müri't-tevârîh (Aktepe), I, 146, 172; II/A, s. 13-14, 107; Şânîzâde, Târih, II, 192-193, 214, 352; Travels of Ali Bey, London 1816, II, 47-127; J. L. Burckhardt, Travels in Arabia, London 1829, s. 93-291; Dahlân,

Ḫulâṣatü'l-kelâm fî beyâni ümerâʾi'l-Beledi'l-ḥarâm, Kahire 1305; Mir'âtü'l-Haremeyn, I, 685, 760; Hicaz Vilâyeti Salnâmesi (1309), s. 183-227; Cevdet, Târih, VII, 191-216; XI, 388-389; X, 101-102, 150-152;

İbrâhim Rifat Paşa, Mirʾâtü'l-Ḥaremeyn, Kahire, ts., I, 177-369; G. Courtellemont, Mekke'ye Seyahatim (trc. Ahmed Nermi), İÜ Ktp., TY, nr. 5135, s. 148; R. F. Burton, Pilgrimage to al-Medina and Meccah, New York 1893, II, 159 vd.; S. J. Shaw, The Financial and Administrative Organization and Development of Ottoman Egypt: 1517-1798, Princeton-New Jersey 1962, tür.yer.; Tâhir el-Kürdî, et-Târîḫu'l-ḳavîm li-Mekke ve Beytillâhi'l-kerîm, Mekke 1965, I-IV; Ahmed Abdülgafûr Attâr, el-Kaʿbe ve'l-kisve, Mekke 1977, s. 170-198; W. Ochsenwald, The Hijaz Railroad, Charlottesville 1980, s. 17-18, 130-131; M. Ömer Râfiî, Mekke fi'l-ḳarni'r-râbiʿ ʿaşer el-hicrî, Mekke 1981; M. Lebîb Betenûnî, er-Riḥletü'l-Ḥicâziyye, Kahire, ts. (Mektebetü's-sekāfeti'd-dîniyye), s. 113-267; M. Abdurrahman eş-Şâmih, Neşʾetü'ṣ-ṣıḥâfe fi'l-memleketi'l-ʿArabiyyeti's-Suʿûdiyye, Riyad 1402/1982, tür.yer.; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Mekke-i Mükerreme Emirleri, Ankara 1984; Ârif Abdülganî, Târîḫu ümerâʾi Mekkete'l-mükerreme, Dımaşk 1413/1992, s. 699-854; Ahmet Akgündüz, Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri, İstanbul 1994, VII, 54; Ahmed Sibâî, Târîḫu Mekke, Mekke 1994; F. E. Peters, Mecca, Princeton 1994; Suraiya Faroqhi, Hacılar ve Sultanlar, Osmanlı Döneminde Hac: 1517-1638 (trc. Gül Çağalı Güven), İstanbul 1995, tür.yer.; Cengiz Orhonlu, Osmanlı İmparatorluğunun Güney Siyaseti: Habeş Eyâleti, Ankara 1996, s. 9-11, 96, 132-133; Zekeriya Kurşun, Necid ve Ahsa'da Osmanlı Hâkimiyeti, Ankara 1998, s. 37-44, 51-52, 61; Hasan Kayalı, Jön Türkler ve Araplar, İstanbul 1998, s. 69, 75-76, 162, 170-173, 221-224; C. S. Hurgronje, Ṣafaḥât min târîḫi Mekkete'l-mükerreme (trc. Ali Avde eş-Şüyûh, nşr. M. Mahmûd es-Seryânî - Miʻrâc Nevvâb Mirzâ), Mekke 1419/1999, I-II; M. Ali Fehim Beyyûmî, Muḫaṣṣaṣâtü'l-Ḥaremeyni'ş-şerîfeyn fî Mıṣr ibbâne'l-ʿaṣri'l-ʿOs̱mânî: 923-1220/1517-1805, Kahire 1421/2001, tür.yer.; Mustafa Güler, Osmanlı Devletinde Haremeyn Vakıfları, İstanbul 2002, tür.yer.; Feridun M. Emecen, "Hicaz'da Osmanlı Hâkimiyetinin Tesisi ve Ebu Nümey", TED, sy. 14 (1994), s. 87-120; Gülden Sarıyıldız, "II. Abdülhamid'in Fakir Hacılar İçin Mekke'de İnşa Ettirdiği Misafirhâne", a.e., sy. 14 (1994), s. 121-145; A. J. Wensinck, "Mekke", İA, VII, 638-643; a.mlf. - [C. E. Bosworth], "Makka", EI^2 (İng.), VI, 147-152; R. B. Winder, "Makka", a.e., VI, 152-180.

Mustafa Sabri Küçükaşçı

II. MEKKE EMİRLİĞİ

Mekke emîri tabiri genel olarak Mekke'nin fethinden başlayarak Mekke valilerini, özel olarak da IV. (X.) yüzyılın ikinci yarısından itibaren Mekke'yi yöneten şerifleri (Benî Hasen, Hasenîler) ifade eder. İbn Haldûn, müşrik Araplar'ın Resûl-i Ekrem'i Mekke veya Hicaz emîri olarak nitelendirdiklerini kaydetmektedir (Muḳaddime, II, 638). İlk Mekke emîri şehrin fethinden sonra Resûlullah'ın tayin ettiği Attâb b. Esîd'dir. Mekke emirliği, Hulefâ-yi Râşidîn devrinde de Medine'den gönderilen valiler tarafından yürütülmüştür. Hilâfet merkezinin önce Kûfe'ye, ardından Dımaşk'a nakledilmesiyle Mekke Emirliği'nin yapısında bazı değişiklikler oldu. Emevîler döneminde bazan Hicaz'a veya Haremeyn'e bağlı olan, bazan da bir vali tarafından yönetilen Mekke'ye tayin edilen emîrler genellikle Benî Ümeyye'den seçilir ve haccı idare etme vazifesi de bunlara verilirdi. Muâviye b. Ebû Süfyân, Haremeyn'e vali yapacağı kimseyi önce Mekke ve Tâif emirliğine getirir, daha sonra buna Medine'yi eklerdi (Taberî, V, 296). Abbâsîler, Emevîler'den aldıkları idarî yapıyı aynen korudular. Bu devirde Mekke, Haremeyn valisi adı verilen tek bir emîr tarafından yönetilmekte ve bu vali daha ziyade Mısır'a hâkim olan sülâlelerden seçilmekteydi (İbn Hallikân, V, 58). Abbâsîler zamanında 226'da (841) hac için Mekke'ye gelen Eşnâs et-Türkî'nin, Halife Mu'tasım-Billâh'la birlikte adına hutbe okunarak Mekke emirliğini üstlenmesi gibi (Taberî, IX, 114-115) hutbelerde halifenin yanında ikinci bir isim zikredilmeye başlandı.

Hz. Ali döneminde hilâfet merkezinin Medine'den Kûfe'ye nakledilmesinin ardından ortaya çıkan iç karışıklıklar ve ihtilâflar sebebiyle bazı devirlerde Mekke müstakil olarak yönetildi ve merkezî idarelerin gönderdiği emîrler Mekke'ye giremedi. Yezîd b. Muâviye zamanında hilâfetini ilân ederek Hicaz'a hâkim olan Abdullah b. Zübeyr, Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî tarafından ortadan kaldırılıncaya kadar (73/692) hükümet merkezi edindiği Mekke'yi yönetti. Emevî Halifesi Abdülmelik b. Mervân, Haccâc'ı

Mekke'yi de içine alan Hicaz, Yemen ve Yemâme valiliğiyle mükâfatlandırdı. Hz. Hasan ve Hüseyin'in soyundan gelen şerif ve seyyidlerin faaliyetleri sebebiyle zaman zaman Mekke Abbâsî hâkimiyetinden çıktıysa da bu durum kısa sürdü. Ardından Mekke'ye hâkim olan Karmatîler'in çekilmesi ve İhşîdîler'in sukutu üzerine Hz. Hasan'ın dokuzuncu kuşaktan torunu Ca'fer b. Muhammed, Mekke'nin idaresini ele geçirerek bir süredir Mekke ile ilgilenen Fâtımîler adına hutbe okuttu (358/969). Fâtımî Halifesi Muiz-Lidînillâh da Ca'fer b. Muhammed'e Mekke ve çevresinin emirliğini ifade eden bir nişan gönderdi (Makrîzî, I, 101). Ca'fer'in Mekke'ye hâkim olmasından itibaren Mekke'nin yerel yöneticilerinin adlarının da hutbelerde anılması âdet haline geldi. Mekke idaresinin şeriflerin kontrolüne girmesi üzerine Medine'nin siyasî üstünlüğü sona erdi. Benî Hüseyin bazan bağımsız olarak Medine'ye hükmetmişse de genellikle Mekke emîrine bağlı veya onun nâibi sıfatıyla görev yapıyordu. Ancak zaman zaman müstakil hareket etme isteği iki şehir arasında hükümranlık mücadelelerine yol açıyordu.

Abbâsîler'in ikinci döneminde Hicaz'a hâkim olmak için sürdürülen mücadele ve rekabetten en iyi şekilde yararlanan şerifler Mekke'deki hâkimiyetlerini pekiştirdiler. Ca'fer b. Muhammed'den sonra oğlu Îsâ b. Ca'fer emîr oldu. Onun ardından Mekke emîri olan (384/994) kardeşi Ebü'l-Fütûh el-Mûsevî, Hicaz'daki Abbâsî-Fâtımî rekabetinden faydalanıp bağımsızlığını ilân ederek adına para bastırıp hutbe okuttu (402/1011; İbnü'l-Esîr, IX, 123). Fâtımî Halifesi Hâkim-Biemrillâh, 403'te (1012) Remle'yi kendisine başşehir seçen ve Râşid-Billâh lakabıyla halifeliğini ilân eden Ebü'l-Fütûh'un Mekke'den ayrılmasını fırsat bilerek amcazadesi Ebü't-Tayyib'i Haremeyn valiliğine tayin etti. Ancak Ebü't-Tayyib'in emirliği uzun sürmedi ve Ebü'l-Fütûh, yönetimi ondan geri aldı. Ebü'l-Fütûh'tan sonra emîr olan, yirmi üç yıl bu görevi sürdüren ve çocuk bırakmadan ölen (453/1061) oğlu Şükür'ün yerine kölesi Abûle geçmek istedi. Fakat Abûle'nin emirliği yazılı bir belgeye veya şerifler arasında bir ittifaka dayanmadığı için kabul görmedi; şeriflerin ikinci tabakasından Hamza b. Vehhâs es-Süleymânî emirliği ele geçirdi. Emirlik, 969-1062 yılları arasında Mekke'yi yöneten ve Ca'fer b. Muhammed'in soyundan geldiği için Benî Ca'fer adı verilen tabakadan Benî Süleyman'a geçti. Mekke'ye 455'te (1063) hâkim olan Suleyhîler'den Ali b. Muhammed şehrin idaresini şeriflerden Ebû Hâşim Muhammed b. Ca'fer'e verdikten

sonra Yemen'e döndü (İbn Haldûn, el-ʿİber, IV, 126). Böylece Mekke Emirliği bunun künyesine nisbetle Hevâşim adı da verilen Benî Hâşim (Benî Füleyte) koluna geçti. Benî Hâşim'in Mekke hâkimiyeti, Yenbuʻ ve çevresini kontrol altında tutan Katâde b. İdrîs'in kendisini destekleyen kabilelerle birlikte şehri ele geçirmesine kadar sürdü (27 Receb 596 / 13 Mayıs 1200). Mekke, Suûdîler'in idaresine girinceye kadar (16 Ekim 1924) Benî Katâde ahfadından gelen emîrler tarafından yönetildi. İçlerinden özellikle Osmanlı döneminden itibaren üç aile öne çıktı. Bunlardan biri Zevî Zeyd (Şürefâ-i Zeydiyye), diğeri

1672'den sonra emirliği onlarla paylaşan Zevî Berekât (Âl-i Berekât), üçüncüsü de Abâdile diye bilinen Zevî Abdullah (Zevî Avn) ailesidir. 1830'lardan itibaren emîrlerin daha güçlü olan Zevî Zeyd ve Zevî Avn ailelerinden seçilmesi âdet halini almıştı. 1851-1856 ve 1880-1882 yılları dışında son dönem emîrlerinin tamamı Zevî Avn ailesine mensuptu.

Tarih boyunca İslâm dünyasında ortaya çıkan devletlerin Mekke ve çevresiyle ilgilenmesi Mekke Emirliği'nin hareket alanını oldukça etkilemiştir. Abbâsîler'in zayıflaması ve Şiî olan Fâtımîler'in Haremeyn üzerinde hâkimiyet kurması, Sünnîliği benimseyen Selçuklular'ın Mekke emîrlerini kendilerine bağlamak ve şehri yeniden Sünnî nüfuzu altına sokmak için mücadeleye girmelerine yol açtı. Mısır'da hüküm süren kıtlık yüzünden Mekke'ye yeteri kadar yiyecek gönderilememesi üzerine (İbn Haldûn, a.g.e., IV, 103) Mekke Emîri Ebû Hâşim Muhammed b. Caʻfer hutbeyi Abbâsî Halifesi Kāim-Biemrillâh ile Selçuklu Sultanı Alparslan adına okuttu (462/1069-70) (İbnü'l-Esîr, X, 61). Ardından Mekke'de hâkimiyet Abbâsîler ile Fâtımîler arasında sık sık el değiştirdi. 465'te (1073) Selçuklu Sultanı Melikşah, Mekke'ye Kâbe örtüsünü göndererek (İbn Tağrîberdî, V, 95), daha sonra da kız kardeşinin emîrle evlenmesini sağlayarak şehirde yeniden Sünnî hâkimiyetini oluşturmaya çalıştı. 468 (1076) yılında Mekke Emîri Ebû Hâşim Muhammed b. Caʻfer'in hutbeyi tekrar Fâtımîler adına okutmaya başlamasıyla Hicaz'daki mücadelenin bu safhası Şiîler lehine sonuçlandı (İbnü'l-Esîr, X, 97-98). Fakat 472'den (1079-80) itibaren Mekke emîri Abbâsî Halifesi Muktedî-Biemrillâh ve Sultan Melikşah'a bağlılığını bildirdi. Fâtımîler 482-483 (1089-1090) yıllarında Suriye'de kazandıkları başarılar sebebiyle Hicaz'da etkili olmaya çalıştılarsa da 479-485 (1086-1092) tarihleri arasında Mekke Abbâsî

halifesi ve Selçuklu sultanına tâbi olmaya devam etti (Kafesoğlu, s. 126-127). Mekke emîri Melikşah’ın ölümü üzerine (485/1092) hutbeleri yeniden Fâtımîler adına okutmaya başladı.

Turan Şah’ın Yemen’i ele geçirmesinden sonra 569’da (1174) Mekke Emîri Îsâ b. Füleyte hutbeyi Nûreddin Mahmûd Zengî adına okutmaya başladı (Fâsî, Şifâ˒ü’l-ġarâm, II, 366-367; İbn Fehd, II, 534). Mekke emîrlerinin tâbi oldukları Eyyûbîler’in Mekke hâkimiyetleri bazı kesintilerle 650 (1252) yılına kadar sürdü.

Sultan I. Baybars’ın, Moğol istilâsıyla ortadan kaldırılan Bağdat Abbâsî hilâfetini Mısır’da yeniden kurmasıyla Mekke Emirliği Memlükler’e bağlandı. 1254-1301 yılları arasında Mekke emîri olan Ebû Nümey Muhammed b. Hasan, Memlük sultanlarına bağlılığını sürdürerek şerif ailesi içerisinde kendisine karşı oluşan muhalefet hareketlerini bastırdı ve Benî Katâde’nin Mekke’deki hükümranlığını sağlamlaştırdı. Ebû Nümeyy’in vefatından sonra sağlığında kısa süreli olarak gerçekleşen çift emirlik uygulaması yaygınlaştı ve Memlük Devleti’nin Mekke’ye müdahaleleri arttı. Mekke Emîri Aclân b. Rümeyse veliaht olan oğlu Ahmed’i müşterek nâib tayin edip (762/1361) aile içindeki kavgaları önlemek istediyse de bunu başaramadı. 1396-1426 yıllarında Mekke emîri olan ve bunun yaklaşık on iki yılında ortağı bulunmayan Hasan b. Aclân hem Memlük sultanlarıyla iyi ilişkiler kurdu, hem de onların buradaki nüfuzunu kırarak hâkimiyetini Hicaz bölgesinin tamamına yaydı. Daha önce belli bir periyoda bağlı olmayan Mekke emîrlerine hil‘at ve mersûm gönderme işi, Hasan b. Aclân döneminden itibaren her yıl Mısır sultanları tarafından tekrarlanan bir âdet haline geldi. Hasan b. Aclân’ın oğullarından Berekât’ın emirliği zamanında (1406-1455) Mekke’de Mısır’dan gönderilen dâimî bir birliğin bulundurulmasıyla şehir yönetiminde Memlük Devleti’nin tesir ve nüfuzu arttı.

Osmanlı padişahları Memlük hâkimiyeti altındaki kutsal topraklarda nüfuz arayışlarına, başta İstanbul’un fethi olmak üzere çeşitli cephelerde kazandıkları zaferleri fetihnâmelerle Mekke emîrlerine bildirerek, ayrıca hediyeler göndererek onları hem başarılarından haberdar etmek hem de gönüllerini kazanmakla başladılar. Mısır’ın fethinden sonra o sırada Mekke emîri olan Şerîf Berekât b. Muhammed, oğlu Ebû Nümeyy’i bir elçilik

heyetiyle Mısır'a yollayıp Mekke'nin anahtarlarını Osmanlı padişahına takdim etti. Böylece Mekke de Osmanlı hâkimiyetine girdi. Ebû Nümey babasının ölümü üzerine (1525) tek başına emîr oldu ve kendisine Kanûnî Sultan Süleyman tarafından emîrin görev alanını gösteren bir berat ve hil'at gönderildi. Ebû Nümeyy'in bilfiil emirliği alışı ile Osmanlı hâkimiyeti boyunca sürecek olan emâret ailesi teşekkül etti. Ebû Nümey, Osmanlı idaresinin Haremeyn'de yerleşme dönemini oluşturan uzun emirliği zamanında 1540'ta hac için Mekke'ye gelen Süleyman Paşa'dan oğlu Ahmed'i İstanbul'a götürmesini istedi. İstanbul'da büyük ilgi gören Şerîf Ahmed, bizzat padişah tarafından kabul edilerek kendisine babasıyla birlikte müşterek emirlik beratı verildi. Osmanlı resmî anlayışına göre muhatap kabul edildiği için bundan sonra Mekke emîri olarak Şerîf Ahmed tanındıysa da Ebû Nümeyy'in yetki ve otoritesi sürdü. Osmanlı hâkimiyeti süresince istisna kabilinden üçlü emirlik örneği varsa da (Uzunçarşılı, s. 78) ikili emirlik devam eden bir uygulama olmuştur.

XVIII. yüzyılın ikinci yarısında Mısır'a hâkim olan Bulutkapan Ali Bey, Hicaz'ı zaptetmeye gönderdiği Ebü'z-Zeheb Muhammed Bey vasıtasıyla Mekke'yi ele geçirip sahte bir fermanla Mekke emîri tayin ettiği Abdullah b. Hüseyin'den sultan unvanını aldı (18 Rebîülevvel 1184 / 12 Temmuz 1770). Mekke'de iyi intiba bırakmayan Mısırlı askerlerin ayrılmasından sonra Şerîf Ahmed bedevî birlikleriyle emirliği tekrar ele geçirdi. Mekke emîrlerinin zaman zaman hâkim oldukları Necid'de dinî bir hareket olarak ortaya çıkan ve Suûd ailesinin benimsemesiyle siyasî hüviyet kazanan Vehhâbîlik sürekli güçlenerek bir tehdit unsuru haline geldi. Tâif'i alan Abdülazîz'in oğlu veliaht Suûd 30 Nisan 1803'te Mekke'yi işgal etti ve Cidde'ye kaçan Şerîf Gālib b. Müsâid'in kardeşi Abdülmuîn'i Mekke emirliğinde bıraktı. Şerîf Gālib, Cidde Valisi Şerif Paşa'nın da yardımıyla yirmi beş günlük kuşatmanın ardından Mekke'yi geri alıp yeniden emîr oldu (Ağustos 1803). Ancak Mekke'yi sürekli tehdit altında tutan Vehhâbîler'in baskısı sonucunda Şerîf Gālib emirlikte kalmak şartıyla şehri onlara teslim etti (Ocak 1806) ve hutbelerde Osmanlı sultanının adının okunması bid'at olduğu gerekçesiyle yasaklandı. Hicaz'daki Vehhâbî hâkimiyeti, Mısır Valisi Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın gönderdiği ordunun Mekke'yi ele geçirmesiyle sona erdi. Şerîf Gālib azledilerek yerine Şerîf Yahyâ b. Sürûr getirildi (1814). 1850'lere kadar emîr ve muhafızların onun isteğine uygun biçimde tayin edilmesinin bir sonucu olarak Mekke'de

İstanbul’un etkinliği azalırken Mısır’ın tesiri arttı. Baş kaldıran Mehmed Ali Paşa’nın koruduğu Mekke Emîri Şerîf Muhammed b. Avn uzaklaştırılıp yerine Abdülmuttalib b. Gālib tayin edildi (Haziran 1832; BA, Cevdet-Dahiliye, nr. 7943). Şerîf Abdülmuttalib, ancak Mehmed Ali Paşa’nın ölümünden iki yıl sonra (1851) Mekke’ye giderek emirlik görevine başlayabildi.

XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Mekke emîrleri Osmanlılar’la bağlarını koparmaya yöneldiler. Merkezî hükümetin etkinliğini arttıran faaliyetlerine, meselâ Hicaz demiryolunun Mekke’ye kadar uzatılması gibi tedbirlere karşı Mekke emîrleri bedevîlerle iş birliğine giriştiler ve fırsat buldukça siyasî güçlerini Osmanlı Devleti’nin aleyhinde kullandılar. II. Meşrutiyet’in ilânından sonra şeriflerin öncülüğünde Osmanlı idaresi karşıtı faaliyetler arttı. Osmanlı Devleti de Mekke emîrlerinin mahallî güçlerini zayıflatmış ve onların bölge üzerindeki otoritelerinin ciddi biçimde sarsılmasına sebep olmuştu. Bir yandan İstanbul’dan daha fazla destek almaya çalışan, öbür yandan yerel inisiyatifini merkezî hükümetten bağımsız olarak kullanmaya gayret eden Şerîf Hüseyin, 1908 seçimlerinin sonuçlarına müdahalede bulunarak 1909’da yenilediği seçimlere göre oğlu Abdullah ile Hasan b. Abdülkādir eş-Şeybî’yi Mekke mebusu olarak İstanbul’a gönderdi (Ahmed Sibâî, s. 560, 566). I. Dünya Savaşı’nda da İngilizler’in desteğiyle bir Arap devleti kurmak için ayaklanarak (27 Haziran 1916) Mekke’ye hâkim oldu. Bunun üzerine Osmanlı idaresi, temmuz başında Mekke emirliğine Zevî Zeyd ailesine mensup Abdülmuttalib b. Gālib’in torunu Şerîf Ali Haydar’ı tayin etti. Ali Haydar Mekke’ye giremediğinden görevini önce Medine’de, ardından Şam’da sürdürmeye çalıştı. 8 Mayıs 1919’da çıkarılan Meclisi Vükelâ kararı ve irâde-i seniyye ile emirlik unvanı kaldırılıp Osmanlı tarihinin Mekke Emirliği safhası kapandı. Abdülazîz b. Suûd’un (Abdülazîz b. Abdurrahman b. Faysal) Mekke’yi ele geçirerek Hicaz Hâşimî Krallığı’na son vermesiyle (16 Ekim 1924) şeriflerin Mekke hâkimiyetleri de sona erdi.

Haremeyn’in kara ve deniz yoluyla dünyaya açıldığı bir kapısı durumunda olan Mısır, Mekke ve Medine’nin yönetiminde önemli bir yere sahipti. Bu bakımdan Mısır’da kurulan devletler Hicaz’da nüfuzlarını sürdürmeye çalıştılar. Merkezî yönetimlerle Mekke emîrleri arasındaki mücadeleler hac törenlerinin aksaması veya yapılmaması şeklinde sonuçlanıyordu. Emîrlerin

özellikle hac merasimlerinin düzenlenmesi konusunda büyük rolleri vardı. Dîvân-ı Hümâyun'da hazırlanarak Mekke emîrlerine gönderilen mektuplarda onlardan hacla ilgili her türlü tedbiri almaları istenir (BA, MD, nr. 3, s. 408-409), emîrler de haccın selâmetle bittiğini her yıl İstanbul'a bildirirlerdi (Şem'dânîzâde, II/A, s. 90).

Eyyûbîler ve Memlükler döneminde Mekke emîrlerinin Mısır Abbâsî halifelerine tâbiliği şeklî iken Osmanlı devrinde etkinlikleri azalarak bütün idarî ve malî işler Mısır beylerbeyine havale edilmiş, buradaki işleyişi yakından takip etmek için kadı, nâzır-ı emvâl ve şeyhülharem gibi memurlar görevlendirilmiştir. Mekke'de Osmanlı hâkimiyetinin ardından merkezî denetimle mahallî iktidar arasındaki dengeler değişti. Osmanlılar "eyâlet-i mümtâze" adını verdikleri Mekke'deki emîrleri miras aldıkları teamüle uygun olarak görevlerinde bıraktılar ve Mekke içindeki yetkilerini sürdürmelerine izin verdiler. Emîrlerin kendi başlarına hareket etmeleri, Mekke dışında nüfuzlarını yayma girişimleri, başta hac emîrleri olmak üzere buradaki görevlilerle çatışmaları, kendi aralarındaki iktidar mücadeleleri ve Cidde gümrük gelirlerine el koyma teşebbüsleri gibi merkezin doğrudan müdahalesini gerektiren faaliyetlerine rağmen onların statüsünü bozmaya yönelik bir düzenlemeye girişilmedi (Emecen, sy. 14 [1994], s. 90). Osmanlı Devleti'nin müdahalede bulunmaması, kutsal yerlere ve Ehl-i beyt'e mensup olan emîr ailesine duyulan saygıdan kaynaklanıyordu.

Mekke emîrleri Haremeyn ile ilgili bütün işleri doğrudan İstanbul'a yazarlardı (Uzunçarşılı, s. 27). Ancak genellikle Mısır beylerbeyine arzedildikten sonra onun inceleme ve tasvibiyle konu İstanbul'a bildirilirdi. Osmanlı idaresi Haremeyn işlerini daha iyi izleyebilmek, şerifleri kontrol altında tutabilmek ve merkezî otoriteyi burada hissettirmek için Mısır'a bağlı olarak Cidde sancağını kurdu. Daha sonra Cidde eyaleti ve Habeş beylerbeyiliğiyle Harem-i şerif'in işlerini doğrudan üstlenen Mekke şeyhülharemliği tesis edildi. Merkezden gönderilen idarecilerle Mekke emîrleri arasında yetki paylaşımından doğan ihtilâf ve çekişmeler, şeriflerin bağımsız davranma isteklerinin arttığı XIX. yüzyıla kadar ciddi sıkıntılara yol açmadı.

Emîrlerin eşraftan bir danışma kurulu ve kendilerine ait askerî birlikleri

vardı. Osmanlı döneminde doğrudan Mekke emîrlerinin görev alanını ve sorumluluklarını belirleyen bir yazılı metin yoktur. Ancak İstanbul'dan gönderilen menşur ve mektuplardan, onların bedevîleri idare ederek özellikle çapulculuk ve yol kesicilik faaliyetlerini önlemek, hac törenlerinin aksamaması için çabalamak, surrelerin adaletli bir şekilde dağıtımını sağlamak, surre harici gönderilen yardımları yerine ulaştırmak, Cidde'de ve diğer limanlarda ticaretin aksamasına meydan vermemek, Mekke ve Kâbe'ye dair işlere nezaret etmek gibi görevleri üstlendikleri anlaşılır (Feridun Bey, II, 101-102).

Mekke emîrlerinin en önemli gelirleri hac için Mekke'ye gelenlerden alınan meks parasıydı. Bazan bu gelir hükümdarlar tarafından üstlenildiğinde Mekke emîrinin hazinesine toplu bir meblağ girerdi. V. (XI.) yüzyılda Mekke Emîrliği'nin aylık gideri 3000 dinardı ve Mekke emîrleri şehirlerine yapılan yatırımlardan da pay alırlardı (Nâsır-ı Hüsrev, s. 112, 136). Yavuz Sultan Selim, Şerîf Berekât'ı Mekke emirliğine tayin ettikten sonra Mısır gelirlerinden kendi şahsî kullanımına (ceyb-i hümâyun) ayrılan paranın 25.000 kuruşunu Mekke emîrlerine maaş olarak bağladı. Kanûnî Sultan Süleyman, 1541'de Portekizliler'i püskürten Mekke Emîri Ebû Nümeyy'e Cidde gümrük gelirlerinin yarısını bağışladı ve Koca Sinan Paşa'nın Yemen'i fethinden sonra bu uygulama sürekli hale geldi. Mekke emîrlerinin surreden de payları vardı. Ayrıca devlet kademesindeki üst düzey görevliler, hânedan mensupları, diğer sultan ve hükümdarlar Abbâsîler'den itibaren Mekke emîrlerine çeşitli ihsanlarda bulunurlardı; Osmanlı döneminde de bu uygulama sürmüştür.

Osmanlı devrinde emîrin tayin beratı merkezdeki bürokratlar tarafından hazırlanır, yeşil atlas keseye konulur, üzerine altın kozak takılır, yaşmak adlı örtü ile örtülerek kürk ve kılıçla birlikte gönderilirdi. Tayin beratı ve hil'at yeni görevlendirilen şerif tarafından karşılanır, hil'at Mekke yakınında saygı ile giydirilerek tören tamamlanırdı. Mekke eşrafının ittifakıyla yeni bir emîr seçilse de tayin daima İstanbul'dan yapılırdı. Emîrin tayini dellâllar vasıtasıyla ilân edilir, on dokuz pâre top atılır, menşur ulemâ ve devletin ileri gelenleri önünde okunur ve biat alınırdı. Genellikle Mekke emîrleri görevlerini hayatları boyunca sürdürmüşlerse de Memlük ve Osmanlı döneminde azledildikleri, bazılarının bir müddet sonra yeniden tayin edildiği de olurdu. Mekke emîrleri Memlükler'de ümerânın üzerinde

yer alırken Osmanlılar'da vezirlerden bir üst derecede idi ve adları hutbelerde sultanınkinin ardından ikinci sırada zikredilirdi. Emîrlerin kapılarında her gün Osmanlı öncesinde akşam (İbn Battûta, I, 168), Osmanlı devrinde ikindi vakitlerinde nevbet vurulurdu. XIX. yüzyılın sonlarına doğru Mekke Emirliği'ne bağlı bir kavasbaşı ile maiyetinde kavaslar bulunurdu.

BİBLİYOGRAFYA

BA, Cevdet-Dahiliye, nr. 7943; BA, MD, nr. 3, s. 408-409; 3 Numaralı Mühimme Defteri (nşr. Nezihi Aykut v.dğr.), Ankara 1993, s. 408-409, 620, 649; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), III, 73; V, 289, 296; IX, 114-115; Nâsır-ı Hüsrev, Sefernâme (trc. Yahyâ el-Haşşâb), Beyrut 1983, s. 112-114, 134-136; İbn Cübeyr, er-Riḥle, Beyrut, ts. (Dârü'ş-şarki'l-Arabî), s. 46-49, 63-64, 106-109; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, IX, 123; X, 19, 61, 97-98, 225, 617; XI, 103, 106, 148-149, 279, 307; XII, 104; İbn Hallikân, Vefeyât, V, 58; İbn Battûta, er-Riḥle (nşr. Ali el-Muntasır el-Kettânî), Beyrut 1405/1985, I, 162, 168, 180-186, 240, 265-269; İbn Kesîr, el-Bidâye, XI, 330; XII, 105-106, 320, 368; İbn Haldûn, Muḳaddime, II, 638; a.mlf., el-ʿİber, IV, 103, 126; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ, IV, 265-281; VI, 135; Fâsî, el-ʿİḳdü'ṡ-ṡemîn, II, 306; III, 347-395; IV, 263; V, 189-198; a.mlf., Şifâʾü'l-ġarâm (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Beyrut 1405/1985, II, 366-367; ayrıca bk. İndeks; Makrîzî, İttiʿâẓü'l-ḥunefâ (nşr. Cemâleddin eş-Şeyyâl), Kahire 1416/1996, I, 101, 225, 230, 252, 282; İbn Tağrîberdî, en-Nücûmü'z-zâhire, V, 34, 89, 95, 140; XI, 139, 144; XII, 144-145; XIV, 300; XV, 189, 349, 536, 542; XVI, 179; Necmeddin İbn Fehd, İtḥâfü'l-verâ bi-aḫbâri Ümmi'l-ḳurâ (nşr. Fehîm M. Şeltût), Kahire 1404/1983, II, 534-540, 553-554, 566-567; III, 3-4, 303-304, 388-402, 493-500, 592-596; ayrıca bk. İndeks; Nehrevâlî, el-Berḳu'l-Yemânî fî fetḥi'l-ʿOṡmânî (nşr. Hamed el-Câsir), Riyad 1387/1967, s. 24-27; Feridun Bey, Münşeât, I, 455, 500-501, 613-614; II, 6, 101-102; Ayyâşî, er-Riḥletü'l-ʿAyyâşiyye, Rabat 1397/1977, I, 310; Sincârî, Menâʾiḥu'l-kerem fî aḫbâri Mekke ve'l-Beyt ve vülâti'l-Ḥarem (nşr. Cemîl Abdullah el-Mısrî - Mâcide Faysal Zekeriyyâ), Mekke 1419/1998, I-V,

tür.yer.; İzzî, Târih, İstanbul 1199, vr. 208a; Çelebizâde Âsım, Târih, İstanbul 1282, s. 306-310; Şem‘dânîzâde, Müri’t-tevârîh (Aktepe), I, 161-162, 179; II/A, s. 23, 90; II/B, s. 103-105; Dahlân, Ḫulâṣatü’l-kelâm fî beyâni ümerâʾi’l-Beledi’l-ḥarâm, Kahire 1305; Cevdet, Târih, VII, 197, 212-214; VIII, 29; G. de Gaury, Rulers of Mecca, London 1951; İbrahim Kafesoğlu, Sultan Melikşah Devrinde Büyük Selçuklu İmparatorluğu, İstanbul 1953, s. 126-127; Ahmed er-Reşîdî, Ḥüsnü’ṣ-ṣafâ ve’l-ibtihâc bi-ẕikri men vülliye imârete’l-ḥâc (nşr. Leylâ Abdüllatîf Ahmed), Kahire 1980, tür.yer.; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, Mekke-i Mükerreme Emirleri, Ankara 1984; Subhî Abdülmün‘im Muhammed, el-ʿAlâḳāt beyne Mıṣr ve’l-Ḥicâz zemene’l-Fâṭımiyyîn ve’l-Eyyûbiyyîn, Kahire, ts. (el-Arabî), s. 31-38, 68-76, 81-110, 114-140, 149-173, 177-195; Süleyman Beyoğlu, Fahreddin Paşa ve Medîne Müdafaası (doktora tezi, 1990), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 1-23; Ârif Abdülganî, Târîḫu ümerâʾi Mekkete’l-mükerreme, Dımaşk 1413/1992; Ahmed Sibâî, Târîḫu Mekke, Mekke 1994, s. 560, 566, ayrıca bk. tür.yer.; F. E. Peters, Mecca, Princeton 1994, tür.yer.; Hasan Kayalı, Jön Türkler ve Araplar, İstanbul 1998, s. 164-172; C. S. Hurgronje, Ṣafaḥât min târîḫi Mekkete’l-mükerreme (trc. Ali Avde eş-Şüyûh, nşr. M. Mahmûd es-Seryânî - Mi‘râc Nevvâb Mirzâ), Mekke 1419/1999, I, 215-307; Feridun M. Emecen, “Hicaz’da Osmanlı Hâkimiyetinin Tesisi ve Ebu Nümey”, TED, sy. 14 (1994), s. 87-120.

Mustafa Sabri Küçükaşcı

MEKKÎ

(المكّي)

Hz. Peygamber’in Medine’ye hicretinden önceki dönemde veya Mekke’de nâzil olan sûre ve âyetler için kullanılan terim

(bk. ÂYET; SÛRE).

MEKKÎ, Amr b. Osman

(bk. AMR b. OSMAN el-MEKKÎ).

MEKKÎ, Ebû Tâlib

(bk. EBÛ TÂLİB el-MEKKÎ).

MEKKÎ b. EBÛ TÂLİB

(مكّي بن أبي طالب)

Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî (ö. 437/1045)

Tefsir ve kıraat âlimi.

23 Şâban 355’te (14 Ağustos 966) Kayrevan’da dünyaya geldi. Doğum tarihi bazı kaynaklarda 354 (965) olarak zikredilir. İlk eğitimini İbn Ebû Zeyd ve Ebü’l-Hasan el-Kābisî gibi hocalardan aldı. On üç yaşında iken Kahire’ye giderek burada hesap ve dil derslerine devam etti. Kur’ân-ı Kerîm’i ezberledi. Altı yıl süren bu tahsil döneminin ardından Kayrevan’a döndü. 377’de (987) ikinci defa Mısır’a gitti ve aynı yıl hac görevini de ifa etti. 378 (988) yılının başlarında Mısır’da Ebü’t-Tayyib İbn Galbûn’dan yeniden kıraat okumaya başladı, ancak tamamlamadan Kayrevan’a döndü ve 382’de (992) tekrar Mısır’a giderek kıraat tahsilini tamamladı. Mısır’da bulunduğu yıllarda ayrıca Ebû Adî İbnü’l-İmâm Abdülazîz b. Ali’den Verş’in rivayetine göre Hamza b. Habîb ez-Zeyyât’ın kıraatini okudu; tefsir ve nahiv âlimi Ebû Bekir Muhammed b. Ali el-Üdfüvî’nin derslerine devam etti. 383’te (993) memleketine dönerek kıraat okutmaya başladı. 387’de (997) Mekke’ye gitti ve 390 (1000) yılının sonuna kadar burada kalarak Ebü’l-Hasan el-Abkasî, Ebü’t-Tâhir Muhammed b. Muhammed b. Cibrîl el-Uceyfî, Ebü’l-Kāsım Ubeydullah es-Sekatî ve Ebû Bekir Ahmed b. İbrâhim el-Mervezî gibi âlimlerin derslerinden istifade etti. 391’de (1001) Kudüs’e geçen (İbnü’l-Cezerî, Ġāyetü’n-nihâye, II, 310) ve burada bir müddet kaldıktan sonra Mısır’a giden Mekkî b. Ebû Tâlib 392 (1002) yılında Kayrevan’a döndü; Receb 393’te (Mayıs 1003) hayatının bundan sonraki bölümünü geçireceği Endülüs’e geçti. Önce Kurtuba’da (Cordoba) Mescidü’n-Nühayle’de kıraat dersleri vermeye başladı; hâcib Abdülmelik b. Mansûr el-Muzaffer onu Zâhire Camii’ne nakletti ve Âmirîler Devleti yıkılıncaya kadar (415/1024) buradaki derslerini sürdürdü. Ardından Emîr Mehdî-Billâh el-Ümevî tarafından Kurtuba Camii’nde kıraat dersleri vermekle görevlendirildi. Ebü’l-Hazm Muhammed b. Cevher kendisine

imamlık ve hatiplik vazifesi verilinceye kadar (429/1038) bu derslerine devam etti; hitabet görevini hayatının sonuna kadar sürdürdü. Abdullah b. Sehl, İbnü'l-Beyyâz diye tanınan Yahyâ b. İbrâhim, Muhammed b. Ahmed b. Mutarrif el-Kinânî, İbn Şüreyh, Mûsâ b. Süleyman el-Lahmî, İbnü't-Tallâ' ve Hâzim b. Muhammed ondan kıraat alanında istifade eden pek çok talebeden bazılarıdır. Güzel ahlâkı ve mütevazi kişiliğiyle tanınan Mekkî b. Ebû Tâlib 2 Muharrem 437'de (20 Temmuz 1045) vefat etti ve oğlu Ebû Tâlib Muhammed'in kıldırdığı cenaze namazının ardından Kurtuba'da Rabaz Kabristanı'na defnedildi. Akîdede Selef yolunu seçmiş, fıkıhta Mâlikî mezhebini benimsemiş, vakur kişiliğiyle halkın yanında devlet adamlarının ve idarecilerin de saygısını kazanmıştır.

Eserleri. 1. el-Hidâye ilâ bulûġi'n-nihâye fî ʿilmi meʿâni'l-Ḳurʾân ve tefsîrihî ve aḥkâmihî ve cümelin min fünûni ʿulûmih. Bir rivayet tefsiri olan, müellifin Arapça'ya ve kıraat ilmine vukufu sebebiyle ayrı bir değer kazandığı belirtilen eserin yazma nüshaları üzerinde Ahmed Hasan Ferhât tahkik çalışması yaptığını ve bu çalışmanın yakında neşredileceğini belirtmektedir (Mekkî b. Ebî Tâlib ve tefsîrü'l-Ḳurʾân, s. 7). Hocası Üdfüvî'nin el-İstiġnâ fî ʿulûmi'l-Ḳurʾân adlı eserinden geniş çapta yararlanan müellif Mu'tezile'nin görüşlerini cerhetmeye çalışmış, muhtelif kaynaklardan yaptığı nakiller yanında herhangi bir tenkide tâbi tutmadan İsrâiliyat'a da yer vermiştir (a.g.e., s. 274, 336). 2. Tefsîrü'l-müşkil min ġarîbi'l-Ḳurʾân. 389'da (999) Mekke'de kaleme alınan eser bu adla Ali Hüseyin el-Bevvâb (Riyad 1985), Kitâbü Tefsîri'l-müşkil min ġarîbi'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm

adıyla Muhyiddin Ramazan (Amman 1985), Tefsîrü'l-müşkil min ġarîbi'l-Ḳurʾâni'l-ʿaẓîm ʿale'l-îcâz ve'l-iḫtiṣâr adıyla Hüdâ et-Tavîl el-Mar'aşlî (Beyrut 1408/1988) tarafından yayımlanmıştır. 3. Müşkilü iʿrâbi'l-Ḳurʾân. 391 (1001) yılında Kudüs'te yazılan, pek çok dilci ve nahivcinin görüşlerine yer verilen eser İbn Atıyye el-Endelüsî, İbnü'ş-Şecerî, Kemâleddin el-Enbârî, Ukberî, İzzeddin İbn Abdüsselâm, İbn Usfûr el-İşbîlî, Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, Ebû Hayyân el-Endelüsî gibi âlimlerin dil ve tefsire dair eserlerinin belli başlı kaynaklarından biridir (Hâtim Sâlih ed-Dâmin, L/2 [1975], s. 440). Yâsîn Muhammed es-Sevvâs (Dımaşk 1394/1974) ve Hâtim Sâlih ed-Dâmin'in (Bağdat 1973, 1975; Beyrut 1985, 1407/1987 [3. bs.]) tahkikiyle neşredilen kitap üzerinde Yahyâ

Beşîr Mısrî Müşkilü iʿrâbi'l-Ḳurʾâni'l-Kerîm li-Mekkî b. Ebî Ṭâlib: Dirâse naḥviyye adıyla yüksek lisans çalışması yapmıştır (1402, Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye). 4. el-Îżâḥ li-nâsiḫi'l-Ḳurʾân ve mensûḫih. Mukaddimesinde ve hâtime kısmında belirtildiğine göre 391-419 (1001-1028) yılları arasında yazılan eserde nâsih ve mensuh konusunda daha önce yazılanlar geniş ölçüde bir araya getirilmiş, değişik görüşler nakledildikten sonra bunların içinden tercihler yapılmıştır. Eser Ahmed Hasan Ferhât'ın tahkikiyle yayımlanmış (Riyad 1396/1976; Cidde 1406/1986) ve Musa K. Yılmaz tarafından Kur'ân'da Nâsih ve Mensûh Var mıdır? adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir (İstanbul 1998). 5. Şerḥu kellâ ve belâ ve neʿam ve'l-vaḳf ʿalâ küllî vâḥidetin minhünne fî kitâbillâhi ʿazze ve celle. Önce Hüseyin Nassâr'ın tahkikiyle Mecelletü Külliyyeti'ş-şerîʿa içinde yayımlanan eser (sy. 3 [Bağdad 1967]) daha sonra Ahmed Hasan Ferhât'ın tahkikiyle neşredilmiştir (Dımaşk 1398/1978, 1404/1983). 6. et-Tebṣıra fi'l-ḳırâʾâti's-sebʿ. Yedi kıraat hakkında imamların râvilerini iki ile sınırlayarak yazılan ilk eserlerden biri olan ve 392 (1002) yılında kaleme alınan kitap İbnü'l-Cezerî'nin en-Neşr'inin kaynakları arasında yer almıştır (I, 70-71). Müellif, bu çalışmasında daha çok hocası Ebü't-Tayyib İbn Galbûn'dan öğrendiği kıraat sistemini esas kabul etmiştir. et-Tebṣıra ilk defa tahkiksiz olarak (Bombay 1972), ardından Muhammed Gavs Nedvî'nin tahkikiyle (Bombay 1399/1979, 1402/1982, 1404/1984) yayımlanmış, ayrıca Muhyiddin Ramazan tarafından neşredilmiştir (Küveyt 1405/1985). et-Tebṣıra'yı Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed el-Kaysî ihtisar etmiştir (Zehebî, Maʿrifetü'l-ḳurrâʾ, III, 1278). 7. el-Keşf ʿan vücûhi'l-ḳırâʾâti's-sebʿ ve ilelihâ ve ḥucecihâ. Bir önceki eserin şerhi olan, özellikle kıraat farklılıklarının illetlerinin açıklandığı kitap 424 (1033) yılında yazılmış olup müellif mukaddimesinde bir önceki eserinin rivayete dayandığını, bu çalışmasının ise bir dirayet eseri olduğunu belirtmiştir (el-Keşf, I, 4, 6). Kitap Muhyiddin Ramazan'ın tahkikiyle iki cilt halinde yayımlanmıştır (Dımaşk 1394/1974; Beyrut 1401/1981, 1404/1984, 1407/1987). 8. el-İbâne ʿan meʿâni'l-ḳırâʾât. Yedi harf meselesi, meşhur yedi kıraatle yedi harf arasındaki ilişki, kıraat ihtilâflarının sebepleri, şâz kıraatlerle okumanın hükmü, Kur'ân-ı Kerîm'in cem'i, yedi kıraat imamının diğer imamlara göre meşhur olmasının sebebi gibi konuları soru-cevap şeklinde ele alan müellif bu risâlesini el-Keşf'ten önce kaleme almış ve el-Keşf'in sonuna eklenmesini tavsiye etmiştir (a.g.e., I, 5). Abdülfettâh İsmâil Şelebî'nin tahkikiyle yayımlanan eseri (Kahire 1379/1960,

1384/1964; Mekke 1405/1985) Muhyiddin Ramazan da neşretmiştir (Dımaşk 1399/1979). 9. İḫtiṣârü'l-Ḥucce li'l-Fârisî. Ahmed Hasan Ferhât, Ebû Ali el-Fârisî'nin el-Ḥucce li'l-ḳurrâʾi's-sebʿa adlı eserinin muhtasarı olan bu eseri Mekkî b. Ebû Tâlib'in günümüze ulaşıp ulaşmadığı bilinmeyen eserleri arasında zikrederken (Mekkî b. Ebî Ṭâlib ve tefsîrü'l-Ḳur'ân, s. 122) Hüdâ et-Tavîl'in, kitabı Ahmed Hasan Ferhât'ın neşrettiğini (Dımaşk 1402/1982) söylemesi (Tefsîrü'l-müşkil, neşredenin girişi, s. 45) eserin daha sonra bulunup yayımlandığını göstermektedir. 10. İḫtiṣârü'l-ḳavl fi'l-vaḳf ʿalâ kellâ ve belâ ve neʿam. Mecelletü ʿÂlemi'l-kütüb içinde neşredilen eserin (I/2 [Kahire 1980], s. 178-183) Ahmed Hasan Ferhât'ın tahkikiyle müstakil baskıları yapılmıştır (Dımaşk 1978, 1402/1982, 1404/1983). 11. Temkînü'l-med fî âtâ ve âmene ve âdeme ve şibhihî (nşr. Ahmed Hasan Ferhât, Küveyt 1404/1984). 12. er-Riʿâye li-tecvîdi'l-ḳırâʾe ve taḥḳīḳi lafẓi't-tilâve. Tecvid konusunda günümüze ulaşan ilk çalışma olduğu kabul edilen eser Ahmed Hasan Ferhât'ın tahkikiyle yayımlanmış (Dımaşk 1393/1973; Amman 1404/1984), Muhyiddin Ramazan bu tahkikle ilgili bir eleştiri kaleme almıştır. Abdullah Rebîʿ Mahmûd, "Asvâtü'l-Arabiyye ve'l-Kur'ânü'l-Kerîm" başlığını taşıyan makalesindeki değerlendirmelerinde Mekkî'nin bu çalışmasını esas almıştır (bk. bibl.). 13. el-Yâʾâtü'l-müşeddedât (nşr. Ahmed Hasan Ferhât, Dımaşk 1402/1982).

Ahmed Hasan Ferhât, Yûsuf Abdurrahman el-Marʿaşlî'nin Mekkî b. Ebû Tâlib'e nisbet ederek neşrettiği (Beyrut 1404/1984) el-ʿUmde fî ġarîbi'l-Ḳurʾân adlı eserin Mekkî'ye aidiyetini reddetmiş, bu kitabın Ebû Tâlib el-Mekkî'ye ait olduğunu ileri sürmüştür (Mecelletü'ş-Şerîʿa ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, I/1 [1984], s. 55-69; Mekkî b. Ebû Tâlib'in kaynaklarda zikredilen ve bazıları günümüze ulaşan diğer eserleri için bk. Tefsîrü'l-müşkil, neşredenin girişi, s. 34-45; Ahmed Hasan Ferhât, Mekkî b. Ebî Ṭâlib ve tefsîrü'l-Ḳurʾân, s. 109-144; Hasan Hüsnî Abdülvehhâb, I, 130-146). Durmuş Ali Kayapınar, Mekkî İbnü Ebî Tâlib el-Kaysî Asrı-Hayatı ve Eserleri adıyla bir doktora tezi hazırlamış (1986, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), Abdülazîz b. Nâsır es-Sebr İʿrâbü'l-Ḳurʾân beyne'n-Neḥḥâs ve Mekkî ve'bni'l-Enbârî ismiyle yüksek lisans çalışması yapmıştır (1402, Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye).

BİBLİYOGRAFYA

Mekkî b. Ebû Tâlib, el-Keşf ʿan vücûhi'l-ḳırâʾâti's-sebʿ (nşr. Muhyiddin Ramazan), Beyrut 1404/1984, I, 4-6; a.mlf., Tefsîrü'l-müşkil min ġarîbi'l-Ḳurʾân (nşr. Hüdâ et-Tavîl el-Mar'aşlî), Beyrut 1408/1988, neşredenin girişi, s. 33-50; Humeydî, Cez̠vetü'l-muḳtebis (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Kahire 1410/1989, II, 561; İbn Hayr, Fehrese, s. 41, 44, 51, 67, 76, 429; İbn Beşküvâl, eṣ-Ṣıla, s. 631-633; Yâkūt, Muʿcemü'l-üdebâʾ, XIX, 167-171; İbnü'l-Kıftî, İnbâhü'r-ruvât, III, 313-319; İbn Hallikân, Vefeyât, IV, 361-364; Zehebî, Maʿrifetü'l-ḳurrâʾ (Altıkulaç), II, 751-752; III, 1278; a.mlf., Târîhu'l-İslâm: sene 421-440, s. 452-455; İbn Ferhûn, ed-Dîbâcü'l-müẕheb, II, 342-343; İbnü'l-Cezerî, Ġāyetü'n-Nihâye, II, 309-310; a.mlf., en-Neşr, I, 70-71; Süyûtî, Buġyetü'l-vuʿât, II, 298; Dâvûdî, Ṭabaḳātü'l-müfessirîn, II, 331-332; Brockelmann, GAL, I, 515-516; Suppl., I, 718-719; Ahmed Hasan Ferhât, Mekkî b. Ebî Ṭâlib ve tefsîrü'l-Ḳurʾân, Amman 1404/1983; a.mlf., "Kitâb: el-ʿUmde fî ġarîbi'l-Ḳurʾân lâ teṣıḥḥu nisbetühû ilâ Mekkî b. Ebî Ṭâlib el-Ḳaysî", Mecelletü'ş-şerîʿa ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye, I/1, Küveyt 1984, s. 55-69; Hasan Hüsnî Abdülvehhâb, Kitâbü'l-ʿÖmr fi'l-muṣannefât ve'l-müʾellifîne't-Tûnisiyyîn (nşr. Muhammed el-Arûsî el-Matvî - Beşîr el-Bekkûş), Beyrut 1990, I, 128-146; Muhyiddin Ramazan, "Naḳdü'l-kütüb er-Riʿâye li-tecvîdi'l-ḳırâʾe ve taḥḳīḳi lafẓi't-tilâve li-Ebî Muḥammed Mekkî b. Ebî Ṭâlib", MMMA (Kahire), XXIII/1 (1977), s. 117-124; Hâtim Sâlih ed-Dâmin, "Kitâbân fî iʿrâbi'l-Ḳurʾân", MMLADm., L/2 (1975), s. 440-445; Abdullah Rebî' Mahmûd, "Eṣvâtü'l-ʿArabiyye ve'l-Ḳurʾânü'l-Kerîm", Mecelletü Külliyyeti'l-luġati'l-ʿArabiyye, sy. 10, Riyad 1980, s. 227-280.

Tayyar Altıkulaç

MEKKÎ MEHMED EFENDİ

(ö. 1212/1797)

Osmanlı şeyhülislâmı.

1126'da (1714) Mekke'de doğdu. Sarayda kilâr-i hâssa ağası iken kendini yetiştirerek Mekke kadılığına kadar yükselen celep Halil Efendi'nin oğludur. Babası Mekke kadısı iken 1126'da (1714) vefatı üzerine İstanbul'a getirildi. Tahsilini tamamladıktan sonra 1147 Zilhiccesinde (Mayıs 1735) hâric rütbesiyle müderris olarak Sahn'da tedrîse başladı. Rebîülevvel 1179'da (Ağustos 1765) Selânik mevleviyetine getirildi. 1185 Rebîülevvelinde (Haziran 1771) Şam ve Muharrem 1190'da (Mart 1776) Medîne-i Münevvere kadısı, 28 Ramazan 1198'de (15 Ağustos 1784) İstanbul kadısı oldu. 26 Ramazan 1199'da (2 Ağustos 1785) müddet-i örfiyyesini doldurduğundan azledilerek kendisine Anadolu kazaskerliği pâyesi verildi.

11 Rebîülâhir 1200'de (11 Şubat 1786) Rumeli kazaskerliği pâyesiyle Anadolu kazaskeri olan Mekkî Mehmed Efendi, 15 Cemâziyelâhir 1201'de (4 Nisan 1787) Mehmed Sâdık Efendi'nin vefatıyla boşalan Rumeli kazaskerliği makamına getirildi. 13 Safer 1202'de (24 Kasım 1787) Müftîzâde Ahmed Efendi'nin azli üzerine onun yerine şeyhülislâm oldu. Ancak I. Abdülhamid'in Mehmed Kâmil Efendi'ye teveccühü sebebiyle 16 Cemâziyelevvel 1202 (23 Şubat 1788) tarihinde görevinden azledildi (Sarıcaoğlu, s. 124; Danişmend ve Uzunçarşılı bu tarihi 26 Cemâziyelevvel olarak kaydederler). III. Selim döneminde Yahyâ Tevfik Efendi'nin vefatıyla boşalan şeyhülislâmlık makamına emniyetli bir kişinin getirilmesi düşünülerek Sadrazam Koca Yûsuf Paşa'nın da tavsiyesiyle Mekkî Mehmed Efendi ikinci defa şeyhülislâmlığa tayin edildi (22 Receb 1205 / 27 Mart 1791). Tayininde sakin tabiatı ve kendi vazifesinden başka işlere karışmamasının rol oynadığı kaydedilmektedir.

Mekkî Mehmed Efendi'nin yaşlılığı, ayrıca cerbezeli bir kişiliğe sahip olmaması meşihat işlerinin başkalarının elinde kalmasına sebep olduğundan

on altı ay şeyhülislâmlık yaptıktan sonra 22 Zilkade 1206'da (12 Temmuz 1792) azledilerek yerine Dürrîzâde Mehmed Ârif Efendi getirildi. Azlinin tebliği için çavuşbaşı ağanın gönderilmesi âdet olduğu halde padişahın teveccühü sebebiyle bu husus kendisine reîsülküttâb efendi tarafından bildirildi. Azlinde 13 Zilkade 1206'da (3 Temmuz 1792) yapılan ruûs imtihanı hakkındaki dedikodularla Tatarcık Abdullah Efendi'nin III. Selim üzerindeki telkinlerinin rol oynadığı kaydedilir. Ancak esas sebebin, III. Selim'in ilmiye işleri ve ordunun durumuyla ilgili olarak düşündüğü ıslahatı gerçekleştirebilmek için daha dirayetli bir şeyhülislâmla çalışmak istemesi olduğu anlaşılmaktadır. Rumelihisarı'nda bulunan yalısına çekilen Mekkî Mehmed Efendi 22 Cemâziyelevvel 1212'de (12 Kasım 1797) vefat etti. Oğlu Mekkîzâde Mustafa Âsım Efendi II. Mahmud devrinde üç defa şeyhülislâm olmuştur.

Kaynaklarda ilim ve fazilet sahibi, kâmil, mütevazi, merhametli, kanaatkâr ve yumuşak huylu olduğu, sade bir hayat sürdüğü belirtilir. Emlâk ve akarını vakfederek bunlardan elde edilecek gelirin Fâtih Camii'nde her gün ders okutulması, Rumelihisarı'nda bulunan Pertek Ali Camii'nde yılda bir defa mevlid okunması, yılın belirli günlerinde aşure, pilâv ve zerde pişirilerek Rumelihisarı civarındaki fakirlere dağıtılması ve Haremeyn fukarasına yardım edilmesi gibi hayır işlerine harcanmasını şart koşmuştur. Mürettep divanı bulunan Mehmed Efendi'nin şairliğinin yanı sıra hat sanatında, bilhassa ta'lik yazısında üstat olduğu belirtilmektedir. Mehmed Efendi'nin Eşrefiyye'den Eşrefzâde İzzeddin Efendi'ye ve Nakşibendiyye'den Neccârzâde Mehmed Sıddık Efendi'ye intisabının bulunduğu kaydedilmektedir.

Eserleri. 1. Ḥâşiye ʿalâ Tefsîri Ḳāḍî el-Beyżâvî. Bir nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (AY, nr. 1769). 2. Mürşidü'l-vârisîn fî Ahvâli'l-erbaîn. Hanefî fakihi Secâvendî'nin el-Ferâʾizü's-sirâciyye adlı eserinin Türkçe tercümesi olan Ahvâlü'l-erbaîn'in şerhidir. Müstakil olarak veya Sâlih Efendi'nin Cerîde-i Ferâiz'i ve Metn-i Sirâciyye ile birlikte çeşitli baskıları yapılmıştır (İstanbul 1256, 1276, 1277, 1283, 1291, 1300, 1302, 1303, 1304, 1311, 1318, 1320). 3. Taḫmîs-i Ḳaṣîde-i Bürde. Müellifin mukaddimede belirttiğine göre Bûsîrî'nin Ḳaṣîdetü'l-Bürde'sine Süleyman Nahîfî'nin yaptığı tahmîsi örnek alarak nazmetmiştir. Eserin Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlı (Esad Efendi, nr. 2541)

nüshasının baş tarafında müellif hattı olduğu belirtilmektedir. 4. Tevessül. Ḳaṣîdetü'l-Bürde'nin Türkçe olarak yapılan şerhleri içinde en genişi ve mükemmeli olduğu kaydedilen eser basılmıştır (İstanbul 1251, 1300). 5. Dîvân-ı Mekkî. Mekkî Mehmed Efendi'nin ikinci şeyhülislâmlığı sırasında tamamlayıp padişaha arzettiği ve bundan dolayı taltif edildiği divanıdır (Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 674; İÜ Ktp., TY, nr. 642, 5509, 5516, 9673). 6. Risâle fî şerḥi'l-ḥamd. Müellifin mukaddimedeki ifadesine göre Beyzâvî hâşiyesinin mütalaası esnasında hamd konusuyla ilgili yazılanların bir araya getirilmesiyle telif edilmiştir (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2983/1). 7. Vesîle-i Vüsûl. Mârifetullah ve sıfâtullah konusunda Türkçe olarak kaleme alınan bir risâledir (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2983/2). 8. Risâle fî şerhi'l-mukaddimâti'l-erbaa min Kitâbi't-Tavzîh. Sadrüşşerîa'ya ait et-Tavzîh adlı fıkıh usulüne dair eserdeki "mukaddimât-ı erbaa" diye meşhur olan kudret, irâde-i külliyye ve ihtiyâr-ı cüz'înin tarifleri, kulun fiilinin hakikati konularının anlaşılması zor olan yönlerini açıklamak amacıyla kaleme alınmıştır (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2983/3). 9. Risâle fî tafsîli mâ zekerahû sâhibü'l-Menâr fî ma'rifeti aksâmi'n-nazm ve'l-ma'nâ min Kitâbi'llâhi teâlâ. Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin Menârü'l-envâr adlı eserinin metni esas alınarak edille-i şer'iyye ve Kur'an'daki nazım ve mânanın kısımları konusu Türkçe olarak izah edilmektedir (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2983/4). 10. İstiâre-i Tebeiyye ve İstiâre-i Temsiliyyeye Dair Risâle. Sa'deddin et-Teftâzânî ile Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin istiare konusundaki tartışmaları ele alınmaktadır (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2983/5). 11. Hısnu Ehlillâh. İmam Gazzâlî'nin kelime-i tevhid hakkındaki Arapça risâlesinin Türkçe tercümesidir (Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 389). 12. Îmân-ı Mücerredin Âdem-i Nef'i Hakkındaki Mu'tezile Delillerinin Reddi.

Mekkî Mehmed Efendi'nin ilk şeyhülislâmlığından azlinden sonra kaleme aldığı bu risâlede, "Rabbinin bazı alâmetleri geldiği gün önceden inanmamış ya da imanında bir hayır kazanmamış olan kimseye artık imanı bir fayda sağlamaz" meâlindeki âyetle ilgili (el-En'âm 6/158) Mu'tezile görüşü eleştirilmektedir (İÜ Ktp., TY, nr. 3365). 13. Kitâbü Nüzheti'l-ârifîn ve Tenbîhi'l-gāfilîn. Vaaz meclislerinden oluşmaktadır (Süleymaniye Ktp., Harput, nr. 264). 14. er-Ravza ve'l-mikyâs fî durûbi'l-iktibâs. Aruz veznine dairdir (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 1793). 15. Şerh-i Hikâye-i Mescidi Âşık Kişi. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin Meṡnevî'sinde yer alan bir

makalenin tercüme ve şerhidir (Süleymaniye Ktp., Nâfiz Paşa, nr. 416). 16. Menâkıb-ı Hazret-i Şeyh Muhammed Murâd el-Buhârî. Muhammed el-Buhârî'ye mülâki olarak hizmetinde bulunmuş olan Lâdikli Hüseyin Efendi adlı bir zatın şeyhiyle vuku bulan meclis ve sohbetlerine dair kayıtlarından oluşmaktadır. Dağınık halde bulunan bu kayıtların Mehmed Mekkî tarafından toplanarak tedvin edildiği anlaşılmaktadır (Süleymaniye Ktp., Murad Buhârî, nr. 256).

Bunların dışında Şeyhülislâm Çatalcalı Ali Efendi'ye ait Fetâvâ-yı Ali Efendi'nin bizzat Mekkî Mehmed Efendi tarafından 1161 (1748) yılında ta'lik hatla istinsah edilen bir nüshası bulunduğu gibi (İÜ Ktp., TY, nr. 6232), Muhammed b. Tayfûr es-Secâvendî'nin Kur'ân-ı Kerîm'deki vakfe yerlerini belirleyen Kitâbü'l-Vaḳf ve'l-ibtidâ᾿ isimli eserini nesih hatla istinsah eden Seyyid Mehmed b. Seyyid Halîl el-İslâmbûlî adlı müstensih de Mekkî Mehmed Efendi olmalıdır (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 39).

BİBLİYOGRAFYA

Mecmûa-i Fetâvâ, İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet, nr. 576, vr. 91; Vâsıf, Târih (İlgürel), s. 181, 282, 316, 332, 382; Fatîn, Tezkire, s. 379; Devhatü'l-meşâyih, s. 111-113; Cevdet, Târih, II, 292-293, 347; IV, 229, 456-458; V, 173, 181; VI, 267; Sicill-i Osmânî, IV, 508; İlmiyye Salnâmesi, s. 557-559; Osmanlı Müellifleri, II, 420; Uzunçarşılı, İlmiye Teşkilâtı, s. 194; a.mlf., Osmanlı Tarihi, IV/2, s. 504-506, 511-512; Danişmend, Kronoloji2, V, 147-148; Abdülkadir Altunsu, Osmanlı Şeyhülislâmları, Ankara 1972, s. 159-160; Mübahat S. Kütükoğlu, 1869'da Faal İstanbul Medreseleri, İstanbul 1977, s. 34-35; M. Orhan Bayrak, İstanbul'da Gömülü Meşhur Adamlar (1453-1978), İstanbul 1979, s. 75; Fikret Sarıcaoğlu, Kendi Kaleminden Bir Padişahın Portresi: Sultan I. Abdülhamid (1774-1789), İstanbul 2001, s. 124; Kāmûsü'l-a'lâm, VI, 4387-4388.

Tahsin Özcan

MEKKÎZÂDE MUSTAFA ÂSIM EFENDİ

(bk. ÂSIM EFENDİ, Mekkîzâde).

MEKKÛDÎ

(المكّودي)

Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Alî b. Sâlih el-Mekkûdî el-Fâsî (ö. 807/1405)

Arap dili ve edebiyatı âlimi.

726 (1326) yılında Fas’ta Benî Mekkûd kabilesine mensup kültürlü ve varlıklı bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi. Fas müftüsü Ebû Muhammed Abdullah el-Vângīlî ed-Darîr ve Muhammed b. Ali el-Gırnâtî el-Endelüsî’den öğrenim gördü. Merînîler’in ilim ve kültür alanındaki faaliyetlerinin en verimli döneminde yaşayan Mekkûdî, Medresetü’l-Attârîn ve Medresetü’s-Sıhrîc’de başta dil ilimleri olmak üzere çeşitli alanlarda ders verdi. Fas’ta Sîbeveyhi’nin el-Kitâb’ını son olarak Mekkûdî okuttu. Ardından el-Kitâb’ın yerini kendisinin şerhettiği İbn Mâlik’in el-Elfiyye’si aldı. Aralarında Merînî Veziri Ebû Zeyd Abdurrahman b. Ahmed el-Kabâilî, Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed el-Fâsî el-Câderî ve İbn Merzûk el-Hafîd gibi şahsiyetlerin de bulunduğu çok sayıda öğrenci yetiştirdi. Aynı zamanda didaktik manzumeler kaleme almış bir şair ve dindar bir kimse olan Mekkûdî 11 Şâban 807 (12 Şubat 1405) tarihinde Fas’ta vefat etti.

Eserleri. 1. Şerḥu Elfiyyeti İbn Mâlik. Mekkûdî’nin en çok tanınan eseridir. Mekkûdî el-Elfiyye üzerine biri büyük, diğeri küçük olmak üzere iki şerh yazmayı düşünmüş, bunlardan büyük olanını tamamlayamadığı gibi yazdığı kısımlar da günümüze kadar gelmemiştir. Mevcut eser, Mekkûdî’nin Merînî veziri ve aynı zamanda talebesi olan Abdurrahman b. Hâcib el-Kabâilî’nin isteği üzerine ona ithafen kaleme aldığı küçük şerhidir. Bu eser, el-Elfiyye’nin kırktan fazla şerhi içinde en meşhuru olup yazıldığı tarihten itibaren özellikle Mağrib’de nahiv eğitiminin başta gelen kitabı olmuş, ülkemizin güneydoğusundaki medreselerde de hayli rağbet görmüştür. Şerhedilen beyitlerin aynı zamanda i‘rablarının yapılması, metnin sade ve anlaşılır bir nitelik taşıması, gereksiz açıklama ve yorumlardan kaçınılması eserin başlıca özellikleridir. Mekkûdî, bilhassa Bedreddin İbnü’n-Nâzım ile

İbn Ümmü Kāsım diye bilinen Hasan b. Kāsım el-Murâdî’nin şerhlerinden büyük ölçüde yararlanmış, ancak yer yer onlara muhalefet etmiştir. Daha sonra el-Elfiyye’ye şerh yazanlar da onun şerhinden hayli nakiller yapmışlardır. Eser üzerine Ahmed b. Abdülfettâh el-Mellevî (Kahire 1279), İbnü’l-Hâc es-Sülemî diye bilinen Ebü’l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Hamdûn (Fas, ts.; Kahire 1315), Muhammed Mehdî b. Muhammed el-Vezzânî el-Fâsî (Fas 1318) gibi âlimler tarafından hâşiyeler yazılmıştır. Birçok defa basılan eseri (Kahire 1279, 1301, 1305, 1354; Fas 1318) Fâtıma er-Râcihî neşretmiştir (I-II, Küveyt 1993). 2. Şerḥu’l-Âcurrûmiyye. İbn Âcurrûm’un nahve dair mukaddimesinin şerhi olup çeşitli baskıları yapılmıştır (Tunus 1292; Kahire 1304, 1309, 1345). 3. Maḳṣûre. Hz. Peygamber’in methine dair 294 beyitlik bu manzume Arap dilindeki maksur isimleri bir araya toplamıştır. Mekkûdî eserini, İbn Düreyd’in Mîkâlîler’i övdüğü el-Maḳṣûre’siyle Hâzim el-Kartâcennî’nin Tunus Hafsî Hükümdarı I. Müstansır’ı methettiği el-Maḳṣûre’sine nazire olarak yazmıştır. Maḳṣûre üzerine Mekkî b. Muhammed er-Rabatî, Fazl et-Tıtvânî ve Abdullah Kennûn birer şerh yazmıştır. 4. el-Basṭ ve’t-taʿrîf fî ʿilmi’t-taṣrîf. 400 beyitten oluşan sarf ilmine dair didaktik bir manzumedir (Rabat el-Hizânetü’l-âmme, nr. 2796). Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed ed-Delâî’nin Fetḥu’l-laṭîf fî ʿilmi’t-taṣrîf’i (Fas 1315, 1316) manzumeye dair yazılan şerhlerin en meşhurudur. 5. Risâle fî vaṣfi’ẓ-ẓarâfe. Zarafet kelimesinin Arapça olup olmadığına dair sorulan bir soruya cevap olarak kaleme alınan eserde müellif kelimenin aslını anlatmıştır (el-Hizânetü’l-âmme, nr. 2581). Mekkûdî’nin kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: Şerḥu’l-Maḳṣûr ve’l-memdûd li’bni Mâlik, ʿUmdetü’l-lisân fî maʿrifeti ferâʾiżi’l-aʿyân, Naẓm fi’l-muʿarreb mine’l-elfâżi’l-ʿacemiyye.

BİBLİYOGRAFYA

Mekkûdî, Şerḥu’l-Mekkûdî ʿalâ Elfiyyeti İbn Mâlik (nşr. Fâtıma er-Râcihî), Küveyt 1993, I, 74-75; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 10-56; Sehâvî, eḍ-Ḍavʾü’l-lâmiʿ, III, 97; Süyûtî, Buġyetü’l-vuʿât, II, 83; Bedreddin el-Karâfî, Tevşîḥu’d-Dîbâc (nşr. Ahmed Şüteyvî), Beyrut 1403/1983, s. 115-116; İbnü’l-Kādî, Cez̠vetü’l-iḳtibâs, Rabat 1974, s. 403; a.mlf., Dürretü’l-ḥicâl,

II, 84; Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, Neylü'l-ibtihâc, Kahire 1351, s. 168-169; Abdullah Kennûn, Şerḥu Maḳṣûreti'l-Mekkûdî, Kahire 1356/1937, s. 3-8, 87-88; Brockelmann, GAL Suppl., I, 524; II, 336; Ömer Ferruh, Târîḫu'l-edebi'l-ʿArabî, VI, 579-586.

Mehmet Yavuz

MEKKÛK

(المكّوك)

Eski bir hacim ölçüsü.

Arapça’da mekkûk ağzı dar, gövdesi geniş bir çeşit su kabıdır. Kelime bu mânada Hz. Peygamber’in abdest ve gusül sırasında kullandığı suyun miktarını bildiren hadislerde geçmektedir (Wensinck, el-Muʿcem, “Mekkûk” md.). Bazı râvilere göre “müd” anlamında kullanılan (İbn Huzeyme, I, 61; İbn Hibbân, III, 476) bu mekkûkün hacmi 1,5 Haremeyn sâına denkti veya a rıtl ile b rıtl (8 ukıyye) arasında su alırdı (Hattâbî, I, 247; İbnü’l-Cevzî, II, 369). Süryânîce’si mekûkâ olan kelime (Costaz, s. 182) Akkadca’da “sunak” kabı veya “zembil” mânasına gelen maḳḳītu (maḳḳū) ile de benzeşmektedir (v. Soden, II, 607). Mekkûk ayrıca özellikle Irak bölgesinde bal, yağ ve şarap gibi sıvı veya un, tuz, hububat türü kuru maddelerin ölçümünde kullanılan bir ölçeğin adıdır. Bazı Arap âlimleri , Firavun kademi³ hacmindeki İbrânî ölçeği “gomor”a da mekkûk ismini vermektedir (Ali Paşa Mübârek, s. 86).

Hz. Ömer döneminde Sevâd vergilerine esas olan kafîzle bölgede kullanılan ve “şâburkānî” adıyla bilinen mekkûk aynı şeydi (Kudâme b. Caʻfer, s. 367). Emevî Halifesi Hişâm b. Abdülmelik’in Irak valisi Hâlid b. Abdullah el-Kasrî tarafından kullanıma sokulduğu için “Hâlid mekkûkü” olarak bilinen ölçek (sâʻ) iki Hârûn (muhtemelen Abbâsî Halifesi Hârûnürreşîd) keylecesine denkti ve 16 rıtl buğday alırdı (Ebû Dâvûd, “Eymân ve’n-nüẕûr”, 15). Eğer bu 340 gramlık rıtl ise ölçtüğü ağırlık bakımından (340 × 16 =) 5,44 kilogramlık bir mekkûk elde edilir. Hârûn mekkûkü ise Abbâsî Halifesi Me’mûn tarafından 204 (819-20) yılında kullanıma sokulan kafîzin onda birine denkti (Taberî, VIII, 576; İbnü’l-Esîr, VI, 358).

Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm’ın (ö. 224/838) nisab miktarına ilişkin olarak aktardığı bilgilerden 1 mekkûk = i kafîz = 2,5 sâʻ = 10 müd eşitliği elde edilir. Bu hacim 13g rıtl ağırlığında buğday ölçer. Bunun 306 veya 408 gramlık rıtl olması durumunda söz konusu ağırlık (13g × 306 =) 4,08 kg. ya

da (13g × 408 =) 5,44 kg. eder. İbn Hazm da (ö. 456/1064) mekkûkün 10 peygamber müddüne denk geldiğini söyler (el-Muḥallâ, V, 242); eserinin bir başka yerindeki mâlûmattan ise bunun aynı zamanda 2,5 sâ‘ = 2,5 Bağdat keylecesi = 5 Basra keylecesi hacminde olduğu sonucu çıkar (a.g.e., VI, 245).

Harbî’ye (ö. 285/899) göre Irak mekkûkü muaddel kafîzin sekizde birine eşittir. Muhammed b. Ahmed el-Ezherî’nin (ö. 370/980) verdiği bilgilerden i kafîz = 1,5 sâ‘ = 3 keylece = 6 müd hacmindeki mekkûkün 4 Herat menâsı yani 8 rıtl buğday ölçtüğü anlaşılmaktadır (ez-Zâhir, s. 210; krş. Sauvaire, JRAS, XII/1 [1880], s. 115). Halbuki Nevevî (ö. 676/1277) Ezherî’den naklen mekkûkün 5 keylece olduğunu kaydeder. Eğer bu rıtl 510 gramlık rıtl ise söz konusu mekkûkün çektiği buğday yine (8 × 510 =) 4,08 kg. olarak bulunur. Coğrafyacı Muhammed b. Ahmed el-Makdisî (ö. 390/1000 civarı) Irak mekkûkünün s Irak kafîzi = 2,5 keylece, Akûr (Mezopotamya) mekkûkünün x Irak kafîzi = 4 müd hacminde olduğunu, öncekinin 5 menâ = 10 rıtl (= 10 × 408 = 4,08 kg.), sonrakinin de 15 rıtl (= 15 × 408 = 6,12 kg.) buğday ölçtüğünü bildirir (Aḥsenü’t-teḳāsîm, s. 129, 145-146). Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî’ye göre (ö. 387/997) Bağdat ve Kûfe mekkûkü i Bağdat kafîzine (= 3 keylece), Basra ve Vâsıt’ınki x Basra kafîzine eşitti. Bunlardan birincisi 1800 dirhem (= 1800 × 3,1875 = 5,7375 kg.), ikincisi 15 rıtl (= 15 × 128 f × 2,975 = 1350 × 4,25 = 5,7375 kg.) ağırlığında buğday ölçerdi (Mefâtîḥu’l-ʿulûm, s. 12; Hinz’e göre bu değerler sırasıyla 5,625 kg. ve 6 kg. şeklindedir; bk. Islamische Masse, s. 44). Hârizmî’nin eserinin başka bir yerinde verdiği bilgilerden x kab = 1,25 aşîr hacmindeki Irak mekkûkünün aldığı buğdayın 7,5 menâ = 15 rıtl = 180 ukıyye = 1350 miskal = 1928 f dirhem geldiği anlaşılmaktadır (a.g.e., s. 44). Ebü’l-Vefâ el-Bûzcânî’nin (ö. 388/998) benzer açıklamalarına göre genellikle tahıl ticaretinde kullanılan mekkûk i muaddel kafîz (= 1,25 aşîr = 3 keylece = 12 rub’ = 24 sümn) hacminde olup 15 rıtl ağırlık ölçerdi (el-Menâzilü’s-sebʿ, s. 303-304). İsmâil b. Hammâd el-Cevherî ise (ö. 400/1009’dan önce) şu eşitliği vermektedir: 1 mekkûk = 3 keylece = 5,625 menâ = 11,25 rıtl = 135 ukıyye = 225 istâr = 1012,5 miskal = 1446 e dirhem = 8678 f dânek = 17357 d kırat = 34714 z tassûc = 69428 f habbe (eṣ-Ṣıḥâḥ, “mkk” md.). Eğer burada 510 gramlık rıtl ile 5,666 gramlık “sextula” (miskal) ve 4,25 gramlık drahmi (dirhem) kastediliyorsa yine 5,7375 kilogramlık mekkûk elde edilir. Hasan b. İbrâhim el-Cebertî’nin (ö.

1188/1774) verdiği bilgiler de Cevherî'ninkilerle uyum halindedir. Nusaybin metropoliti Eliya'nın (ö. 1049) aktardığı mâlûmattan çıkan şu denklemler de öncekileri doğrular: 1 Irak mekkûkü = i kafîz = p kâre = 3 keylece = 12 rub' = 48 sümn; 1 Diyâr Rebîa mekkûkü = 4 merzebe = 16 keyl = 64 mişkâ'. Her ikisi de 2400 dirhem şarap ölçer (Sauvaire, JRAS, XII/1 [1880], s. 115). Bunun metrik karşılığı 7,65 litre civarındadır (krş. Hinz, s. 44). Bağdat kâresi 240 rıtl (= 240 × 128 f × 2,975 = 91,8 kg.) buğday kaldırdığına göre söz konusu Irak mekkûkü için yine (91,8 ÷ 16 =) 5,7375 kilogramlık değere ulaşılır.

Endülüslü hekim Zehrâvî'nin (ö. 400/1010 [?]) aktardığı bilgilerden m Kahire irdebbi = i büyük kafîz = a veybe = 2 rub' = 3 sâ' = 3 keylece 12 peygamber müddü hacmindeki mekkûkün 15 rıtl buğday ölçtüğü öğrenilmektedir. Bu ayrıca ağırlık bakımından 4 ve 4,5 rıtl gibi farklı karşılıklar da göstermektedir (et-Taṣrîf, II, 459, 460). 312 dirhemlik Cerevî rıtl esas alındığında (15 × 312 × 3,1875 =) 14,9175 kilogramlık bir değere ulaşılır. Mekkûkün a veybe = 11-12 peygamber müddü hacminde olduğunu bildiren Fîrûzâbâdî de (ö. 817/1415) Zehrâvî'yi teyit etmektedir (el-Ḳāmûsü'l-muḥîṭ, "mkk" md.). Tabip Ebü'l-Müeyyed Muhammed el-Cezerî el-Anterî'ye (milâdî XII. yüzyıl) göre ise mekkûk üç rıtl (= 60 ukıyye = 600 dirhem) çekerdi (Casiri, I, 282). Ali Paşa Mübârek de biri i kafîz = x veybe = a farak = 1,5 sâ' = 3 kıst (veya keylece) = 4 kadeh = 6 müd = 4,125 litre hacminde olup 8 Bağdat rıtlı = 11,25 Arap rıtlına eşdeğer miktarda buğday ölçen, diğeri bunun iki katına denk gelen iki ayrı mekkûkten bahsetmektedir (el-Mîzân, s. 80, 83, 85-87). Eduard Ritter von Zambaur Kahire müzesindeki, 377 dirhem keyllik saf su aldığı belirlenen 571 (1175-76) tarihli müdden hareketle 6 müdlük mekkûkün hacmini 6,87 litre olarak hesaplamaktadır (İA, VI, 66).

Haçlılar döneminde kullanılan mekkûk daha büyük hacimliydi. Meselâ İzzeddin İbnü'l-Esîr'e göre 574 (1178-79) yılında Musul mekkûkü m Dımaşk gırârasına eşitken 622 (1225) yılına ait olanı 33,75 rıtl un alırdı (el-Kâmil, XI, 451; XII, 447). Hinz, aynı kaynağa atfen ÷ Dımaşk gırârasına (?) denk geldiğini bildirdiği Musul mekkûkünün ölçtüğü buğdayın ağırlığını 14,6 kg., diğerininkini de 13,689 kg. (!) civarında hesaplamaktadır (Islamische Masse, s. 44). Eliyahu Ashtor'un önceki için bulduğu karşılıksa

14,91 kilogramdır (EI² [İng.], VI, 119). Bu verilerin Zehrâvî'ninkilerle uyuştuğu görülmektedir.

Kalkaşendî (ö. 821/1418) yarım (Hâşim ?) kafîzine tekabül eden Bağdat mekkûkünün 15 Bağdat rıtlı buğday çektiğini bildirir (Ṣubḥu'l-aʿşâ, IV, 422). Bu da (15 × 408 =) 6,12 kilograma denk gelir.

Irak dışındaki bölgelere gelince Makdisî Hicaz mekkûkünün 3 sâ' = 12 müd hacminde olduğunu söyler (Aḥsenü't-teḳāsîm, s. 98). Onun verdiği bilgilerden İran mekkûklerinden Cündişâpûr ve Errecân'ınki yarım kafîze muadil olup önceki 3,5 menâ, sonraki 5 büyük menâ buğday ölçerdi (a.g.e., s. 417, 452). Hinz'in hesabına göre önceki 2,839 kg., sonraki 4,056 kg. civarındadır (Islamische Masse, s. 44).

Suriye'de de hububat ölçümünde mekkûk kullanılırdı. Makdisî, Remle mekkûkünün diğer ölçüler cinsinden karşılığını i kafîz = a veybe = 3 keylece 4,5 sâ' olarak vermektedir. Sadece resmî ölçümlerde kullanılan (Aḥsenü't-teḳāsîm, s. 181) bu ölçeğin hacmi Hinz'e göre 19 litre civarındadır (Islamische Masse, s. 45). Bûzcânî de Makdisî'nin bu kaydını doğrular (el-Menâzilü's-sebʿ, s. 306).

Mekkûkün hacmi genel temayüllere uygun olarak zaman içinde giderek büyümüştür. Muhtesib Celâleddin eş-Şeyzerî'nin (ö. 589/1093 [?]) aktardığı mâlûmattan şu eşitlik elde edilir: 1 Halep ve Maarre mekkûkü = g Dımaşk gırârası = 4 merzebân = 16 Halep keyli = 19 Şeyzer sünbülü. Ona göre bu ölçek 28,5 Şeyzer rıtlı ağırlığında buğday alırdı. Hinz onun metrik karşılığını yaklaşık 61 kg. olarak hesaplamaktadır (Islamische Masse, s. 44). İbnü'l-Adîm (ö. 660/1262) 511 (1117) yılına ait Halep mekkûkünün hacim bakımından kendi devrindekinin yarısına bile ulaşmadığını söylemektedir. Böylece önceki yaklaşık 40 kg. buğdaya denk düşer (EI² [İng.], VI, 118). İbn Fazlullah el-Ömerî (ö. 749/1349) ortalama olarak 2,5 Halep, Hama ve Humus mekkûkü 1 Dımaşk gırârasına tekabül ettiğini bildirir. Bu da Hinz'e göre yaklaşık 81,75 kg. (Islamische Masse, s. 45), Eliyahu Ashtor'a göre 83,5 kg. (EI² [İng.], VI, 119) buğdaya denktir. Kalkaşendî, Halep mekkûkünün 7 Mısır veybesine veya 0,4 Dımaşk gırârasına, 2,25 Hama mekkûkününse 1 Dımaşk gırârasına denk olduğunu söylemektedir (Ṣubḥu'l-aʿşâ, IV, 118, 216, 237). Hinz, öncekinin yaklaşık

105 litrelik bir hacme sahip olup 81,2 kg. buğday ölçtüğünü hesaplamaktadır (Islamische Masse, s. 45). Ashtor'un ikincisi için bulduğu değer 92,77 kilogramdır (EI² [İng.], VI, 119).

Daha sonraki yüzyıllarda Suriye'de tahıl ölçümünde mekkûk adı altında çok daha büyük hacimli ölçekler kullanılmıştır. Bu ölçek İtalyanca ticaret rehberlerinde "mecucco" şeklinde geçer. Meselâ Venedik kaynaklarına dayanan Ashtor'a göre Trablus mekkûkü 7 Venedik "staio"suna denk olup 493,5 kg. buğday alırdı. Bu aynı zamanda bir Dımaşk gırârasına veya Sicilya büyük "salma"sına eşitti. Lazkiye mekkûkü ise Dımaşk gırârasının dörtte üçü kadar olup yaklaşık 150 kg. buğday kaldırırdı. Halbuki 1470'lere ait bir mahkeme sicilinde 8,5 ve 12 Venedik staiosuna denk mekkûklerden söz edilmektedir ki buna göre ikisi 564 kg. ve 846 kg. buğday çeker. Aynı mahkemenin bir başka sicilinden Hama mekkûkünün ölçtüğü buğdayın 67 Halep rıtlına (= 145,39 kg.) eşit olduğu anlaşılmaktadır (BSOAS, XLV/3 [1982], s. 481).

925 (1519) tarihli Kānunnâme-i Vilâyet-i Tarablus'a göre Trablus'ta tahıl için üç farklı mekkûk kullanılırdı. Bunlardan en yaygını 10 İstanbul kilesine (370 litre) denk gelen Trablus mekkûkü olup 256,589 kg. buğday alırdı. Aynı vilâyetin farklı şehir ve köylerinde kullanılan diğer ikisi de öncekinin 1,5 ve 2 katı (yani 555 ve 740 litrelik) hacme sahipti (Akgündüz, III, 499). 979 (1571-72) tarihli Kānunnâme-i İskele-i Tarablus ise 15 İstanbul kilesine eşit olanın dışındaki diğer iki mekkûke atıfta bulunmaktadır (Barkan, s. 215; ayrıca bk. İRDEB; KAFÎZ; KİLE).

BİBLİYOGRAFYA

Cevherî, eṣ-Ṣıḥâḥ, "mkk" md.; Lisânü'l-ʿArab, "mkk" md.; Fîrûzâbâdî, el-Ḳāmûsü'l-muḥîṭ, "mkk" md.; Wensinck, el-Muʿcem, "Mekkûk" md.; v. Soden, AHW, II, 607; L. Costaz, Dictionnaire syriaque-français, Beyrouth, ts. (Imprimerie catholique), s. 182; Müslim, "Ḥayıż", 50; Ebû Dâvûd, "Ṭahâret", 44, "Eymân ve'n-nüẕûr", 15; Tirmizî, "Cennet", 76; Nesâî, "Ṭahâret", 58, 143, "Miyâh", 13; Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, Kitâbü'l-

Emvâl (nşr. Muhammed Amâre), Beyrut-Kahire 1409/1989, s. 624-625; Harbî, Ġarîbü'l-ḥadîs̱ (nşr. Süleyman b. İbrâhim b. Muhammed el-Âyid), Cidde 1405/1985, V, 488, 489; Taberî, Târîḫ (Ebü'l-Fazl), VIII, 576; İbn Huzeyme, eṣ-Ṣaḥîḥ (nşr. M. Mustafa el-A'zamî), Beyrut 1395/1975, I, 61; Kudâme b. Ca'fer, el-Ḫarâc (Zebîdî), s. 367; İbn Hibbân, Ṣaḥîḥu İbn Ḥibbân (nşr. Şuayb el-Arnaût), Beyrut 1987, III, 476-477; Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, ez-Zâhir fî ġarîbi elfâẓi'ş-Şâfiʿî (nşr. Abdülmün'im Tav'î Beşennâtî), Beyrut 1419/1998, s. 210; Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî, Mefâtîḥu'l-ʿulûm, Kahire 1342, s. 12, 44; Ebü'l-Vefâ el-Bûzcânî, el-Menâzilü's-sebʿ (nşr. Ahmed Selîm Saîdân, Târîḫu ʿilmi'l-ḥisâbi'l-ʿArabî içinde), Amman 1971, s. 303-306; Hattâbî, Ġarîbü'l-ḥadîs̱ (nşr. Abdülkerîm İbrâhim el-Azbâvî), Dımaşk 1402/1982, I, 247-248; Makdisî, Aḥsenü't-teḳāsîm, s. 98, 129, 145-146, 181, 417, 452; Zehrâvî, et-Taṣrîf limen ʿaceze ʿani't-teʾlîf (nşr. Fuat Sezgin), Frankfurt 1406/1986, II, 459, 460; İbn Hazm, el-Muḥallâ, V, 242; VI, 245; Celâleddin eş-Şeyzerî, Nihâyetü'r-rütbe fî ṭalebi'l-ḥisbe (nşr. Seyyid el-Bâz el-Arînî), Kahire 1365/1946, s. 17; İbnü'l-Cevzî, Ġarîbü'l-ḥadîs̱ (nşr. Abdülmu'ti Emîn Kal'acî), Beyrut 1985, II, 369; Mutarrizî, el-Muġrib fî tertîbi'l-muʿrib (nşr. Mahmûd Fâhûrî - Abdülhamîd Muhtâr), Halep 1399/1979, II, 261; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, VI, 358; XI, 451; XII, 447; İbnü'l-Adîm, Zübdetü'l-ḥaleb, II, 182; Nevevî, Şerḥu Müslim, XVIII, 20; İbn Fazlullah el-Ömerî, Mesâlik (Krawulsky), s. 82; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ, IV, 118, 216, 237, 422; Hasan b. İbrâhim el-Cebertî, el-ʿİḳdü'l-yemîn fîmâ yeteʿallaḳ bi'l-mevâzîn, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3169, vr. 29a; M. Casiri, Bibliotheca Arabico-Hispana-Escurialensis, Madrid 1760, I, 282; Ali Paşa Mübârek, el-Mîzân fi'l-aḳyise ve'l-mekâyîl ve'l-evzân, Kahire 1309, s. 80, 82-88; Barkan, Kanunlar, s. 215; W. Hinz, Islamische Masse und Gewichte, Leiden 1955, s. 44-45; M. Ziyâeddin er-Reyyis, el-Ḫarâc ve'n-nüẓumü'l-mâliyye, Kahire 1977, s. 308-309, 320-321; Ahmet Akgündüz, Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri, İstanbul 1991, III, 499; M. H. Sauvaire, "A Treatise on Weights and Measures, by Eliyá, Archbishop of Nisíbín. By H. Sauvaire (Supplement to Vol. IX. pp. 291-313)", JRAS, XII/1 (1880), s. 115; a.mlf., "Matériaux pour servir à l'histoire de la numismatique et de la métrologie musulmanes", JA, VIII (1886), s. 156-163, 297; E. Ashtor, "Levantine Weights and Standard Parcels: A Contribution to the Metrology of the Later Middle Ages", BSOAS, XLV/3 (1982), s. 480-481; a.mlf., "Makāyil", EI²

(İng.), VI, 118, 119; E. v. Zambaur, “Kafîz”, İA, VI, 66; Dihhudâ, Luġatnâme (Muîn), XIII, 18908.

Cengiz Kallek

MEKNES

(bk. MİKNÂS).

MEKR

(المكر)

Hile yapmak, aldatmak; hile yapanı cezalandırmak anlamında Kur’an terimi.

Sözlükte “aldatmak, hile yapmak suretiyle birinin amacına ulaşmasını engellemek” anlamında masdar ve “hile, aldatma” mânasında isim olarak kullanılır. Allah’a nisbet edildiğinde “kötüleri hilelerinden dolayı cezalandırmak, tuzak ve düzenlerini etkisiz hale getirmek” mânasına gelir (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “mkr” md.; Kāmus Tercümesi, II, 687). Mekr kavramı yedi âyette isim ve fiil sîgalarıyla Allah’a nisbet edilmiştir (M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “mkr” md.). Bazı âyetlerde de inkârcıların peygamberlere ve

inananlara karşı düzenledikleri hileler mekr kökünden türeyen fiillerle ifade edilerek bu tür hilelerin yalnız sahiplerine zarar vereceği, Allah’ın bunları tesirsiz hale getireceği ve sahiplerini cezalandıracağı bildirilmiştir (el-En‘âm 6/123-124; en-Nahl 16/26, 45; Fâtır 35/10, 42-43; el-Mü’min 40/45). Kur’ân-ı Kerîm’de Cenâb-ı Hakk’a izâfe edilen mekr kavramı inkârcıların Allah’a ve O’nun âyetlerine, Semûd kavminin Sâlih peygambere, yahudilerin Hz. Îsâ’ya ve müşriklerin Hz. Peygamber’e karşı tertipledikleri hile ve tuzakları takip etmekte olup hiçbir âyette mekr iptidâen Allah’a nisbet edilmemiştir. Bu durum ilâhî mekrin Cenâb-ı Hak tarafından başlatılan bir eylem olmadığını, inkârcı, zalim ve münafıkların hile ve tuzaklarının onların aleyhine çevrilmesi konumunda bulunduğunu gösterir. Ebü’l-Bekā, Kur’an’da yer alan her mekrin amel ve fiil niteliği taşıdığını söylerken kötü tiplerin teşebbüslerini ve Allah’ın buna karşılık vermesini kasdetmiş olmalıdır (el-Külliyyât, s. 803). Kur’an’da mânaları ve Allah’a nisbetleri açısından mekre benzeyen iki kavramdan biri keyd, diğeri hud‘adır. Keyd dört âyette doğrudan Allah’a izâfe edilmiş, bir âyette O’nun kâfirlerin hile ve tuzaklarını boşa çıkardığı belirtilmiş, bir âyette de kıyamet günü tasvir edilirken ilâhî gerçekleri yalan sayanların ellerinden gelecek bir hünerleri varsa onu Allah’a karşı kullanmaktan geri durmamaları istenmiştir

(M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “kyd” md.). Hudʻa da, “Münafıklar Allah’ı kandırmaya çalışıyorlar, halbuki O oyunlarını başlarına çevirmektedir” meâlindeki âyette (en-Nisâ 4/142) Cenâb-ı Hakk’a nisbet edilmiştir. Mekr kavramı bir hadiste Allah’a izâfe edilmiştir. İbn Abbas’tan gelen rivayete göre Hz. Peygamber’in dualarının birinde şu ifadeler yer almaktadır: “Rabbim, bana yardım et! Aleyhimde olan kimseye değil bana zafer ver, düşmanıma değil bana yönelebilecek hileleri dağıt, yolumun önüne tuzak kurulmasına izin verme” (Ebû Dâvûd, “Vitir”, 25; Tirmizî, “Daʿavât”, 102; İbn Mâce, “Duʿâʾ”, 2).

Dil âlimleriyle müfessirler Kur’an’da Allah’ın fiilleri hakkında geçen mekr, keyd, hudʻa, ayrıca istihza ve suhriyye (alay etme; el-Bakara 2/14-15; et-Tevbe 9/79) gibi kavramların sözlük anlamlarının Cenâb-ı Hakk’a izâfe edilemeyeceğini belirtirler. Taberî Kur’an’daki bu tür kavramlara verilebilecek mânaları şöyle sıralamaktadır: a) Âhirette münafıklara uygulanacak muamelede görüldüğü üzere bazılarına kurtuluşa ermiş kimselerin işlemi uygulanmaya başlandığı bir sırada durumları değiştirilerek cehenneme sürüklenmeleri (el-Hadîd 57/13-15). b) Hile ve tuzaklarının sonuçta sahiplerinin aleyhine dönmesi. c) Hile yapanların başvurdukları hileli yol sebebiyle Allah tarafından cezalandırılması. Kur’an’da bu ceza işlenen fiille ilgili olarak mekr tabiriyle anılmış, bu suretle ifadede âhenk sağlanmıştır. “Kötülüğün cezası kötülüktür” denildiği gibi, “Hile yapana hile ile karşılık verilir” de denilir. Bu örneklerde sözü edilen mukabil davranışlar kötülük, tecavüz ve hile niteliğinde değildir. d) Münafık tipindeki münkirler dünyada mümin görünmek suretiyle inananları aldatmış ve mümin olmanın imkânlarından faydalanmış, âhirette de huzur içinde olacaklarını zannetmişlerdir. Halbuki Allah onların âhiret hayatını gerçek durumlarına göre belirlemiş ve onların ebedî olarak cehennemde kalmalarına hükmetmiştir. Taberî bunlardan sonuncu yorumu tercih etmiştir (Câmiʿu’l-beyân, I, 191-194). Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ise bu tür kavramların “aynıyla veya benzeriyle cezalandırma” mânası taşıdığını belirtip Taberî’nin seçtiği yorumu zikretmekte, ayrıca bazı âlimlerin gerçek mânada istihzanın bile Allah’a izâfe edilebileceğini söylediğini nakletmektedir; çünkü onlara göre tekebbür gibi istihzanın da kula yakışmadığı halde Allah hakkında kullanılması mümkündür. Mâtürîdî’nin kendisi ceza yorumunu tercih etmiştir (Teʾvîlâtü’l-Ḳurʾân, vr. 4b-5a, 80a). Zemahşerî, Fahreddin er-Râzî ve diğer müfessirler de benzer yorumlar

yapmışlardır. Mekr, iyi niyetli ve dürüst davranışlı olmayan bazı kimselere dünya nimetlerinin bolca verilmesi ve dolaylı bir şekilde uhrevî sorumluluklarının arttırılması anlamında da kullanılmıştır (Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “mkr” md.; et-Taʿrîfât, “mkr” md.).

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “ḫdʿa”, “hzʾe”, “kyd”, “mkr”, “sḫr” md.leri; Lisânü’l-ʿArab, “ḫdʿa”, “hzʾe”, “kyd”, “mkr”, “sḫr” md.leri; et-Taʿrîfât, “mkr” md.; Kāmus Tercümesi, II, 687; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “mkr”, “kyd” md.leri; Ebû Dâvûd, “Vitir”, 25; Tirmizî, “Daʿavât”, 102; İbn Mâce, “Duʿaʾ”, 2; Taberî, Câmiʿu’l-beyân (nşr. Sıdkī Cemîl el-Attâr), Beyrut 1415/1995, I, 191-194; Mâtürîdî, Teʾvîlâtü’l-Ḳurʾân, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 40, vr. 4b-5a, 80a; Zemahşerî, el-Keşşâf, I, 66-67; Fahreddin er-Râzî, Mefâtîḥu’l-ġayb, Beyrut 1410/1990, I, 77-78; Ebü’l-Bekā, el-Külliyyât, s. 803; Elmalılı, Hak Dini, I, 240-242; II, 1111.

Bekir Topaloğlu

MEKRUH

(المكروه)

Şâriin yapılmamasını kesin ve bağlayıcı olmayan bir tarzda istediği fiil anlamında usûl-i fıkıh terimi.

Sözlükte "çirkin bulmak, kötü görmek, istememek; meşakkat, sıkıntı, zorluk" gibi anlamlara gelen kerh (kürh, kerâhet, kerâhiyyet) kökünden türeyen mekrûh kelimesi "içerisinde zorluk ve sıkıntı bulunan, hoşa gitmeyen, çirkin ve kötü görülen şey" demektir. "Kerh" ve "kürh"ün aynı mânaya geldiğini söyleyenlerin yanı sıra bunlar arasında farklılığın bulunduğunu belirten dilciler de vardır. Kerh, insanın dıştan gelen baskı sonucunda katlanmak zorunda kaldığı meşakkati, kürh ise kendi iradesiyle katlandığı hoş olmayan bir durumu ifade eder. Bu da tabiatı itibariyle hoşlanmadığı ve akıl yahut dinin hükmü açısından tasvip etmediği hususlar olmak üzere iki türlüdür. Dolayısıyla bir kimsenin aynı şey için, "Bunu istiyorum, fakat kerih görüyorum" dediğinde, "Mizaç olarak onu istiyorum, ancak aklî veya şer'î bakımdan hoş görmüyorum" anlamını ya da bunun aksini kastetmesi mümkündür. Aynı kökten türeyen kerîh "çirkin görülmüş, hoşa gitmeyen şey", ikrâh da "bir kimseyi istemediği ve hoşlanmadığı bir fiili yapmaya zorlamak" anlamına gelir. Usûl-i fıkıh terimi olarak mekruh genellikle "şâriin yapılmamasını kesin ve bağlayıcı olmayan bir tarzda istediği fiil" şeklinde tarif edilir. Ayrıca fürû-i fıkıh kitaplarında bazı haram, mekruh ve helâl fiillerin ele alındığı bölümlere "kitâbü'l-kerâhiyye ve'l-istiḥsân" adı verilir.

Kur'ân-ı Kerîm'de ve hadislerde kerh kökünden türemiş kelimelerin sözlük anlamlarında sıkça kullanıldığı görülmektedir (Wensinck, el-Muʿcem, "krh" md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, "krh" md.). Mekruh ise sadece, "Bütün bu sayılanların kötü olanları rabbinin nezdinde çirkindir" meâlindeki âyette geçer (el-İsrâ 17/38). Bundan önceki âyetlerde Allah katında hoşa gitmeyen ve çirkin görülen davranışlar geçim endişesiyle çocukları öldürmek, zinaya yaklaşmak, haklı bir sebep olmadıkça Allah'ın saygın kıldığı cana kıymak, yetimin malını haksız yere yemek, ölçüye ve tartıya riayet etmemek,

hakkında bilgi sahibi olunmayan şeyin ardına düşmek, yeryüzünde böbürlenerek yürümek şeklinde sayılmıştır (el-İsrâ 17/31-37).

İlk dönem İslâm âlimlerinden bazılarının bir davranışın dinî hükmünü belirtirken kullandıkları, “Bu mekruhtur; bunu çirkin görürüm” şeklindeki ifadelerde mekruh kelimesinin ve aynı kökten türeyen fiillerin yerleşik fıkıh usulü terminolojisinde kısmen haram, kısmen de mekruh terimleriyle belirtilen durumları karşıladığı görülür. Fıkıh usulünde “teklifî hüküm” başlığı altında şâriin mükelleften bir işi yapıp yapmamasını istemesi veya onu serbest bırakması beş ana ihtimale göre ele alınır. Kesin ve bağlayıcı tarzda yapılmasını istedikleri vâcip (farz), kesin ve bağlayıcı olmaksızın yapılmasını istedikleri mendup, kesin ve bağlayıcı tarzda yapılmamasını istedikleri haram, kesin ve bağlayıcı olmaksızın yapılmamasını istedikleri mekruh ve serbest bıraktıkları mubah terimiyle ifade edilir. Şâfiî mezhebine mensup usulcülerce (mütekellimîn) şâriin mükelleflerin fiillerine ilişkin hitabı, Hanefî usulcülerince (fukaha) bu hitabın sonucu hüküm olarak nitelendirildiğinden birinci gruptakilere göre şâriin bir fiilin yapılmamasını kesin ve bağlayıcı olmayan bir tarzda istemesi (mekruh kılması), ikinci gruptakilere göre böyle bir hitabın sonucu (o fiilin mekruh olması) hükümdür; fakat Arapça’da her iki anlamı belirtmek üzere “kerâhe” kelimesi kullanılır. Buna karşılık meselâ haramda fiilin yapılmamasını kesin ve bağlayıcı tarzda isteyen hitap “tahrîm”, bu hitabın sonucu ise “hurmet” olarak adlandırılır (bk. EF‘ÂL-i MÜKELLEFÎN; HÜKÜM).

Mekruh lafzının fakihler arasında farklı mânalarda kullanıldığını belirten Gazzâlî bunları şöyle açıklar: 1. “Haram kılınan (mahzûr)” anlamında. İmam Şâfiî çok defa, “Bunu kerih görüyorum” derken haramlığı kastetmiştir. 2. “Tenzîhen yasaklanan” anlamında. Bu mânada mekruh, yapılmasına ceza verilmese de bir fiilin terkedilmesinin işlenmesinden daha iyi olduğunu belirten bir kavramdır. 3. “Yasaklanmış olmasa da en uygun olanın terkedilmesi (terkü’l-evlâ)” anlamında. Meselâ kuşluk namazının kılınmamasının mekruh sayılması bu hususta bir yasaklama bulunmasından dolayı değil faziletinin büyüklüğü sebebiyledir. 4. “Haram kılındığında şüphe ve tereddüt bulunan” anlamında. Meselâ yırtıcı hayvanların etini yemek böyledir. Ancak bu anlamdaki mekruhlar ictihada açıktır. Eğer bir müctehidin ictihadı kendisini söz konusu fiilin haram olduğu sonucuna götürürse bu onun açısından haram iken ictihadı helâl olduğu sonucuna

ulaştıran müctehid açısından helâl sayılır ve artık bunu mekruh addetmenin anlamı kalmaz. Fakat karşı görüş sahibinin bu kanaati müctehidin kalbinde haramlık şüphesi meydana getirdiği takdirde kendi galip zannı helâllik yönünde olsa bile bu fiil için kerâhet kelimesinin kullanılmasında sakınca yoktur. Nitekim Hz. Peygamber, "Günah kalbin rahatsızlık duymasıdır" (Müttakī el-Hindî, III, 44) buyurmuştur (el-Müstaṣfâ, I, 66-67). Gazzâlî'nin mekruhun anlamıyla ilgili bu açıklamaları Fahreddin er-Râzî, Seyfeddin el-Âmidî, İbnü'l-Hâcib, Zerkeşî ve Şevkânî gibi usulcüler tarafından benzer ifadelerle nakledilmiştir. Fıkıh usulünde genellikle mekruh terimiyle kastedilen, Gazzâlî'nin saydığı anlamlardan ikincisi yani tenzîhen yasaklananlardır. Bu da dinen kesin bir yasağa konu olmayıp ilgili delillerden terkedilmesinin işlenmesinden daha iyi olduğu anlaşılan durumları belirtmektedir. Zerkeşî "terkü'l-evlâ" (hilâfü'l-evlâ) adı verilen durumların usulcülerce ihmal edildiğini ve fakihlerce ele alındığını, fakat çoğunluğun kerâhet ile ibâha arasında yer alan bu durumların mekruh olarak nitelenmesine karşı çıktığını belirttikten sonra esasen bunun da -sünnetin derecelendirilmesindeki gibi-mekruhun kısımlarından sayılması gerektiğini, aksi halde yerleşik beşli teklifî hüküm ayırımının bozulacağını söyler. Usul eserlerinde mekruhun mahiyetini belirlemeye yönelik incelemeler daha çok bunun yasaklanmış bir fiil sayılıp sayılmayacağı, onu işlemenin mâsiyet ve günah olup olmadığı ve bu tür fiillerin kabih olarak nitelenip nitelenemeyeceği tartışmaları üzerinden yürütülmekte, bunun simetriği kabul edilen mendup teriminin incelenmesi esnasında belirtilen görüş ve gerekçelere atıf yapılmaktadır. Mu'tezile âlimleri ise mekruhu "terkedilmesinde herhangi bir maslahat bulunan fiil" şeklinde tanımlamışlardır (Tehânevî, II, 1281; Zerkeşî, I, 296-303).

Şâriin bir fiilin yapılmamasını kesin olarak yasaklamaksızın istemesi değişik şekillerde olabilir; bunların başlıcaları şunlardır: 1. Kesin yasak anlamına gelmeyecek bir bağlamda "kerâhe" lafzını kullanması. Meselâ Hz. Peygamber'in, "Allah analara saygısızlık göstermeyi, kız çocuklarını diri diri gömmeyi -ödenmesi gereken hakkı- önlemeyi ve -hak edilmeyen şeyi-istemeyi haram kılmıştır. Onun bunun dediklerini aktararak vakit geçirmeyi, çok soru sormayı ve malı boşa harcamayı da sizin için mekruh görmüştür" (farklı lafızlarla bk. Dârimî, "Riḳāḳ", 38; Buhârî, "Zekât", 53, "Riḳāḳ", 22; Müslim, "Aḳżıye", 10, 13, 14) meâlindeki hadisinin son cümlesinde "kerâhe" kökünden türemiş bir fiil kullanılmıştır. 2. Yasaklayıcı bir sîga

kullanmakla beraber bunun haramlığı değil mekruhluğu ifade ettiğini gösteren başka bir delil (karîne) bulunması. Meselâ, "Ey iman edenler! Cuma günü namaz için çağrıldığı (ezan okunduğu) zaman hemen Allah'ı anmaya koşun ve alışverişi bırakın" (el-Cum'a 62/9) meâlindeki âyette geçen "alışverişi bırakın" emri aslında "alışveriş yapmayın" mânasına gelen, yani cuma namazı sırasında bu işi yasaklayan bir ifadedir. Ancak başka deliller ve bağlam, bu yasağın bizzat alım satımın kötü görülmesi sebebine değil mükellefi cuma namazının edasından alıkoyması gerekçesine bağlı olduğunu göstermektedir. 3. Bir fiilin yapılmamasını özendirici ifade kullanması. Meselâ, "Mehrin (veya nikâhın) en iyisi kolay olanıdır" (Ebû Dâvûd, "Nikâḥ", 31) meâlindeki hadiste mehirde kolaylaştırma yolunun özendirilmesi zıt anlamıyla mehir miktarında aşırıya gitmenin mekruh olduğunu göstermektedir.

Mekruh bir fiilin işlenmesi fakihlerin çoğunluğuna göre cezayı gerektirmez, fakat kınanan (müslümana yakışmayan) bir davranış sayılır; bu tür fiilleri Allah rızâsı için terkeden kimse övgüye lâyık olur ve sevabı hak eder. Hanefî fakihleri ise mekruhu "tahrîmen" ve "tenzîhen" kısımlarına ayırıp hükmünü de buna göre belirlemeye çalışmışlardır. Tahrîmen mekruh şâriin yapılmamasını kesin ve bağlayıcı tarzda istediği, ancak bu talebin haber-i vâhid gibi zannî bir delille sabit olduğu durumları ifade eder. Bu tür mekruh harama yakın ve vâcibin simetriği kabul edildiğinden işlenmesinin vâcibin terkinde olduğu gibi cezayı gerektireceği belirtilir. Tahrîmen mekruha, başkalarının devam etmekte olan akid müzakeresine katılıp yeni bir teklif yapmak, başkasının evlenme teklifi üzerine evlenme teklifinde bulunmak fiilleri örnek verilebilir. Çünkü Hz. Peygamber böyle davranışlardan sakınmayı kesin ve bağlayıcı tarzda istemiştir (farklı lafızlarla bk. Buhârî, "Nikâḥ", 4; Müslim, "Büyûʿ", 8, "Nikâḥ", 38, 49, 52, 54, 56). Ancak bu talep zannî bir delil olan haber-i vâhidle sabit olduğu için fiil haram değil tahrîmen mekruh sayılmıştır. Tenzîhen mekruh ise şâriin yapılmamasını kesin ve bağlayıcı olmayan bir tarzda istediği fiildir; helâle yakın

sayıldığından bu fiili işlemek cezayı gerektirmezse de kınanır. Allah rızâsı için onu terkeden kişi sevabı hak eder. Bu tür mekruha camiye gidecek kimsenin çiğ soğan ve sarımsak gibi ağır kokan şeyler yemesi örnek verilebilir. Zira Resûl-i Ekrem'in ilgili ikazından (Buhârî, "Ez̠ân", 160; Ebû Dâvûd, "Eṭʿime", 41) böyle bir sonuç çıkarılmıştır (et-Taʿrîfât, "Mekrûh"

md.; Tehânevî, II, 1281; Teftâzânî, II, 126; İbnü'l-Hümâm, II, 80).

Fakihlerin çoğunluğu, konuya ilişkin şer'î delilin kat'îlik ve zannîlik durumunu değil fiili terketme talebinin kesinlik ve bağlayıcılık özelliğini dikkate aldığından kesin ve bağlayıcı tarzda yasaklanan fiile haram, böyle olmaksızın yasaklanana ise mekruh adını vermiştir. Dolayısıyla her olaya ilişkin delillerin değerlendirilmesi neticesinde farklı somut sonuçlara ulaşılabilmesi bir yana Hanefîler'in terminolojisindeki tahrîmen mekruh cumhur tarafından haram kapsamında mütalaa edilmekte, tenzîhen mekruh ise cumhurun mekruh dediğine karşılık gelmektedir. Bu anlayışın bir uzantısı olarak Hanefîler'e göre vâcip zannî delille sübût bulduğundan bunun terki de tahrîmen mekruh kapsamında değerlendirilmiştir. Öte yandan bu ayırım delilin kat'îliği-zannîliği ölçüsüne dayalı olduğu için haramı inkâr küfrü gerektirdiği halde tahrîmen mekruhu inkâr böyle bir itikadî sonuca yol açmaz. Hanefî imamlarından Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'den, bütün mekruhların (mutlak zikredildiğinde mekruh kelimesinin) haramı belirttiği ve tahrîmen mekruhun harama yakınlığı değil zannî delille sabit haramlığı ifade ettiği nakledilir. Bu nakillerden onunla Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf arasında bu konuda köklü bir görüş ayrılığının bulunduğu izlenimi edinilirse de İbnü'l-Hümâm, Şeybânî'nin asıl maksadının tahrîmen mekruhu inkârın küfrü gerektirmeyeceğini vurgulamak olduğunu ve bu imamlar arasında esasa ilişkin görüş ayrılığı bulunmadığını ileri sürmektedir (krş. Üsrûşenî, sy. 3 [1986], s. 415; Sadrüşşerîa, II, 126; İbnü'l-Hümâm, II, 80; Bihârî, I, 85; İbn Âbidîn, I, 438-439).

Şâtıbî, tek tek ele alındığında mekruh sayılan fiillerin devamlı işlenmesinin âdet haline getirilmesi durumunda konuya küllî bir bakış yapılması ve bunun memnû kapsamında düşünülmesi gerektiğini savunur. Yine mekruhla haram arasında -mendupla vâcip arasındaki gibi-bir hazırlama ve hatırlatma ilişkisi bulunduğunu, yani mekruhtan kaçınma gayreti gösteren kişinin öncellikle haramdan uzak durma çabası içinde olacağını vurgular. Diğer taraftan mekruhların mekruh olarak yerleşebilmesi için gerek haramlarla gerekse mubahlarla denk tutulmaması gerektiğine dikkat çeker; birinci tutumun zamanla bunların haramlığı, ikinci tutumun da mubahlığı yönünde bir inancın doğmasına yol açabileceğini belirtir (el-Muvâfaḳāt, I, 133, 151-152; IV, 331-332). Müctehid imamların "tahrîm" lafzından çekindikleri için

zaman zaman “kerâhet” (mekruh) kavramını “haram” anlamında kullandıklarını hatırlatan İbn Kayyim el-Cevziyye de bu noktayı dikkatten kaçıran bazı mezhep mensuplarının belirtilen durumları haram değil mekruh olarak nitelemeleri sonucunda o hususlarda tenzihî bir kerâhetin, hatta terk-i evlânın söz konusu olduğu kanaatinin yaygınlaştığını, böylece dine ve müctehidlere karşı büyük bir yanlışlığın yapıldığını ifade eder (İʿlâmü’l-muvaḳḳıʿîn, I, 39-40).

Sırf dinî sebeplerin yanında dünyevî bir maslahat sebebiyle de (kerâhe irşâdiyye) şâriʿ tarafından bazı fiillerin mekruh sayıldığı (Zerkeşî, I, 298) göz önüne alındığında bütün ibadet ve muâmelât bahislerinde mükellef tarafından işlenmesi hoş karşılanmayan birtakım davranışların söz konusu olabileceği tabiidir. Bu tür davranışlar genellikle fürû-i fıkıh kitaplarında her bir ana konu içerisinde incelenir. Namaz kılınması mekruh olan vakitler, namazın mekruhları, orucun mekruhları gibi. Ayrıca yeme içme, giyim kuşam, temizlik, kadın-erkek ve karı- koca ilişkileri, alım satım gibi konularda dünyevî herhangi bir maslahat sebebiyle mekruh sayılan bazı davranışlar fıkıh ve ilmihal kitaplarının “kerâhiye ve istihsan” bölümleriyle ahlâk ve âdâb kitaplarında müstakil olarak ele alınır.

BİBLİYOGRAFYA

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, “krh” md.; Lisânü’l-ʿArab, “krh” md.; et-Taʿrîfât, “Mekrûh”, md.; Tehânevî, Keşşâf, II, 1280-1281; Wensinck, el-Muʿcem, “krh” md.; M. F. Abdülbâkī, el-Muʿcem, “krh” md.; Dârimî, “Riḳāḳ”, 38; Buhârî, “Ez̠ân”, 160, “Zekât”, 53, “Nikâḥ”, 4, “Riḳāḳ”, 22; Müslim, “Aḳżıye”, 10, 13, 14, “Nikâḥ”, 38, 49, 52, 54, 56, “Büyûʿ”, 8; Ebû Dâvûd, “Nikâḥ”, 31, “Eṭʿime”, 41; Gazzâlî, el-Müstaṣfâ, Bulak 1324, I, 66-67; Zemahşerî, Esâsü’l-belâġa (nşr. Abdürrahîm Mahmûd), Kahire 1372/1953, s. 391; Alâeddin es-Semerkandî, Mîzânü’l-uṣûl (nşr. M. Zeki Abdülber), Katar 1404/1984, s. 40-41; Fahreddin er-Râzî, el-Maḥṣûl, Beyrut 1408/1988, I, 21; Üsrûşenî, Kitâbü’l-Kerâhiye (trc. Halit Ünal, EÜ İlâhiyat Fakültesi Dergisi içinde), sy. 3, Kayseri 1986, s. 415-427; Seyfeddin el-Âmidî, el-İḥkâm (nşr. İbrâhim el-Acûz), Beyrut 1405/1985, I,

106; İbnü’l-Hâcib, Muẖtaṣarü’l-Müntehâ, Beyrut 1403/1983, II, 5; Sadrüşşerîa, et-Tavżîḥ fî ḥalli ġavâmiżi’t-Tenḳīḥ (Teftâzânî, et-Telvîḥ içinde), Kahire 1377/1957, II, 125-126; İbn Kayyim el-Cevziyye, İʿlâmü’l-muvaḳḳıʿîn (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa’d), Beyrut 1973, I, 39-40; Şemseddin İbn Müflih, el-Âdâbü’ş-şerʿiyye ve’l-mineḥu’l-merʿiyye, Kahire, ts. (Müessesetü Kurtuba), III, 374-375; Şâtıbî, el-Muvâfaḳāt, I, 133, 151-152; IV, 331-332; Teftâzânî, et-Telvîḥ, Kahire 1377/1957, II, 126; Zerkeşî, el-Baḥrü’l-muḥîṭ (nşr. Abdülkādir Abdullah el-Ânî), Küveyt 1413/1992, I, 296-303; İbnü’l-Hümâm, et-Taḥrîr (İbn Emîru Hâc, et-Taḳrîr ve’t-taḥbîr içinde), Beyrut 1403/1983, II, 80; Müttakī el-Hindî, Kenzü’l-ʿummâl, III, 44; Bihârî, Müs̱ellemü’s̱-s̱übût, Kahire 1904, I, 85, 112; Şevkânî, İrşâdü’l-fuḥûl, Beyrut, ts. (Dârü’l-ma‘rife), s. 6; İbn Âbidîn, Reddü’l-muḥtâr, I, 429, 438-439; Sava Paşa, İslâm Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüd (trc. Baha Arıkan), Ankara 1956, II, 260-261; M. Sellâm Medkûr, Mebâḥis̱ü’l-ḥükm ʿinde’l-uṣûliyyîn, Kahire 1379/1959, s. 104-106; M. Ebû Zehre, İslâm Hukuku Metodolojisi (trc. Abdülkadir Şener), Ankara 1979, s. 45; Fahrettin Atar, Fıkıh Usûlü, İstanbul 1988, s. 128-129; Refîk el-Acem, Mevsûʿatü muṣṭalaḥâti uṣûli’l-fıḳh ʿinde’l-müslimîn, Beyrut 1998, II, 1538-1542; Zekiyyüddin Şa‘bân, İslâm Hukuk İlminin Esasları (trc. İbrahim Kâfi Dönmez), Ankara 2000, s. 250-252; Ferhat Koca, İslam Hukuk Tarihinde Selefî Söylem: Hanbelî Mezhebi, Ankara 2002, s. 212-213; Selahaddin Eroğlu, “Mekruh”, AÜ İlâhiyat Fakültesi İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi, V, Ankara 1982, s. 297-303; “Kerâhe”, Mv.F, XXXIV, 221-224.

Ferhat Koca

MEKS

(المكس)

İç ve dış gümrük resmi, aşırı vergi.

Sözlükte “vergi tahsili, kesinti, gümrük resmi, bâc, fiyat indirimi, eksiklik” gibi anlamlara gelen meksin kökeni (Lisânü’l-ʿArab, “mks” md.) Akkadca’da “vergi / resim, özellikle de duhûliye (iç gümrük) resmi, toprak bastı / ayak bastı parası, geçit akçesi” mânasındaki miksu kelimesi olmalıdır (v. Soden, II, 588-589, 652). Kelime Ârâmîce’de meksâ, İbrânîce’de mekes, Asurca’da miksu şeklinde yer alır (Gesenius, s. 493). Meks geniş anlamıyla “hesap veya kesenek, kesinti, vergi / resim” mânasına gelir; dar anlamıyla bir ülkedeki mahallî idarelerin kendi bölgelerine giren ticaret mallarından rıhtımlar, sınır gümrükleri, şehir kapıları, köprü başları, derbendler, kapanlar veya pazarlarda aldıkları duhûliye resimlerini ifade eder. Ticaret metâı için aynı ülke toprakları içinde satışa sunulacağı nihaî pazara ulaşıncaya kadar transit geçtiği muhtelif idarî bölgelerde ödenen mekslerin toplamı

genellikle büyük bir yekün tuttuğundan kelimenin anlamı zamanla genişlemiş, ticaret metâından alınan ağır gayri meşrû vergilerin genel adı olarak da kullanılmaya başlanmıştır. Bu husus “zulüm, zorbalık” ve “hıyanet”in meksin çağrışımları arasında bulunmasının sebebini açıklamaktadır.

Câhiliye döneminde Arabistan’da gümrük hattı bulunmadığı için pazarlarda alınan vergiyle (uşûr) dönüşümlü olarak kullanılması meks kelimesinin Arapça’ya çok erken tarihlerde girdiğini göstermektedir. İslâmiyet’ten önce Mekke yönetimini elinde tutan Kusayy’in Mekkeli olmayanların ticaret mallarından uşûr adı altında 1/10 nisbetinde bir vergi aldığı bilinmektedir (İbn Sa’d, I, 70). Araplar’ın Fars, Türk ve Grek kültürüyle temasa geçmesinden sonra İslâm coğrafyasının çeşitli bölgelerinde yavaş yavaş bâc, damga (tamga) ve gümrük terimlerinin meks ile birlikte ve eş anlamlı olarak kullanıldığı görülmektedir. Meks kelimesi Osmanlılar döneminde

Mısır gibi Arapça konuşulan bölgelerde “iç ve dış gümrük resmi”, Dîvânü’l-meks ise “gümrük idaresi” anlamında kullanılmıştır (Cebertî, II, 146). Ayrıca mekslerinin tam olarak toplanabilmesi için bütün ticaret mallarının belirli mahallere intikal etmesi gerekiyordu. Böylece esnafa öncelikli alım tekelleri tanınması da mümkün oluyordu. Bu ayrıcalığa dahi meks adı verildiği anlaşılmaktadır (Venşerîsî, II, 492). Zekât âmilinin zekâta ilâveten aldığı paraya ve değirmen ücretine de meks denilmiştir (Ahmed eş-Şerebâsî, s. 437). Mekkâs veya sâhibü meks “meks tahsildarı” mânasına gelir. Meks tahsilâtının yapıldığı yere dârü’l-meks (dârü’l-mükûs), ilgili kayıtların tutulduğu Dîvânü’l-hilâlî dairesine de Dîvânü’l-mükûs adı verilir (Makrîzî, İttiʿâẓü’l-ḥunefâ, II, 278; III, 342).

Kitâb-ı Mukaddes’te cenge çıkan askerlerin ve yanlarındaki sığır, eşek ve davarın her beş yüzde birinin “mekes” olarak alınması emredilmektedir (Sayılar, 31:28, 37-41). Talmud’da da eski Roma gümrük vergileri ve tahsildarları aleyhinde şiddetli görüşlere yer verilmektedir (meselâ bk. Nezikin, Baba Kamma, s. 113a-114a; Sanhedrin, s. 25b-26a).

Kur’an’da meks kelimesi geçmemektedir. Fakat bazı müfessirler, “... Her yolun kıyısında pusuya yatmayın ...” (el-A‘râf 7/86) ve, “Ancak insanları baskı altına alan ve yeryüzünde gaddarca davranarak her türlü haksızlığı yapanlar suç işlemişlerdir ...” (eş-Şûrâ 42/42) meâlindeki âyetleri meks tahsili kapsamına dahil etmişlerdir. Ayrıca bazı âyetlerdeki (el-A‘râf 7/85; Hûd 11/85; eş-Şuarâ 26/183) “baẖs” kelimesi (“lâ tebẖasû”) meks kelimesiyle açıklanmıştır (Şevkânî, II, 224, 518).

“Meks tahsildarı cennete giremez” (Müsned, IV, 109, 143, 150; Ebû Dâvud, “İmâre”, 7); “Âşiri karşılaştığınız yerde öldürün!” (Müsned, IV, 234) vb. hadislerden Câhiliye devrindeki meks uygulamasının Hz. Peygamber tarafından şiddetle kınandığı anlaşılmaktadır. Bu dönemde Irak pazarlarında ticaret malları mekse tâbi idi. Bir rivayete göre yine aynı devrede Bizans topraklarına giren Kureyş kervanlarının taşıdığı ticaret metâı ve nakitten 1/10 nisbetinde gümrük tahsil edilirdi. Tahsildarlarca yükleri arandığı için Mekkeliler sikkelerini develerine yutturarak gümrükten geçerlerdi. Hz. Ömer’in katıldığı bir kervanda bu işin yapıldığını sezen Bizans gümrükçüsü develeri kestirip bulduğu sikkeleri vergilendirmişti (İbn Hacer, el-İṣâbe, II, 569-570). Kendisi de gençliğinde ticaret maksadıyla Bizans idaresi

altındaki bölgelere gitmiş olan Hz. Peygamber'in mekkâsı (bazı rivayetlerde âşir) kınamasının sebebi söz konusu zorbalıklar olmalıdır. Bu hadisler, Câhiliye devrinde ağır vergilerle halkı bunaltan, tahsilât esnasında mükelleflere zulmeden, resmî tür ve oranlardan fazlasını alarak görevlerini kötüye kullanan maliye otoritelerini ve tahsildarları hedef almaktadır.

Tarihçe. İslâm toplumunda meks uygulaması Emevîler döneminin başında veya hemen öncesinde başlamıştır. Çünkü Rebîa b. Şürahbîl b. Hasene'nin Emevîler'in Mısır valisi Amr b. Âs tarafından meks idaresiyle görevlendirildiği bilinmektedir (Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, II, 123). I. Velîd, Süleyman b. Abdülmelik ve Ömer b. Abdülazîz tarafından "sâhibü mükûsi Mısr" (Mısır ticaret vergileri tahsildarı) olarak tayin edilen Züreyk b. Hayyân, Halife Ömer b. Abdülazîz'in Kur'an'daki bahs kavramıyla özdeşleştirdiği meksi kaldırdığını bildirmektedir (Ebû Yûsuf, II, 182-184; Abdürrezzâk es-San'ânî, VI, 96; X, 334). Ömer b. Abdülazîz'in Medine'deki âmili Adî b. Ertât'a meks tahsilâtını ilga ettiğine, Filistin âmili Abdullah b. Avf el-Kārî'ye ise Refeh'e gidip mekshâne (beytü'l-meks) adıyla anılan binayı yıkmasına dair yazılı buyrukları (Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, s. 632; İbn Kayyim el-Cevziyye, Aḥkâmü ehli'ẕ-ẕimme, s. 149-150), bu adaletsiz uygulamanın Emevîler döneminde yayılıp yerleşmeye başladığını göstermektedir.

Adalet vaadiyle iktidara gelmelerine rağmen Abbâsîler devrinde meks uygulaması yaygınlaştırılmıştır. Vezir Ali b. Îsâ İbnü'l-Cerrâh'ın, giriştiği malî düzenlemeler sırasında halkı ağır vergilerden kurtarmak için iptal ettiği mekslerin yıllık tutarı 500.000 dinarı bulmuştu (Süyûtî, Târîḫu'l-ḫulefâʾ, s. 380). Makdisî'nin verdiği bilgiye göre Cidde Limanı'nda bir yük buğdaydan yarım, yünden 2 dinar, bir sepet Şatavî ve Debîkî elbiseden sırasıyla 3 ve 2 dinar alınırdı. Kara gümrüklerine gelince Cidde'den Mekke yönüne giden kervanlardan Karîn ve Batn Mer'de yarımşar dinar, Zebîd kapısında miskin yükünden 1 dinar, kumaşınkinden yarım dinar kesilirdi (Aḥsenü't-teḳāsîm, s. 104-105). Özellikle hânedanın çöküş döneminde bu tür vergiler sık sık konulup kaldırılmıştır.

Meks uygulamasının sonraki İslâm devletlerinde de sürdürüldüğü görülmektedir. Büveyhî Hükümdarı Adudüddevle kendisinden önce kaldırılan meksleri tekrar ihdas etti (Yâfiî, II, 398). Samsâmüddevle 375

(985) yılında Bağdat ve civarında üretilen ipekli ve pamuklu elbiselere meks koymayı kararlaştırarak 1 milyon dirheme iltizama (damân) verdi. Ancak halkın tepkisi sonucunda kararından döndü (Süyûtî, Târîḫu'l-ḫulefâ', s. 409). Bahâüddevle'nin Irak nâibi Vezir Sâbûr b. Erdeşîr bu vergileri tekrar uygulamaya koydu (389/999) ve dört gün sürdükten sonra şiddet kullanılarak bastırılabilen protestolara rağmen kaldırmadı (Hilâl b. Muhassin es-Sâbî, s. 336). Celâlüddevle, Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah ed-Dîneverî'nin aracılığı üzerine tuz meksini kaldırdı (İbn Kesîr, XII, 46). 444 (1052) yılında Büveyhîler'in idaresi altındaki Mehrûbân'da meks tahsilâtı yapılmaktaydı (Nâsır-ı Hüsrev, s. 152).

Nûreddin Mahmud Zengî Mısır, Suriye, el-Cezîre ve Musul'da imkân dahilindeki bütün meksleri kaldırdı. Bu hususta her tarafa tevkī'ler gönderildi. Ancak oğlu el-Melikü's-Sâlih Nûreddin İsmâil'in atabegi Gümüştegin'in yeniden uygulamaya koyduğu Dımaşk meksleri Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin hâkimiyetine kadar yürürlükte kaldı (İbn Vâsıl, II, 9, 20).

Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin Mısır, Suriye ve el-Cezîre bölgelerinde iptal ettiği meksler halefi el-Melikü'l-Azîz İmâdüddin zamanında yeniden yürürlüğe kondu. Ebü'l-Hasan el-Mahzûmî, Mısır meksleri yanında diğer resim ve harçların listelerini verirken (el-Münteḳā, s. 9 vd.) Makrîzî, Selâhaddin'in ilga ettiği vergilerin ayrıntılı

bir dökümünü yapmaktadır (el-Ḫıṭaṭ, I, 104-105). Eyyûbî Hükümdarı I. el-Melikü'l-Âdil hâkimiyeti altındaki bölgelerde meks uygulamasına son verdi. Sadece Dımaşk'ta bu tür vergilerden elde edilen yıllık hâsılat 100.000 dinarı buluyordu. el-Melikü'l-Muazzam, babasının iptal etmiş olduğu meksleri Franklar'la savaş ve hazine varidatının yetersizliği gibi gerekçelerle yeniden uygulamaya koyarken (Receb 615 / Ekim 1218) Halife Zâhir-Biemrillâh bunları 622 (1225) yılında yürürlükten kaldırdı. Küçük yaşta tahta çıkan II. el-Melikü'n-Nâsır Selâhaddin Yûsuf'un yerine işleri idare eden annesi Dayfe Hatun da Halep mekslerini ilga etti.

Selçuklu Sultanı Melikşah yıllık 600.000 dinarı aşkın bir yekün tutan mükûsu kaldırdı. Sultan Muhammed Tapar, Şâban 501 (Mart 1108) tarihinde aynı uygulamayı tekrarladı, ancak oğlu Mahmûd'un veziri Ali b. Ahmed es-Sümeyremî bunları 514 (1120) yılında yeniden ihdas etti. Sultan

Mes‘ûd b. Muhammed Tapar da 533'te (1138-39) iltizam bedeli 100.000 dinar civarında olduğu anlaşılan Bağdat mükûsunu kaldırdı. İbn Cübeyr, 580 (1184) yılında Haçlı işgali altındaki Sûr-Akkâ arasında yer alan Tibnîn mevkiinde kafilelerden kişi başına 1 Suriye dinarı + 1 kırat meks tahsilâtında bulunulduğunu bildirmektedir (er-Riḥle, s. 69, 301). Halîl b. Şâhin'e göre diğer şehirlerin aksine Kudüs'te meks uygulaması yoktu (Zübdetü Keşfi'l-memâlik, s. 23).

İlhanlı devlet adamı Şemseddin el-Cüveynî halkı ezen ağır vergi ve salmaları kaldırıp herkesten gücüne göre vergi aldı. İlhanlı Sultanı Ebû Said Bahadır Han Irak, Horasan, Azerbaycan, Anadolu ve el-Cezîre'de uygulanan meksleri kaldırdı. Timurlu Hükümdarı Ebû Said Mirza Han Semerkant, Buhara ve Herat şehirlerinde gayri şer‘î olan damga vergisini iptal etti. Daha doğuda benzer uygulamalara rastlanmaktadır. Meselâ Fîrûz Şah Tuğluk, Delhi Sultanlığı'nda meks dahil İslâmî olmayan yirmi sekiz çeşit vergiyi kaldırdı. Bâbürlü Hükümdarı Cihangir'in tahta çıktıktan sonra yayımladığı on iki emri ihtiva eden bir fermanla damga ve rıhtım resmi gibi her çeşit vergiyi iptal ettiği, rızâları olmadan halktan vergi alınmasını yasakladığı, Bâbürlü Hükümdarı Evrengzîb'in diğer gayri meşrû vergilerle birlikte meksleri de kaldırdığı bilinmektedir (Muhibbî, IV, 316).

Batı İslâm dünyasında da benzer uygulamalar yapılmıştır. İbn Cübeyr'in ifadelerinden, Sicilya adasında hıristiyanların müslüman hacıların ticaret mallarından meks aldıkları anlaşılmaktadır (er-Riḥle, s. 331). Murâbıtlar Devleti'nin kurucusu Abdullah b. Yâsîn, fethettiği Sicilmâse ve Der‘a'da halkın şikâyetçi olduğu meks uygulamasına son vermiş (İbn Haldûn, VI, 183; İbn Ebû Dînâr, s. 130), Yûsuf b. Tâşfîn ülkesinde bu tür gayri meşrû vergileri uygulamaya koymamıştır (İbn Ebû Dînâr, s. 131). Eserini Murâbıtlar'ın hâkimiyetinin sonlarında veya Muvahhidler iktidarının başlarında kaleme alan İbn Abdûn et-Tücîbî'nin, vezirin belirlediği oranlardan fazla meks tahsil edenlerin kadı tarafından cezalandırılmasını istemesi (Risâle fi'l-ḳażâʾ, s. 30) uygulamadaki aksaklık ve keyfîliklere işaret etmektedir. Muvahhid Hükümdarı Ebû Yûsuf el-Mansûr 585'te (1189) (İbn Haldûn, VII, 211), Batı'da Merakeş ve Fas'ta Merînî Hükümdarı II. Ebû Saîd Osman b. Ebû Ya‘kūb (İbn Haldûn, VII, 242) ve Ebü'l-Hasan Ali b. Ebû Saîd (İbn Hacer, ed-Dürerü'l-kâmine, III, 85) iktidara geldiklerinde meksleri kaldırdılar. Hafsî Sultanı Ebû Fâris

Abdülazîz el-Mütevekkil Tunus'ta bazı yiyecek maddeleri, hayvanlar, ıtriyat, deri, kömür, tuz, bakır mâmuller gibi çeşitli meks kalemlerini ilga etti.

Kaynaklar özellikle Mısır'daki meks uygulamalarına ilişkin bilgiler açısından daha zengindir. İslâm'ın ilk devirlerinde gerektikçe uygulandığı anlaşılan bu tür ârızî vergileri Mısır hazinedarı Ebü'l-Hasan İbnü'l-Müdebbir 250 (864) yılından sonra kalıcı hale getirdi ve kamerî takvime göre tahsil edilen yeni vergiler koydu. Ahmed b. Tolun yıllık 100.000 dinarlık bir tutara ulaşan bu tür vergileri kaldırdı. Ancak Fâtımîler devrinde yeniden yürürlüğe konuldu ve özellikle halkın zulüm telakki ettiği resimler, kelimenin olumsuz çağrışımlarını vurgulayacak şekilde mükûs olarak adlandırıldı (Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, I, 103-104). Fâtımîler meks uygulamasını hâkimiyetleri altındaki diğer bölgelere de taşıdılar. Bununla birlikte bazı Fâtımî halifelerinin mevziî kalan meksleri iptal ettiği de olmuştur. Nitekim Hâkim-Biemrillâh bir kısım meksleri kaldırmış, fakat daha sonra yeniden koymuştur.

Kalkaşendî'nin verdiği bilgilere göre Mısır divan gelirlerinin gayri şer'î kısmına giren meksler Dîvânü's-sultânî'ye mahsus olanlar ve olmayanlar şeklinde sınıflandırılmakta, bunlardan birincisi ithal ve yerli mallardan alınanlar diye ikiye ayrılmaktaydı. İthalât vergisi, özellikle "kârimî" adı verilen toptancı müslüman tüccarın Hicaz ve Yemen tarafından Kızıldeniz'in Ayzâb, Kusayr, Tûr, Süveyş, İskenderiye ve Dimyat limanlarına indirdikleri yüklerden ve Irak ile Suriye yönünden gelip Katyâ'dan geçen mallardan alınanlar olmak üzere iki kalemden ibaretti. Yerli mallardan Kahire ve Fustat'ta alınan meksler çok çeşitli olup irili ufaklı yetmiş iki kaleme ulaşıyordu. Dîvânü's-sultânî'ye mahsus olmayan meksler ise "hilâlî" adıyla anılmaktaydı. Bunlar mahallî divanlara veya iktâdarlara giderdi (Ṣubḥu'l-aʿşâ, III, 464-467). Kahire gümrüğü olarak hizmet veren Meks / Maks (şimdiki Bulak), ismini söz konusu vergiden almaktadır.

Fâtımîler'den sonraki devirlerde mezâlim, himâyât, rimâyât, müste'cerât gibi isimlerle anılan meksler zulüm aracı haline gelerek Mısır'ın iktisadî çöküşünün ana sebebi olmuştur. Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin tamamen ilga ettiği mükûsün tutarı 1 milyon küsur dinar + 2 milyon irdeb gibi aşırı

boyutlara varmıştı. Memlükler dönemine ulaşıldığında vergilendirilmemiş hemen hiçbir şey kalmamıştı. Karada Haçlılar, denizde Portekizliler'e karşı yapılan savaşların hazineleri boşaltması bu yüksek oranlı mekslerin konuluşunun ana sebebidir. Bahrî Memlük Sultanı el-Melikü'l-Muiz İzzeddin Aybeg'in veziri Kıbtî asıllı Şerefeddin Hibetullah b. Sâid el-Fâizî "hukuk ve muâmelât" adını verdiği yeni ve ağır meksler ihdas etti. Sultan Kutuz'un Moğollar'a karşı yaptığı seferleri finanse edebilmek için koyduğu emlâk vergisi, baş vergisi, veraset ve intikal vergisi gibi mekslerin yıllık tutarının 600.000 dinara ulaşması kârimî tüccarın servetinin üçte birini yok etti (Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, I, 105-106; II, 123). Bununla birlikte I. Baybars, Kalavun ve oğulları Halîl ile Muhammed, Ketboğa ve Lâçin gibi Memlük hükümdarları meksi ilga ettiler. Burcî Memlük sultanlarından el-Melikü'l-Eşref Şa'bân'ın emlâk alım satımından tahsil edilen (% 2'lik) meksleri (meksü'l-karârît) kaldırarak büyük bir hayır işlediği bildirilmekte, Berkuk, Şeyh el-Mahmûdî, el-Melikü'z-Zâhir Çakmak ve Kayıtbay gibi hükümdarların da bu vergilerden bazılarını kaldırdığı rivayet edilmektedir.

Tarih boyunca iktidar sahipleri tahta cülûs, zaferler, fetihler, hânedan mensuplarının düğünleri ve bayramlar gibi özel günleri kutlamak, ağır hastalıkları sırasında şifa bulmak, düşman veya eşkıyanın talanları, doğal âfetler, salgınlar ve kıtlıklar sonrasında zor duruma düşen mükelleflerin yaralarını sarmak amacıyla meksleri kısmen veya tamamen ilga etmişlerdir. Kalkaşendî, Memlük sultanlarının

vergi ıskatına veya muafiyetine ilişkin valilere gönderilmiş fermanlarından örnekler vermektedir.

Bu tür vergilerin en çok eleştirilen tarafı hac kervanlarından dahi kesilmiş olmasıdır. Meks uygulamasından en büyük zararı Mağrib'den Mekke'ye gidenler başta olmak üzere hacı adayları görmüştür. Fâtımî Halifesi Ubeydullah el-Mehdî kurduğu devletin başşehri Mehdiye'ye yerleşmiş ve 309'da (921) yeni mekslerin tahsili için hacıların Mehdiye'den geçmesi zorunluluğunu getirmişti (İbn İzârî, I, 186). Meksin hacılardan ilk defa, 327 (939) yılında deve başına 5 dinar ve mahmil başına 7 dinar almak şartıyla hac yolunu açmayı kabul eden Karmatîler tarafından kesildiği de rivayet edilmektedir (İbnü'l-Cevzî, VI, 296). Makdisî'ye göre Basra ve Batîha'da tahsildarlar kara ve nehir gümrüklerinde sıkı teftişler yaparlardı. Basra

kapısında hem Karmatîler'in hem Deylemîler'in divanı vardı. Hac kafilelerinin dönüşünde deri yükleri ve Arap develerinden meks tahsil edilirdi. Aynı uygulama Kûfe ve Bağdat'ta da yapılırdı. Büveyhî Hükümdarı Adudüddevle, Bağdat-Mekke hac yolunu ıslah edip bu tür meksleri kaldırdı. 477 (1084-85) yılında Irak-Mekke güzergâhında hacılardan meks alınıyordu (İbn Kesîr, XI, 295; XII, 126). Mekslerin Hicaz gümrüklerinde ve özellikle Cidde Limanı'nda kesilmesi âdet olmuştu. Bilhassa Mekke şerifleri döneminde diğer gelir kaynakları giderleri karşılamadığı için hacı vergisi büyük önem taşımaya başlamış ve meks uygulaması sürdürülmüştür (meselâ bk. İbnü'l-Esîr, X, 617; Fâsî, el-ʿİḳdü'ṡ-ṡemîn, VII, 33-34).

İdrîsî'nin verdiği bilgiye göre Ayzâb Limanı'nda Fâtımîler'in ve Beceliler'in gümrükçüleri bulunmaktaydı ve iki taraf toplanan vergileri yarı yarıya bölüşüyordu. Mağrib'den gelen hacı adaylarının meksleri burada tahsil edilirdi. Ödeme tezkiresini ibraz edemeyenleri kaptanlar gemiye almazlardı. Yolculuğunu tamamlayan gemi kıyıdan açıkta demirler, Cidde valisinin memurları gümrük yoklaması yapıp mekse tâbi eşyayı tesbit ettikten sonra divana kaydını yaparlardı. Limana inmesine müsaade edilen giriş yolcularından yeterli parası olmayanın meksi onun yolculuğuna izin verdiği için kaptana yüklenirdi. Bu sebeple bazan hacı adayları tutuklanır ve belki de hac farîzasını yerine getiremezlerdi (Nüzhetü'l-müştâḳ, II, 134-135, 138-139; ayrıca Tücîbî'nin gözlemleri için bk. Müstefâdü'r-riḥle, s. 171, 175, 206).

Fâtımî Veziri Talâi‘ b. Rüzzîk, 556 (1161) yılında Mekke şerifiyle yaklaşık 15.000 dinarlık ödeme karşılığında Mısırlı hacılardan kesilen ağır vergilerin askıya alınması konusunda anlaşma yapmıştı (Umâre el-Yemenî, s. 53). 561'de (1166) Zürey‘îler'in emîri İmrân b. Muhammed'in cenazesinin Aden'den Mekke'ye getirilmesi vesilesiyle hacılardan meks alınmadı. Mekke şeriflerinin meksleri arttırma temayülleri tepki çekmeyi sürdürmüştü. Irak hac emîri Taştekin el-Müstencidî'nin 571 (1176) yılında Mekke Emîri Dâvûd b. Îsâ ile bütün meksleri ilga etmesi konusunda anlaşma yaptığı kaydedilmektedir (Fâsî, Şifâʾü'l-ġarâm, II, 314, 366). Meksler gerçekten kaldırıldıysa Taştekin'in Mekke'den ayrılmasının hemen arkasından yeniden konmuş olmalıdır. Çünkü Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin 572 (1176-77) yılında Mısırlı hacı adaylarından meks alınması uygulamasını

iptal ettirdiği ve karşılığında Mekke şerifine yıllık nakdî ve aynî tahsisatta bulunduğu bildirilmektedir (a.g.e., II, 368-369; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, II, 233). Mekke şeriflerinin ceddi ve ilk Mekke şerifi Katâde b. İdrîs (1200-1220) iktidarının ilk on yılında meksleri uygulamadan kaldırdı.

639 (1242) yılında Yemen Hükümdarı Mansûr er-Resûlî Mekke'ye hâkim olunca şeriflerin alageldiği meksleri kaldırdı ve bu konudaki fermanını içeren mermer kitâbeyi Kâbe'ye astırdı. Ancak 646'da (1248) Mansûr er-Resûlî'nin vekili Muhammed b. Ahmed b. Müseyyeb el-Yemenî, eski meksleri tekrar uygulamaya koyup gayri meşrûluğunun delili olan emirnâmeyi de indirdi.

667 (1269) yılında Memlük Sultanı Baybars, kendisini metbû tanıyan Mekke Şerifi Ebû Nümeyy'e hacılarla tüccara zulmedilmemesi ve vergi alınmaması karşılığında yıllık 20.000 dirhem atâ bağladı. Ancak Ebû Nümeyy'in Mısırlı hac kervanlarından alınan meksleri tamamen kaldırmak yerine deve başına 50 dirhemden, Yemenliler'den tahsil edilen deve başına 30 dirhem seviyesine düşürdüğü anlaşılmaktadır. Memlükler'in Mekke siyasetine müdahalesi arttıkça meks uygulamalarını bertaraf etme gayretleri de artıyordu. Meselâ Muhammed b. Kalavun 719'daki (1320) hac ziyaretinde Mekke ve Medine'de tahsil edilen meksleri kaldırdı. Ancak iki yıl sonra uygulama yeniden başlatıldı. Bu tür vergileri Mekke şerifleri ihdas, Memlükler ise ilga etmeye çalışıyordu. el-Melikü'l-Eşref Şâban, 3 Cemâziyelevvel 766 (26 Ocak 1365) tarihli bir fermanla isim isim sayılan muhtelif gıda maddelerinden meksleri kaldırıp uygulamanın sürekliliğini sağlamak amacıyla emirnâmeyi Mescidi Harâm'ın üç sütununa kazdırdı.

Memlükler devrinde Mekke'nin dünyaya açılan kapısı durumundaki Cidde özellikle Mısır'dan Kızıldeniz yoluyla gelen hacılar için çok önemliydi. Şehir iktidar açısından da gittikçe artan meks gelirleri sebebiyle ekonomik bir değer kazandı. Avrupa'dan Hindistan'a giden ve Hindistan'dan Avrupa ülkelerine gelen mallar Cidde Limanı'ndan geçiyordu. Hint ticaret gemilerinin, mallarını Aden Limanı'nda Kızıldeniz taşımacılığına uygun gemilere aktararak Cidde'ye göndermeleri bir teamül halini almıştı. Tüccarlar önce bu aktarma sırasında Resûlîler'e, sonra da Mekke şeriflerine meks ödemesinde bulunuyordu. el-Melikü'n-Nâsır Selâhaddin Ahmed döneminde 827 (1424) yılından itibaren Aden Limanı'nda uygulanmaya

başlanan yüksek gümrük tarifeleri Kalküta'dan kalkan tüccarın doğrudan Cidde'ye gelmesine yol açtı. Bu durum Mekke şeriflerinin gelirleri üzerinde olumlu etki yaptı. Ancak malî sıkıntı içindeki Memlük Sultanı Barsbay tarafından 828'de (1425), Cidde Limanı'nda Hindistan'dan gelen mallar için % 10'luk meks uygulamasından elde edilen vâridâta el konulup Kahire'ye aktarılmaya başlandı. Barsbay, 840'ta (1436-37) Mekke şerifi Berekât'ın Hint tüccarından alınan mekslerdeki payını üçte birden yarıma çıkardı. Timurlu Hükümdarı Şâhruh'un baskıları üzerine el-Melikü'z-Zâhir Çakmak, 843 Zilkadesinde (Nisan 1440) dört mezhebin baş kadılarına yazılı bir soru yönelterek tüccarın Aden Limanı'nda ağır vergilere mâruz bırakıldığı için % 10'luk bir ödeme karşılığında Cidde Limanı'nı tercih ettiğini, Mekke'nin güvenliğiyle görevlendirdiği askerî birliklerin ağır masraflarına harcanan bu vergileri tahsil etmesine cevaz verilip verilemeyeceğini bildirmelerini istedi. Kadıların, adı geçen vergilerin alınıp maslahata harcanmasının câiz olduğuna dair fetvalarıyla uygulamayı meşrûlaştırmaları halkın tepkisini çekti. İlgili fetva Mescidi Harâm'da eşrafın huzurunda okunarak uygulamanın sürdürüleceği duyuruldu (Fâsî, el-ʿİḳdü'ṡ-ṡemîn, IV, 145, 148; Makrîzî, es-Sülûk, XI, 680-681, 707-708, 723, 735, 754-755, 768, 872, 946; XII, 1187-1188; Necmeddin İbn Fehd, IV, 31, 101, 143).

Memlük sultanlarının başta Mekke'de satılan gıda maddelerinden alınanlar

olmak üzere kaldırmaya teşebbüs ettikleri meksleri şerifler fırsat buldukça yeniden yürürlüğe koymuşlardır. Nitekim Kayıtbay, 4 Ramazan 872 (28 Mart 1468) tarihinde Mekke mekslerini kaldırdığını bildiren yeni bir emirnâme çıkarmış ve bu emirnâme Mescidi Harâm'ın sütunlarından birine nakşedilmişti (Necmeddin, İbn Fehd, IV, 483).

Farklı yerlerde ve zamanlarda da olsa tahsil edilen mekslerin pek çok çeşidi arasında şunlar sayılabilir: Emlâk alım satım vergileri; evler, hamamlar, fırınlar, eğlence yerleri, terziler, attarlar, debbağlar, peynirhâneler, bozahâneler, üzüm ve zeytin presleri, tekstil atölyeleri, değirmenler, bahçeler, su dolapları, kasaplar ve mezbahalara salınan vergiler; Cîze'de ve Kahire'deki hububat rıhtımında ve tersanede her bir yolcudan tahsil edilen rıhtım resimleri; özellikle silâh, at, deve, katır, sığır, davar, kümes hayvanları, gübre, et, balık, tuz, şeker, un, başta hurma olmak üzere çeşitli

meyve ve sebzeler, yumurta, zeytin, karabiber, nişasta, yağ, sirke, yün, ipek, ibrişim, keten, pamuk, pamuk ipliği, boya, alçı, ahşap, toprak mâmulleri, mercan, bakır, odun, kömür, katır tırnağı, mısır sapı, halfa otu, kene otu, kuru yonca, saman, mastika, enfiye, günnük, kına, mazı, zamk, tabaklanmış deriler, misk, safran, alkali, somaki gibi ticaret malları ve kervanlardan alınan pazar vergileri (bâclar); davar, hurma ve ketenden kesilen simsarlık harçları. Ayrıca sefer esnasında tüccar imdâd-ı seferiyye ödüyor, vârissiz ölenlerin mirasının üçte biri devlete kalıyordu. Nil sularının seviyesi yükselince özel vergiler salınırdı. Merkad-ı Îsâ'ya giden hacılar Kudüs'te mürûriye öderdi. Su bentleri, mikyâsü'n-Nîl vb.'nin bakım ve onarımı için de müstakil vergiler vardı.

Fıkhî Hükmü. Meks kelimesi fıkıh kitaplarında çoğunlukla ticarî emtiadan alınan gayri meşrû vergileri ifade etmek için kullanılmaktadır. Bu sebeple meks uygulaması yukarıdaki hadislerin ışığında büyük günah olarak görülmüştür (Zehebî, s. 131; İbn Hacer el-Heytemî, ez-Zevâcir, I, 180-181). Nevevî'ye göre meksin en çirkin mâsiyet ve günahlardan sayılmasının sebebi tahsildarın insanların hakkını yemesi, zulmünü tekrarlaması, hatta işkence boyutlarına vardırması, haksızlıkla aldığı malları hak sahiplerine harcamamasıdır (Şerḥu Müslim, XI, 203). İbn Hazm, tüccar ve yolcuların şehre dışarıdan getirdikleri ticaret metâından pazarlarda meks alınmasının büyük bir zulüm, haram ve fısk olduğu hususunda ittifak bulunduğunu, ancak meşrû uşûrun bundan müstesna tutulduğunu söylemektedir (Merâtibü'l-icmâʿ, s. 121). Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'ya göre İslâm ülkesinde bir yerden başka bir yere nakledilen mallardan alınan iç gümrükler haramdır; ne ictihada dayanır ne de âdil bir maliye politikasını yansıtır (el-Aḥkâmü's-sulṭâniyye, s. 246). Bu verginin zaman zaman uşûr adı altında tahsil edilmesinin bir meşrulaştırma gayretini yansıttığını düşünmüş olmalıdır ki İbn Kayyim el-Cevziyye, meksin Hz. Ömer'in uyguladığı uşûra kıyas edilmesini müşriklerin ribâ ile ticareti kıyaslamasına benzetmektedir. Ayrıca ona göre Resûlullah'ın katlini emrettiği mekkâsa cennet haramdır (Aḥkâmü ehli'ẕ-ẕimme, s. 149). Meks tahsildarının yol kesen hükmünde mi yoksa gāsıp hükmünde mi olduğu hususu tartışmalıdır (Muhammed b. Ahmed ed-Desûkī, IV, 348). Zehebî'ye göre mekkâs yol kesene benzer ve hırsızdan daha şerlidir. Meks tahsildarının katlinin cevazı hususu dahi tartışılmış, ancak görüş birliğine varılamamıştır. Yukarıda zikri geçen hadisten hareketle katlinin mubah, bunu yapanın da sevaba nâil olacağını düşünen

fakihler yanında (İbn Nüceym, V, 45) onun yol kesen eşkıyadan sayılmayacağı, ancak kıyamet günü en şiddetli azaba uğrayanlardan olacağı görüşünü benimseyenler de vardır (İbn Teymiyye, XXVIII, 319). Makrîzî, her türlüsünü haram saydığı meks gelirleriyle geçinenin fâsık olduğunu ve adalet vasfını kaybettiği için şahitliğinin kabul edilmeyeceğini savunur (es-Sülûk, XII, 1188). Kadının meks gelirlerinden tahsis edilen maaşı almasına da cevaz verilmemiştir (Venşerîsî, VI, 152-153).

İbn Hacer el-Heytemî‘nin bildirdiği kadarıyla Şâfiî mezhebine göre meks, zekât niyetiyle ödense bile o isim ve gayeyle tahsil edilmediği için dinî-malî mükellefiyeti düşürmez. Meks memurları zekât olarak tahsil ettiklerini söyleseler bile pek çoğu zekâta müstahak değildir. Ulemânın hırsız ve yol kesenler, hatta daha şerliler sınıfına kattığı birine zekât niyetiyle yapılan ödeme mükellefiyeti düşürmez. Ancak zalim sultanın zekât adı altında tahsil ettiği uşûr mükellefin de o niyetle ödemesi durumunda yükümlülüğünü ıskat eder. Dimyâtî’ye göre şeytanların barınağı olduğu için meks tahsilâtına mahsus mahalde namaz kılmak dahi mekruhtur (Ḥâşiyetü İʿâneti’ṭ-ṭâlibîn, I, 195; II, 164, 182).

Hanefî mezhebinin bu meseleye yaklaşımını aktaran İbn Âbidîn’e göre mekkâs, meks toplama işini imamdan maktû bir bedel karşılığında mukātaa usulüyle üstlenmekte ve tahsilâtı kendisi için zulüm ve zorbalıkla yapmaktadır. Tüccar, aynı malın meksini bir yıl içinde yolu üzerindeki birden fazla mekkâsa zekât uygulamasının aksine tekrar tekrar ödemek zorunda kalmaktadır. İmam tarafından yolcuların zekâtını tahsil etmek ve mal güvenliğini sağlamak üzere nasbedilmediği gibi halkın malını zorbalıkla aldığından mekkâsın kestiği vergi zekât niyetiyle bile verilse mükellefiyeti düşürmez. Meks kaynaklı olduğunu bile bile mekkâstan ya da onun aktardığı üçüncü şahıslardan bir şey almak haramdır (Reddü’l-muḥtâr, VI, 385).

İbn Teymiyye, sınırları içinde meks uygulanan bir iktâya sahip kimsenin ondan feragat ederse halefi döneminde söz konusu verginin azaltılmayıp aksine arttırılacağından endişelenmesi, halbuki kendisinin mümkün mertebe indirime gitme imkânının bulunması ve raiyyesinin kendisini tercih etmesi durumunda konumunu muhafazasının müslümanlar için daha hayırlı, imkân ölçüsünde adaleti yayıp zulmü kaldırmasının da vâcip olduğu kanaatindedir.

Çünkü iktâlar haram bile karışsa aslen câizdir; gelirinin haram bulaşan kısmı mümkün mertebe ayrılıp hak ya da ihtiyaç sahiplerine verildikten sonra kalanından faydalanılır (Mecmûʿu fetâvâ, XXVIII, 590; XXX, 356 vd.).

İmam Şâfiî, Âl-i İmrân sûresinin 97. âyetindeki, "Yol bulana hac yapmak farz kılındı" ifadesini yorumlarken hacı adayının yolu üzerindeki zalim meks tahsildarlarına hiçbir şey ödemek zorunda olmadığını, bu sebeple olumsuzluk ortadan kalkana kadar mükellefiyetin düşeceğini söylemektedir. Hac yolu üzerindeki zalim meks tahsildarlarının mal veya canına tecavüzde bulunması sebebiyle yolculuğunu tamamlayamayacağından korkan kişiye haccın farz olmayacağını söyleyenler yanında yolculuğu sırasında yetecek kadar yolluğu (binek ve azık) bulunan, ayrıca meks ödemeye gücü yeten kişilerin üzerinden vücûbiyetin düşmeyeceğini savunanlar vardır. Hanefî mezhebinde de fetva bu yöndedir (Şevkânî, I, 363; İbn Âbidîn, II, 463-464).

Önceleri mekse muhalefet eden fakihler zamanla fevkâlade durumlar ve kamu maslahatının gerektirmesi şartıyla bu uygulamayı onaylamışlardır. Onların bu tutumunda bazı ulemâ ve kadıların maişetlerinin

meks gelirlerinden karşılanmasının da payı olabilir. Her şeye rağmen çeşitli dönemlerde söz konusu uygulamaya şiddetle karşı çıkanlara rastlanmaktadır. Meselâ Demenhûr Şâfiî fakihlerinden Şehâbeddin Ahmed İbnü'l-Cündî meks mülteziminin kazancını kerih gördüğü için darb ve sürgünle cezalandırılmıştır (788/1386). Memlük iktidarı aleyhindeki muhalefetiyle tanınan fakih İbnü'l-Burhân, Dımaşk'ta yakalanıp Kahire'de huzuruna çıkarıldığı el-Melikü'z-Zâhir Berkuk'a aralarında meks tahsilâtının da bulunduğu çeşitli eleştiriler yöneltince darb ve hapis cezasına çarptırılmıştı. Öte yandan ulemânın iktidar sahiplerine yönelik meks aleyhtarı nasihat ve arzuhallerine rastlanmaktadır. Nitekim Selçuklu Sultanı Mes'ûd b. Muhammed Tapar'ın İbnü't-Tallâye diye tanınan zâhid Ahmed b. Ebû Gālib el-Bağdâdî'nin vaazı üzerine meksleri iptal ettiği (Yâfiî, III, 287), Safer 775 (Ağustos 1373) tarihinde Kādılkudât Burhâneddin İbn Cemâa ve Kazasker Ömer b. Raslân el-Bulkīnî'nin Memlük Hükümdarı el-Melikü'l-Eşref Şa'bân ile görüşerek emlâk alım satım vergilerinin kaldırılmasını arzettikleri ve bu talebin olumlu karşılandığı kaydedilmektedir. Celâleddin es-Süyûtî (Ẕemmü'l-meks) ve Zeynüddin

Sarıca b. Muhammed el-Malatî el-Mardînî (İẕlâlü'n-nükûs fî iḍlâli'l-mükûs) gibi bazı âlimler meks aleyhinde eserler kaleme almışlardır (Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 52, 828).

BİBLİYOGRAFYA

Lisânü'l-ʿArab, "mks" md.; v. Soden, AHW, II, 588-589, 652; W. Gesenius, A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament (trc. E. Robinson, ed. Fr. Brown v.dğr.), Oxford, ts. (Clarendon Press), s. 493; Müsned, IV, 109, 143, 150, 234; Müslim, "Ḥudûd", 23; İbn Mâce, "Edeb", 23; Ebû Dâvûd, "İmâre", 7; Ebû Yûsuf, Kitâbü'l-H̱arâc (Abdülazîz b. M. er-Rahbî, Fıḳhü'l-mülûk, nşr. A. Ubeyd el-Kubeysî, içinde), Bağdad 1975, II, 182-187; Abdürrezzâk es-San'ânî, el-Muṣannef (nşr. Habîbürrahman el-A'zamî), Beyrut 1403/1983, VI, 96; X, 334-335; Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, Kitâbü'l-Emvâl (nşr. Muhammed Amâre), Beyrut-Kahire 1409/1989, s. 631 vd.; İbn Sa'd, eṭ-Ṭabaḳāt, I, 70; Makdisî, Aḥsenü't-teḳāsîm, s. 104-105, 133-134, 189, 213, 340, 400, 485; Ebû İshak es-Sâbî, el-Muh̯târ min resâʾili Ebî İsḥâḳ İbrâhîm b. Hilâl b. Zehrûn es-Sâbî (nşr. Emîr Şekîb Arslan), Lübnan 1898, s. 138-139; Hilâl b. Muhassin es-Sâbî, et-Târîh̯ (nşr. H. F. Amedroz - D. S. Margoliouth), Kahire 1337/1919, s. 336; İbn Hazm, Merâtibü'l-icmâʿ fi'l-ʿibâdât ve'l-muʿâmelât ve'l-iʿtiḳādât (nşr. Hasan Ahmed İsbir), Beyrut 1419/1998, s. 121; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, el-Aḥkâmü's-sulṭâniyye (nşr. M. Hâmid el-Fıkī), Beyrut 1403/1983, s. 246; Nâsır-ı Hüsrev, Sefernâme (trc. Yahyâ el-Haşşâb), Beyrut 1983, s. 37, 44, 48, 118, 121, 152; Muhammed b. Ahmed b. Abdûn et-Tücîbî, Risâle fi'l-ḳażâʾ ve'l-ḥisbe (nşr. E. Levi-Provençal, S̱elâs̱ü resâʾil Endelüsiyye fî âdâbi'l-ḥisbe ve'l-muḥtesib içinde), Kahire 1955, s. 30; İbnü'l-Belhî, Fârsnâme (nşr. R. A. Nicholson - G. le Strange), London 1962, s. 171-172; Şerîf el-İdrîsî, Nüzhetü'l-müştâḳ, Beyrut 1409/1989, II, 134-135, 138-139; Umâre el-Yemenî, en-Nüketü'l-ʿaṣriyye, Kahire 1411/1991, s. 53; Mahzûmî, el-Münteḳā min Kitâbi'l-Minhâc fî ʿilmi h̯arâci Mıṣr (nşr. Cl. Cahen), Kahire 1986, tür.yer.; İmâdüddin el-İsfahânî, el-Berḳu'ş-Şâmî (nşr. Mustafa el-Hıyârî), Amman 1987, III, 105, 107; V, 29-30, 105, 121, 132; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam, VI, 296; IX, 35, 69, 72, 91, 218, 239; X, 78-79, 120, 193,

233; İbn Cübeyr, er-Riḥle (nşr. W. Wright - M. J. de Goeje), Leiden 1907, s. 14, 55-56, 62-63, 69, 77, 301, 331; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, X, 454, 617; XI, 64, 71, 404; Ebû Şâme, eẕ-Ẕeyl ʿale'r-Ravżateyn, s. 8, 111, 113, 145, 192; Kurtubî, el-Câmiʿ, XIII, 342; Nevevî, Şerḥu Müslim, XI, 203; İbn Vâsıl, Müferricü'l-kürûb, I, 271-279; II, 9, 20; V, 313; İbn İzârî, el-Beyânü'l-muġrib, I, 186; İbn Teymiyye, Mecmûʿu fetâvâ, XXVIII, 319, 590; XXX, 356 vd.; Tücîbî, Müstefâdü'r-riḥle ve'l-iġtirâb (nşr. Abdülhafîz Mansûr), Tunus 1975, s. 171, 175, 206, 219; Zehebî, el-Kebâʾir ve tebyînü'l-meḥârim (nşr. Muhyiddin Müstû), Beyrut-Dımaşk 1411/1991, s. 131; İbn Kayyim el-Cevziyye, İʿlâmü'l-muvaḳḳıʿîn, IV, 91; a.mlf., Aḥkâmü ehli'ẕ-ẕimme (nşr. Subhî es-Sâlih), Beyrut 1403/1983, s. 149-153; Yâfiî, Mirʾâtü'l-cenân, II, 398; III, 287; İbn Kesîr, el-Bidâye, XI, 295; XII, 46, 126, 232, 268, 278, 281-282, 288, 299, 313; XIII, 92, 107, 113, 150, 154; XIV, 103, 111; İbn Haldûn, el-ʿİber, VI, 183; VII, 211, 242, 268; Kalkaşendî, Ṣubḥu'l-aʿşâ, III, 464-467; X, 139; XIII, 30 vd., 117; Fâsî, el-ʿİḳdü's̱-s̱emîn, I, 386, 459; III, 95; IV, 122, 128, 136-137, 141-142, 145, 148; VI, 347; VII, 33-34, 53-54; a.mlf., Şifâʾü'l-ġarâm (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Beyrut 1405/1985, II, 314, 366, 368-369, 387, 390, 396, 397-398, 410, 436; Makrîzî, el-Ḫıṭaṭ, I, 88, 103-107, 111; II, 121-123, 148, 233; a.mlf., İttiʿâẓü'l-ḥunefâ (nşr. Cemâleddin eş-Şeyyâl), Kahire 1416/1996, I, 239; II, 278; III, 342; a.mlf., es-Sülûk, II, 579; III, 724; IV, 197; VII, 217; VIII, 525, 550, 554; X, 217, 220; XI, 663, 680-681, 707-708, 723, 735, 754-755, 768, 872, 946; XII, 1187-1188; İbn Hacer, ed-Dürerü'l-kâmine, I, 514; II, 137; III, 85; IV, 147; a.mlf., el-İṣâbe (Bicâvî), II, 569-570; Halîl b. Şâhin, Zübdetü Keşfi'l-memâlîk (nşr. P. Ravaisse), Paris 1894, s. 14, 16, 23; Ali b. Süleyman el-Merdâvî, el-İnṣâf fî maʿrifeti'r-râciḥ mine'l-ḫilâf (nşr. M. Hâmid el-Fıkī), Beyrut 1376/1957, VI, 122; Necmeddin İbn Fehd, İtḥâfü'l-verâ bi-aḫbâri ümmi'l-ḳurâ (nşr. Fehîm M. Şeltût), Kahire 1404/1984, III, 67, 72, 96, 303-304, 385, 404, 407; a.e. (nşr. Abdülkerîm Ali Bâz), Mekke 1408/1988, IV, 31, 101, 143, 483, 603-604, 654; Süyûtî, el-Eşbâh ve'n-neẓâʾir, Kahire 1378/1959, s. 31; a.mlf., Târîḫu'l-ḫulefâʾ (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1389/1969, s. 369, 380, 409; Venşerîsî, el-Miʿyârü'l-muʿrib (nşr. Muhammed Haccî), Beyrut 1401-1403/1981-83, II, 492; VI, 152-153; İbn Nüceym, el-Baḥrü'r-râʾiḳ, V, 45, 134; İbn Hacer el-Heytemî, ez-Zevâcir ʿan iḳtirâfi'l-kebâʾir, Beyrut 1408/1988, I, 180-183; a.mlf., el-Fetâva'l-kübra'l-fıḳhiyye, Kahire, ts. (Abdülhamîd Ahmed Hanefî), II, 48; Keşfü'ẓ-ẓunûn, I, 52, 828; İbn Ebû Dînâr, el-Müʾnis fî aḫbâri İfrîḳıyye ve Tûnis, Beyrut 1993,

s. 130, 131, 175; Muhibbî, Ḫulâṣatü'l-es̱er, III, 62; IV, 316; Muhammed b. Ahmed ed-Desûkī, Ḥâşiye ʿale'ş-Şerḥi'l-kebîr, [baskı yeri ve tarihi yok] (Dârü'l-fikr), III, 225; IV, 348, 361; Cebertî, ʿAcâʾibü'l-âs̱âr, II, 146; Şevkânî, Fetḥu'l-ḳadîr, I, 363; II, 224, 518; İbn Âbidîn, Reddü'l-muḥtâr, II, 290, 310-311, 463-464; VI, 385; Ebû Bekir b. Muhammed Şattâ ed-Dimyâtî, Ḥâşiyetü İʿâneti'ṭ-ṭâlibîn, Kahire 1356/1938, I, 195; II, 164, 182; Ahmed eş-Şerebâsî, el-Muʿcemü'l-iḳtiṣâdiyyü'l-İslâmî, Beyrut 1401/1981, s. 436-437; Hassan Mohammed el-Hawary - Gaston Wiet, Matériaux pour un corpus inscriptionum Arabicarum (ed. N. Elisséeff), Caire 1985, s. 155-157, 171-187, 198; P. G. Forand, "Notes on Ušr and Maks", Arabica, XIII/2, Leiden 1966, s. 137-141; Ziauddin Ahmad, "Ushur and Maks in Early Islam", IS, XXVII/1 (1988), s. 1-11; M. Abdülkādir Hureysât, "ʿUşûrü't-ticâre fi'l-Câhiliyye ve ṣadri'l-İslâm ḥattâ nihâyeti'l-ḳarni'levveli'l-hicrî", Dirâsât, XV/7, Amman 1988, s. 18-39; R. T. Mortel, "Taxation in the Amirate of Mecca During the Medieval Period", BSOAS, LVIII/1 (1995), s. 1-16; M. Lecker, "Were Customs Dues Levied at the Time of the Prophet Muhammad?", al-Qantara, XXII/1, Madrid 2001, s. 19-43; W. Björkman, "Maks", EI² (İng.), VI, 194-195.

Cengiz Kallek